

Г. В. СИНИЛО

# ДРЕВНИЕ ЛИТЕРАТУРЫ БЛИЖНЕГО ВОСТОКА И МИР ТАНАХА (ВЕТХОГО ЗАВЕТА)

Минск  
Издательский центр “ЭКОНОМПРЕСС”  
1998

ББК 83.3(0)3  
С38  
УДК 89-022.09(075.8)+398(5/6)(075.8)

Рецензенты:  
А. И. Шмаина-Великанова, Д. В. Щедровицкий

С38  
Синило Г. В.

Древние литературы Ближнего Востока и мир ТаНаХа (Ветхого Завета). Учебное пособие для студентов филологических факультетов вузов. — Мн.: ЗАО Издательский центр “Экономпресс” 1998. — 471 с. — (Ассоциация “Обновление гуманитарного образования”).

ISBN 985-6479-04-5

Эта книга приглашает читателя погрузиться в мир древнейших известных нам письменных культур — египетской, шумерской, аккадской, хетто-хурритской, ханаанейской, а также тесно взаимосвязанной с ними и вместе с тем уникальной древнееврейской культуры, в лоне которой рождаются библейские тексты. Первоисточки, первоначала — истории, цивилизации, литературы, нашей общей судьбы — о них эта книга.

ББК 83.3(0)3

© Синило Г. В., 1998.  
© Издательский центр “Экономпресс” 1998.  
ISBN 985-6479-04-5 © Ассоциация “Обновление гуманитарного образования”, 1998.

Учебное пособие представляет собой авторскую работу, вошедшую в число победителей на открытом конкурсе, который проводился Программой “Обновление гуманитарного образования в Беларуси” при участии Министерства образования и науки Республики Беларусь.

## **Конкурсная комиссия:**

Анатолий Михайлов  
Людмила Дементьева  
Нина Мечковская  
Татьяна Ковалева  
Михаил Андреев

Не Премудрость ли взывает?  
и не разум ли возвышает голос свой?  
Она становится на возвышенных местах,  
при дороге, на распутиях;  
Она взывает у ворот при входе в город,  
при входе в двери:  
“К вам, люди, взываю я,  
и к сынам человеческим голос мой!”  
*(из Притчей Соломоновых. 8:1—4.)*

## **СОДЕРЖАНИЕ**

### **ВВЕДЕНИЕ**

### **ЕГИПЕТСКАЯ ЛИТЕРАТУРА**

Особенности египетской мифологии  
Литература Древнего Царства (III тыс. до н. э.)  
Литература Среднего Царства (XXII-XVI вв. до н. э.)  
Литература Нового Царства (XVI-VIII вв. до н. э.)

### **ШУМЕРСКАЯ ЛИТЕРАТУРА**

Открытие исчезнувшей цивилизации  
Специфика шумерских текстов и принципы их классификации  
Особенности шумерской мифологии. Космогонические и этиологические сказания  
Мифологические сказания об Инанне и Думузи  
Первая легенда о райском саде  
Миф о сотворении человека и сказания о бедствиях людей  
Рождение героического эпоса  
Лирические жанры  
Тексты Эдуббы

### **АККАДСКАЯ (ВАВИЛОНО-АССИРИЙСКАЯ) ЛИТЕРАТУРА**

Особенности аккадской мифологии. Космогоническая поэма “Энума элиш” (“Поэма о сотворении мира”)  
Сказания о бедствиях людей и гибели Вселенной  
Героический эпос  
Лирические жанры  
Дидактика, афористика, исторические надписи

### **ХЕТТО-ХУРРИТСКАЯ ЛИТЕРАТУРА**

Хурритская литература в хеттской адаптации  
Литература несийского периода и Древнехеттского царства  
Хеттская литература Среднего и Нового царства (XV-XIII вв. до н. э.)

## ХАНААНЕЙСКАЯ (ФИНИКИЙСКАЯ) ЛИТЕРАТУРА

Специфика ханаанейской мифологии

Героический и мифологический эпос

## ДРЕВНЕЕВРЕЙСКАЯ ЛИТЕРАТУРА

### ВВЕДЕНИЕ

Структура и жанровый состав ТаНаХа (Ветхого Завета).

Мировоззренческие основы древнееврейской литературы...

Исторические условия формирования текстов библейского канона. ТаНаХ как синтез исторического опыта еврейского народа

Фольклорные основы ТаНаХа. Особенности стихосложения

### ТОРА (ПЯТИКНИЖИЕ МОИСЕЕВО) КАК ЕДИНЫЙ РЕЛИГИОЗНО-ИСТОРИЧЕСКИЙ ЭПОС

Космогония и антропогония Книги Берешит (Бытие)

Истории патриархов в Книге Бытия — истории Завета и Обетования

Эпос об Исходе и рождение народа как сакральной общности

Скрижали Завета

### ЭПИЧЕСКИЕ КНИГИ РАЗДЕЛА “НЕВИИМ” (“ПРОРОКИ”)

Книга Иешуа бен Нуна (Иисуса Навина) как образец библейского воинского эпоса

Героические образы Книги Шофтим (Судей)

Личность и история в Книгах Самуила и 1-й Книге Царей (1-й-3-й Царств)

Коллизия “пророк и царь” в Книгах Царей (3-й и 4-й Царств)

### ПРОРОЧЕСКИЕ КНИГИ

Этическая концепция пророков и специфика жанра пророческой книги

Первые “письменные” пророки — Амос, Хошеа (Осия)

Мечта о мировой гармонии: Книга пророка Иешаяху (Исаии)

Иермияху (Иеремия) — поэт скорби и утешения

Видение Славы Божьей: Книга пророка Иехэзкэля (Иезекииля)

### ЛИРИЧЕСКИЕ ЖАНРЫ В СОСТАВЕ ТАНАХА

Поэтика Книги Хвалений (Псалтири)

Поэтика Песни Песней

### “ЛИТЕРАТУРА ПРЕМУДРОСТИ” В СОСТАВЕ ТАНАХА (ФИЛОСОФСКАЯ ПРИТЧЕВАЯ ТРАДИЦИЯ)

Поэтика Книги Притчей Соломоновых

Книга Йова (Иова): Проблема теодицеи и своеобразие ее художественного решения

Кохэлет (Экклесиаст): Философский смысл и художественное своеобразие

### ПРИТЧЕВАЯ НАЗИДАТЕЛЬНАЯ ПОВЕСТЬ (КНИГА РУТ, КНИГА ЙОНЫ, КНИГА ЭСТЕР)

### “ВНЕШНИЕ КНИГИ” НЕКАНОНИЧЕСКИЕ КНИГИ, СВЯЗАННЫЕ С МИРОМ ТАНАХА

Исторические хроники (1-я и 2-я Книги Маккавеев) и повести-пригчи (Книга Юдит, Книга Товия)

Афористика: Премудрость Иешуа Бен-Сиры (Иисуса сына Сирахова)

### ЖАНР АПОКАЛИПСИСА В ДРЕВНЕЕВРЕЙСКОЙ ЛИТЕРАТУРЕ

Нравственно-философский смысл Книги Даниэля (Даниила) и ее жанровая специфика

Апокрифическая апокалиптика (Книга Еноха)

### САДДУКЕИ, ФАРИСЕИ, ЕССЕИ. КУМРАНСКИЕ ТЕКСТЫ

### ЗАКЛЮЧЕНИЕ

### СПИСОК РЕКОМЕНДУЕМОЙ ЛИТЕРАТУРЫ

### КРАТКИЙ СЛОВАРЬ ТЕРМИНОВ

СИНХРОНИСТИЧЕСКАЯ ТАБЛИЦА  
УКАЗАТЕЛЬ ЛИТЕРАТУРНЫХ ПРОИЗВЕДЕНИЙ  
УКАЗАТЕЛЬ ИМЕН РЕАЛЬНЫХ ЛИЦ  
УКАЗАТЕЛЬ ИМЕН МИФОЛОГИЧЕСКИХ  
И ЛИТЕРАТУРНЫХ ГЕРОЕВ

## ВВЕДЕНИЕ

Wandelt sich rasch auch die Welt  
wie Wolkengestalten,  
alles Vollendete fällt  
heim zum Uralten.

(R.M. Rilke. Die Sonette an Orpheus.  
Erster teil, XIX)

Облики мира, как облака,  
тихо уплыли.  
Все, что вершится, уводит века  
в древние были.

(Р.М. Рильке. Сонеты к Орфею. Часть I,  
XIX. Перевод Г.И. Ратгауза)

Все свершающееся и уходящее великий австрийский поэт XX века Райнер Мария Рильке сравнил с бегущими и меняющимися облаками, стремящимися к древней прародине, к истокам. И даже смерть воспринималась им как возвращение к началу начал. Как любой великий поэт, он мыслил культурами, тонко знал и чувствовал облики далеких ушедших миров, отсветы которых по-прежнему озаряют Вселенную. Ибо уходят, сменяя друг друга, цивилизации, но остается то, что не подвержено тлению, не подвластно разрушению, — Слово. Поэтому весомо и безусловно сказанное Р. М. Рильке в финале Сонета XIX из цикла “Сонеты к Орфею”: “Но песня — легка и летит сквозь века // светло и победно” (пер. Г. И. Ратгауза). Именно Слово сохранило для нас дыхание исчезнувших миров, спрессовало думы и чаяния ушедших поколений, без опыта которых невозможным было бы наше сегодня. Слово — воплощение Прапамяти, живой связи времен. Великий предшественник и учитель Рильке Фридрих Гёльдерлин, которого сам Рильке и известный немецкий мыслитель М. Хайдеггер считали воплощением самого Духа Поэзии, писал:

*Немалому с утра, с тех пор как Словом  
Мы стали и узнали друг о друге,  
Все научились, но мы скоро станем Песней.  
Свиток времен, развертываемый Духом, —  
Вот знаменье, что связь нерасторжима  
Меж ним и силами природы.*

(Праздник мира, перевод Е. Эткинда)

А в другом не менее загадочном гёльдерлиновском тексте — гимне “У истоков Дуная” говорится: “С Востока Слово пришло к нам...” (перевод В. Микушевича).

Откуда же действительно пришло Слово? Где и когда впервые родилась поэзия,

литература? Долгое время (практически до начала XIX в.) древнейшими образцами художественной словесности считали произведения древнегреческой литературы. И поныне Древность ассоциируется в массовом сознании с греками и римлянами, а слово “античный” навсегда связалось с культурой Древней Греции и Древнего Рима. Однако “античный” означает “древний”, и можно утверждать, что наряду с западноевропейской (греко-римской) античностью существовала и существует восточная античность. Параллельно с греческой и римской культурами развивались египетская, ассиро-вавилонская, финикийская, древнеиранская (персидская), древнееврейская, древнеиндийская, древнекитайская культуры, и многие из них оказали не меньшее, чем античная культура, влияние на современную цивилизацию. Но время возникновения и живого функционирования этих культур различно, как отличны, при всех чертах типологического сходства, их мирозерцание и внутренние закономерности развития.

По мере изучения Древнего мира, представляющего первую гигантскую фазу общечеловеческой культуры (за ней последуют Средневековье и Новое время), выяснилось, что за относительно хорошо изученным классическим Древним миром скрывается мир еще более древний, который известный востоковед Н. И. Конрад назвал Прологом ко всей последующей культуре. Этот архаический Пролог стал по-настоящему доступен для исследования лишь в XX в. причем некоторые культуры, пройдя положенный им срок, остались в рамках “старого” Древнего мира (шумерская, хетто-хурритская, крито-микенская, культура иньских китайцев и индийцев бассейна Инда), другие же продолжили свое развитие и в пределах “нового”, классического Древнего мира (египетская, ассиро-вавилонская, финикийская).

Известны три основные культурно-исторические зоны, в которых раньше всего сложились высокоразвитые городские цивилизации, родилась письменность и литература: Евро-афро-азиатская (Присредиземноморская), Южноазиатская и Восточноазиатская. Эти три больших ареала — своеобразные сценические площадки, на которых началось великое действие человеческой культуры. Различно время начала культурно-исторической активности народов этих зон, и не все в них в равной степени изучено.

Раньше всего культурно-историческая жизнь складывается в первой — Евро-афро-азиатской — зоне. Начало ее датируют IV тыс. до н. э. Место географической и культурной “встречи” Европы, Африки и Азии — Присредиземноморье и Ближний Восток (поэтому первую зону можно именовать Присредиземноморской, или относительно Востока — Ближневосточной). В первой зоне выделяются несколько наиболее важных культурных центров. Один из них располагался в долине Нила, где складывалась и развивалась египетская культура и египетская литература одна из старейших из известных нам на земном шаре. Второй, не менее важный и древний центр находился в долине рек Тигра и Евфрата, в Древнем Двуречье (Междуречье, или Месопотамии). Раньше всего в IV тыс. до н. э. — здесь возникает высокоразвитая шумерская цивилизация (шумеры — народ, не принадлежащий ни к одной известной нам этнической группе, в равной степени как и шумерский язык не входит ни в одну известную языковую семью). На рубеже III-II тыс. до н. э. история Древней Месопотамии становится преимущественно историей семитских народов — прежде всего аккадцев (вавилонян и ассирийцев), которые, опираясь на достижения шумерской цивилизации, создают собственную высокоразвитую культуру и богатую литературу. Шумеры постепенно ассимилируются, сливаются с аккадцами. В Междуречье обитали также семитские арамейские племена (арамейский, как и аккадский, язык принадлежит к группе восточносемитских языков). В Северной Месопотамии и Сирии жили племена хурритов, чья культура представляла собой ответвление месопотамской традиции, а язык, до сих пор слабо изученный, предположительно, был родственен языкам Урарту и принадлежал к восточнокавказской (кавказо-иберийской) группе кавказской языковой семьи. Позднее, в первой половине II тыс. до н. э. хурритам пришлось столкнуться с хеттами, которые первоначально обитали в центре Малой Азии

(Анатолии), но постепенно продвигались на юг. В результате хеттская культура испытала очень сильное воздействие хурритской, хотя язык хеттов принципиально отличался от хурритского: в этом регионе хеттский, наряду с лувийским, был древнейшим представителем индоевропейской языковой семьи, ее хетто-лувийской, или анатолийской, группы (в нее входили также языки, являющиеся продолжением хеттского и лувийского — лидийский и ликийский<sup>1</sup>). Хетты сыграли очень важную роль как посредники в передаче культурного влияния Востока на Запад (на ахейскую и греческую культуру).

Еще одним важным центром в Евро-афро-азиатской зоне, примыкающим к Месопотамии, было восточное побережье Средиземного моря — Ханаан, или Палестина. Эта территория была заселена многочисленными западносемитскими племенами, которые именовали себя ханаанеями (по-ханаанейски и на иврите “кенаан” — “низменность”, “долина”), а европейцы вслед за греками стали называть их финикийцами (по-греч. “красноватые”). Ханаанеяне образовали крупные города-государства на восточном побережье Средиземного моря и активно осваивали, будучи великолепными мореходами, побережье Северной Африки (Карфаген) и даже Пиринейского полуострова (Таршиш). Особенно большое значение имел крупный международный порт, город-государство Угарит (поэтому говорят об особой угарито-финикийской литературе). В Угарите уже в XX в. было обнаружено большое количество литературных памятников не только на ханаанейско-угаритском, но и на других языках. В городе жили в отдельных кварталах представители разных народов и культур (например, существовал микенский квартал). Таким образом, финикийцы активно контактировали с предшественниками греческой культуры, а позднее и с самими греками. Именно от финикийцев греки восприняли новый в этом регионе — и вообще в мире — вид письма — алфавитный (до этого были известны египетская иероглифика и шумерская клинопись, которая очень долгое время служила народам Месопотамии и Малой Азии, видоизменяясь и приспособляясь к разным языкам). От греков алфавитное письмо было унаследовано римлянами, а затем — молодыми европейскими народами. Первый в истории человечества алфавит был общезападносемитским наследием: параллельно с финикийским складывается древнееврейское (ивритское) арамейское алфавитное письмо. Именно здесь, в Ханаане, начиная со II тыс. до н. э. начинает оформляться древнееврейская культура, письменные памятники которой создаются уже в рамках “нового” Древнего мира (с конца XIII в. до н. э.) на иврите — одном из ханаанейских языков. Эти памятники дошли до нас в составе библейского канона (ветхозаветные тексты) и стали базой для последующей раннехристианской литературы. Молодая в сравнении с окружавшими ее древними культурами еврейская культура впервые совершила окончательный и бесповоротный переход к монотеизму (Единобожию), что и составило ее главную уникальную черту в Древнем мире.

Важнейшим центром Евро-афро-азиатской зоны была Эгеида — Крит, Пелопоннес, острова Эгейского архипелага. Здесь в III тыс. до н. э. складывается эгейская, или крито-микенская цивилизация (главные ее памятники обнаружены на Крите и в Микенах на Пелопоннесе). Представление о ней сформировалось у исследователей лишь в начале XX в., английский археолог А. Эванс открыл Кносский дворец на Крите и обнаружил большой архив из глиняных табличек с письменами на них. Это письмо было названо минойским (по имени Миноса — легендарного царя Крита) и датировано первой половиной II тыс. до н. э. Название минойской носит и собственно критская культура, составляющая древнейший этап в культуре крито-микенской. К сожалению, из двух видов минойского письма — так называемое линейное письмо “А” и линейное письмо “Б” — в середине XX в. расшифровано лишь второе, более позднее. Кроме того, расшифрованные тексты не имеют литературного характера (это административно-хозяйственные записи, описи имущества дворцов и т. д.). Примерно в XVI в. до н. э. ахейские племена (предшественники более поздних греков), продвигаясь с Пелопоннеса и расширяя свои владения, захватили остров Крит и подчинили себе более развитую критскую

цивилизацию, при этом испытав ее мощное воздействие. Так сложилась единая крито-микенская культура, которая стала подпочвой для классической культуры Эллады. Она начинает формироваться с конца XIII в. до н. э., когда северные племена греков-дорийцев, пришедших из-за Пинда и находившихся на более низкой стадии культурного развития (зато владевших железным оружием), захватывают некогда могущественное Ахейское царство. Вся последующая греческая мифология уходит корнями в крито-микенскую почву. А предания о славных воинских походах ахейцев, об обильных золотом Микенах станут содержанием гомеровского эпоса.

Вторая важнейшая культурно-историческая зона развития цивилизации — Южноазиатская (или Средневосточная) — складывается в начале III тыс. до н. э. в бассейне Инда. Раскопки, произведенные в долине Инда в 20-30-е годы нашего века, показали, что здесь существовала не менее развитая городская цивилизация, чем великие цивилизации долины Нила, Междуречья и Крита (раскопано в общей сложности около двухсот городов, построенных по четкому плану, состоящих из двухэтажных кирпичных домов и имеющих хорошо оборудованные бани, бассейны, базары). Эта вновь открытая цивилизация получила название цивилизации Инда, или — по месту основных раскопок — цивилизации Мохенджо-Даро и Хараппы. Стало ясно, что именно эта протоиндийская цивилизация, созданная коренным населением долины Инда, явилась базой для последующего развития классической индийской культуры. Среди материальных памятников хараппской культуры обнаружены разнообразные амулеты и печати с месопотамскими надписями (это говорит о достаточно широких контактах древних культур разных зон) и с особыми письменами иероглифического типа. Это письмо до сих пор не расшифровано. Примерно в середине II тыс. до н. э. цивилизация Мохенджо-Даро и Хараппы пала под ударами пришедших с севера, из-за гор Гиндукуша, арийских племен, которые продвинулись из долины Инда в Пенджаб и бассейн Ганга. В результате их смешения с местным протоиндийским населением стала складываться классическая культура Индии на ведийском языке и на санскрите (индоевропейских языках), давшая миру Веды, величественные эпические поэмы “Махабхарата” и “Рамаяна”

В ведийских гимнах остались глухие упоминания о неких темнокожих “дасью” о разрушении их крепостей — возможно, воспоминание об исчезнувших коренных обитателях Индии (воспоминания о крупных сражениях далекого прошлого сохранились и в героической эпической поэме “Махабхарата” самой большой по размерам в истории человечества). Смена цивилизаций в Южноазиатской зоне напоминает разрушение крито-микенской цивилизации дорийскими греками, этрусской римлянами, римской — германцами.

В пределах нового Древнего мира в Средневосточной зоне формируется с конца II тыс. до н. э. древнеиранская культура, главным памятником которой стала Авеста — священная книга зороастризма (по имени Зороастра Заратуштры, основателя религии маздеизма <sup>2</sup>). Иранцы этническая ветвь, родственная индо-ариям (поэтому Средневосточную зону именуют иногда индо-иранской). Древнейший пантеон индийцев и иранцев обнаруживает много общего, с той лишь разницей, что высшие божества индийцев — дэвы — стали злыми духами у иранцев, и наоборот: злые демоны — асуры — превратились в высшее божество, воплощающее добро, — Ахура (маздеизм очень близко подходит к Единобожию, но является все же не монотеизмом, а дуализмом, признавая изначальность зла, в той же степени участвующего в творении мира, что и добро). Иранцы (особенно западные) тесно соприкасались с культурой Месопотамии, впитали очень многое из аккадской культуры. Со времени возникновения на территории Ирана мощного завоевательского государства — Ахеменидской Персии (VI в. до н. э.), установившей свое влияние над всем ближним Востоком вплоть до Египта, — древнеиранская культура входит и в евро-афро-азиатский ареал.

Третьей культурно-исторической зоной Древнего мира — Восточноазиатской (или Дальневосточной) — стал бассейн реки Хуанхэ. Здесь в конце III — начале II тыс. до н. э.

сложилась древнейшая китайская цивилизация, связанная с царством Инь (цивилизация иньских китайцев). По месту раскопок и древнейших находок культуру этого региона именуют культурой Яншао. Наследницей Иньской цивилизации примерно с XII в. до н. э. становится Чжоуская (по названию царства Чжоу), знаменуя переход к новому Древнему миру. Именно с культурой царства Чжоу и временем его распада на отдельные государства (VIII-III вв. до н. э.) связаны все лучшие достижения классической китайской литературы.

Таким образом, картина развития культур и литератур Древнего мира предстает очень сложной и динамичной. Культуры сложно переплетались и взаимодействовали друг с другом, особенно в двух первых зонах. Единая закономерность связывает развитие культур во всех трех ареалах: перетекание старого Древнего мира в новый происходит примерно в XIII-XII вв. до н. э. И хотя классическая Древность очень многим обязана архаическому Прологу, именно в новом Древнем мире создаются важнейшие религиозные, этические, философские учения, определившие лицо Древности и последующее развитие цивилизации, именно в его пределах рождаются величайшие шедевры поэзии.

Особенно большое значение для формирования современной европейской цивилизации имела многосторонняя и разветвленная культура Евро-афро-азиатской зоны. Получив мощный творческий импульс от древнейших культур архаического Пролога (египетской, шумерской, аккадской, хетто-хурритской, финикийской, крито-микенской), здесь складываются две культуры, в наибольшей степени определившие пути западноевропейской цивилизации, культуры, литературы. Это античная (эллинская) культура и культура древнееврейская, подарившая миру Библию. Чтобы понять самого себя, истоки собственного сознания, европейцу нужно преодолеть европоцентризм и взглянуть в загадочный Восток, в почву которого — семена и ростки нашего сегодняшнего мира.

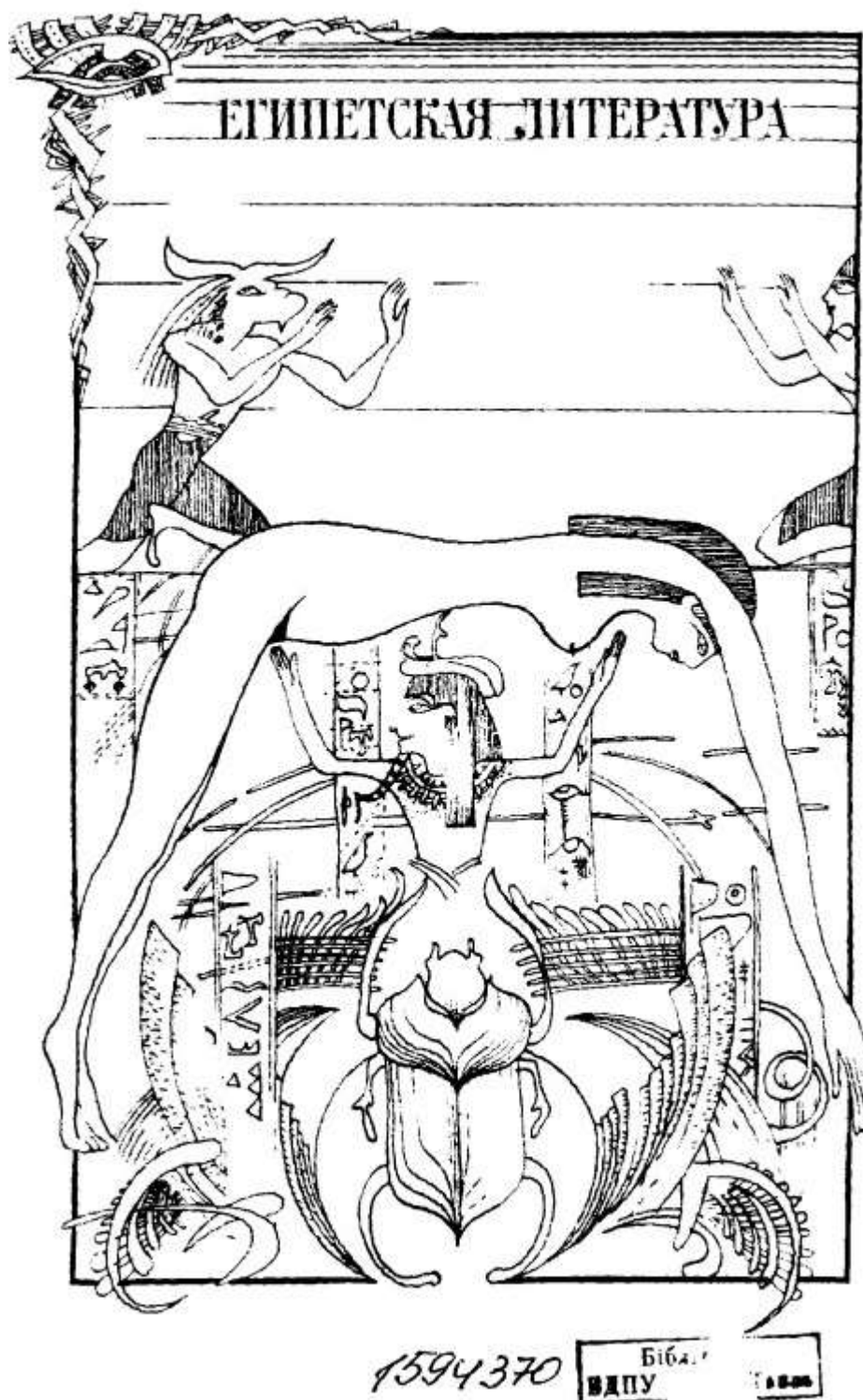
Все это и побуждает нас рассмотреть становление, развитие и лучшие образцы художественной словесности древних литератур Ближнего Востока, ведь именно здесь закладываются основные представления о мире, установления цивилизации, здесь складываются основные литературные роды и жанры, создаются ценности, и поныне не утратившие своего значения. И только в этом контексте можно понять истоки одной из величайших книг в истории человечества — Библии, оценить то принципиально новое, что она принесла с собой. Обращаясь к ней в трудный, страшный, голодный и мятежный 1918-й год русский поэт В. Я. Брюсов писал:

*О Книга Книг! Кто не изведал  
В своей изменчивой судьбе,  
Как ты целишь того, кто предал  
Свой утомленный дух тебе?*

*В чреде видений неизменных  
Так совершенна и чиста  
Твоих страниц проникновенных  
Немеркнущая красота.*

Глубина, красота, мощь библейских образов веками вдохновляла европейских художников, музыкантов, поэтов на создание шедевров искусства. Великая книга будила мысль и становилась источником создания новых философских систем и концепций. И, наконец, она была и остается источником веры, надежды, утешения для многих миллионов людей, средством пробуждения их сознания, способом живого общения с Богом. Поэтому мы и попытаемся рассмотреть библейские (прежде всего, самые древние — ветхозаветные) тексты в единстве их содержания и формы и в лоне той культуры, той литературы, в которой они возникали, — древнееврейской.





Египетская цивилизация является одной из древнейших в мире (наряду с шумерской, крито-микенской). Человечеству издавна были известны памятники египетской архитектуры и скульптуры — слегка затронутые временем, но целиком не подвластные ему знаменитые

пирамиды, таинственные сфинксы, руины древних храмов, вырезанные на камне рельефы и барельефы. Но на долгое время оставалась забытой египетская письменность, тайна египетских иероглифов казалась навсегда утраченной, пока в 1798 г. Наполеон не предпринял экспедицию в Египет. Входявшие в нее ученые заново открыли удивительную страну, собрали множество документов, опубликованных впоследствии в монументальном труде «Описание Египта» (1809-1816). Среди находок экспедиции самым важным, пожалуй, был Розеттский камень (назван так потому, что обнаружен в маленьком городке Розетта). На этом камне была вырезана «трилингва» — одна и та же надпись, записанная египетской иероглификой, демотикой и греческим письмом. Это счастливое совпадение позволило молодому французскому ученому Жану-Франсуа Шампольону (1790-1832) расшифровать загадку египетских иероглифов, над которой он бился несколько лет, предварительно изучив древнегреческий и коптский языки. Так, благодаря открытию Шампольона, родилась египтология, стало возможным изучение египетской культуры по документальным египетским источникам (до этого знали только свидетельства античных авторов). Однако до середины XIX в. среди египтологов преобладало мнение об отсутствии у египтян художественной литературы (те папирусы или надписи на камне, которые попадали в их руки, содержали записи исторического или административно-хозяйственного характера). Перемены в этих взглядах начались в 1852 г. когда англичанка леди д'Орбиней купила в Италии неизвестный папирус и показала его известному французскому египтологу Эммануэлю де Руже. Перевод, сделанный де Руже, вызвал сенсацию: впервые стало известно произведение египетской художественной литературы (сейчас этот папирус носит название «Сказка о двух братьях», а также имя леди д'Орбиней и хранится в Британском музее). В 1868 г. перевод сказки на русский язык осуществил известный критик и искусствовед В. В. Стасов, который подверг критике суждение об отсутствии у египтян поэзии, художественного слова. С течением времени, благодаря все новым поискам и находкам, стали известны многочисленные памятники египетской художественной словесности. Так Слово, на первый взгляд самое хрупкое и эфемерное из всего существующего, явилось самым прочным, тем, что переживает столетия и тысячелетия и в наибольшей степени сохраняет духовный строй исчезнувшей цивилизации, — исчезнувшей, но оставившей огромный след в истории мировой культуры. Несомненно, именно в египетской литературе рождается значительная часть архетипических сюжетов и образов, здесь было положено начало очень многим мотивам, которые станут традиционными для дальнейших литературных эпох.

Отличительной чертой египетской литературы является огромная протяженность ее исторического развития почти четыре тысячелетия (по длительности развития с ней сопоставима только литература на иврите, продолжавшая создаваться и два тысячелетия новой эры). За это время достаточно сильно менялся египетский язык, оставаясь в то же время единым, что и обуславливало единство и непрерывность литературной традиции. Сами египтяне очень живо ощущали это единство: литературные произведения предыдущих эпох являлись образцовыми для последующих, бережно сохранялись, переписывались и изучались; одни и те же сюжеты и мотивы переходили из одной эпохи в другую; на классическом (среднеегипетском) языке писали и в более поздние времена, когда этот язык уже не был разговорным. В зависимости от стадий развития языка выделяют основные этапы развития египетской литературы: 1) древнеегипетский язык — литература Древнего царства (XXX-XXII вв. до н. э.); 2) среднеегипетский язык — литература Среднего царства (XXII-XVI вв. до н. э.); 3) новоегипетский язык — литература Нового царства (XVIII-VIII вв. до н. э.).

Следует заметить, что египетская письменность — одна из древнейших в мире — является иероглифической, близкой к древнему пиктографическому (рисуночному) письму. Но на протяжении своей истории египтяне пользовались еще двумя системами письма — иератической и демотической (с VIII в. до н. э. начинается так называемый демотический период развития языка). По замечанию известного русского египтолога Б. А. Тураева,

соотношение между иероглификой, иератикой и демотикой примерно соответствует соотношению между нашими печатными, рукописными и стенографическими знаками. Таким образом, иератика и демотика представляют собой курсивы иероглифики, этапы ее дальнейшего развития. Соответственно, за литературой Нового царства идет литература демотического периода (VIII в. до н. э. — III в. н. э.). С III в. н. э. единственной преемницей египетской письменной и литературной традиции становится коптская литература (копты национальное меньшинство в современной Арабской Республике Египет). Однако самые лучшие достижения египетской литературы связаны с первыми тремя этапами ее развития — с Древним, Средним и Новым царствами.

Большинство текстов египетской литературы, дошедших до нас, имеет анонимный характер (анонимность вообще свойственна всем архаичным литературам). Но несомненным фактом является то, что эти произведения имеют отношение к профессиональной литературе, даже если они представляют собой фиксацию устной традиции. Отсутствие всяких указаний на создателей произведений свидетельствует лишь о том, что проблема авторства иначе воспринималась древним сознанием в сравнении с современностью. Точнее, проблемы индивидуального авторства не существовало, как и проблемы плагиата (заимствование являлось школой ученичества и тем, что цементировало традицию). Только одна категория текстов, излюбленная в древнем Египте, — поучения, дидактическая литература — содержит указания на творцов. Но и здесь не совсем ясно, действительно ли то или иное имя, сохранившееся в поучении, является именем его создателя, или это имя вельможи, заказавшего поучение, или имя писца, его переписавшего. Сословие писцов очень почиталось в Египте, и, возможно, именно из него выходили в первую очередь художники-творцы. Так или иначе, но египтяне высоко ценили создателей своей литературы. Об этом красноречиво свидетельствует знаменитый папирус Британского музея Честер-Битти IV, получивший условное название “Прославление писцов” (большинство египетских папирусов не имело или не сохранило названия и имеет обозначения, данные исследователями). Неизвестный писец, неведомый поэт конца II тыс. до н. э. утверждает такую знакомую для европейского читателя мысль: достойные, значительные произведения искусства, мудрые поучения прочнее, чем пирамиды из бронзы, крепче, чем памятники из бронзы:

*Мудрые писцы*

*Времен преемников самих богов,  
Предрекавшие будущее,  
Их имена сохранились навеки  
Они ушли, завершив свое время,  
Позабыты все их близкие.*

*Они не строили себе пирамид из меди  
И надгробий из бронзы,  
Не оставили после себя наследников,  
Детей, сохранивших их имена,  
Но они оставили свое наследство в писаниях,  
В поучениях, сделанных ими.*

*...Книга лучше расписного надгробья  
И прочной стены  
Написанное в книге возводит дома  
и пирамиды в сердцах тех,  
Кто повторяет имена писцов,*

*Чтобы на устах была истина.*

*(Перевод А. Ахматовой)*

Слово — лучший залог бессмертия, оно сохраняет память об ушедших лучше, чем любой надгробный памятник. Таким образом, один из основных лейтмотивов мировой поэзии — мотив “нерукотворного памятника” впервые прозвучал именно на берегах Нила во II тыс. до н. э., а уже потом явился и знаменитый “Памятник” Горация (“Создал памятник я, бронзы литой прочней, // Царственных пирамид выше поднявшийся” — *перевод С. Шервинского*), и многочисленные подражания ему, вплоть до знаменитого пушкинского: “Я памятник себе воздвиг нерукотворный...”

Египетская литература представлена самыми разнообразными жанрами как сакрального, религиозного, культового характера, так и светскими. Это гимны различным богам, надписи исторического характера, сказки, мифологические повествования, философские поэмы, произведения, описывающие реальные события и напоминающие реалистическую новеллу. Но какой бы секулярный характер ни носили многие произведения, вся литература целиком проникнута религиозным мироощущением, что является типичным для древних этапов развития культуры: культура вообще, и литература в частности, возникает и развивается в лоне религиозного мироощущения. Поэтому, как и для других древних литератур (шумерской, вавилонской, греческой, римской), основой для египетской литературы явилась мифология — символическая модель мира, выраженная в конкретно-чувственных образах, система запретов и разрешений, свойственных той или иной культуре.

### **ОСОБЕННОСТИ ЕГИПЕТСКОЙ МИФОЛОГИИ**

Египетская мифология начала складываться предположительно в VI-V тыс. до н. э. (дописьменный период) и прошла очень долгий путь развития. Он отмечен динамичностью и незаконченностью процесса создания единого пантеона (от греч. “все боги”), наслоением и отождествлением функций богов более позднего происхождения с функциями более ранних, наличием многочисленных версий одних и тех же сюжетов, а также реликтами общинных культов, когда в том или ином городе или регионе почитали своих богов, своего верховного бога-покровителя. Так, в древнем городе Иуну (Гелиополь) почитали Эннеаду (Девятерицу) богов во главе с богом Ра, в Мемфисе — мемфисскую Триаду во главе с богом Пта, на острове Элефантина бога Хнума, в Коптосе (Верхний Египет) — бога плодородия Мина. Культы влияли друг на друга (так, как предполагают, гелиопольская Эннеада развилась из мемфисской Триады), образы многих богов отождествлялись. Например, Амон, бог солнца, который почитался в столице Египта в эпоху Нового царства — Фивах (в фиванскую триаду входили также его супруга Мут — богиня неба и его сын Хонсу бог луны), присваивал имя Ра и становился Амоном-Ра, при этом второе имя освящало первое своей древностью и авторитетом.

Богом, который дал имя всему Египту, был Пта (или Птах)<sup>3</sup> создатель всего сущего, бог-демиург, покровитель кузнецов и скульпторов. Кроме него, в мемфисскую триаду входили его жена Сехмет (богиня войны) и их сын Нефертум, который символизировал силу рождения и произрастания (так называемое вегетативное божество) и изображался в виде человека с цветком лотоса на голове. Самого же Пта представляли в виде человека с обритой головой, закутанного в погребальные пелены, ибо он был связан с важнейшим для египтян культом — культом мертвых.

Одним из наиболее почитаемых в Египте богов-демиургов был Хнум, создатель мира и людей, которых он вылепил из глины на гончарном круге (элефантинский миф творения акцентирует грубую физическую работу божества при сотворении мира). Хнума изображали в виде человека с головой барана, как и фиванского Амона (черты зооморфизма очень

свойственны египетской мифологии и свидетельствуют о ее архаичности).

Как и бог Хнум, знаменитый бог солнца Ра, глава гелиопольской Эннеады, считался сыном первородного Океана Нуна, из которого родился весь мир. Представление о происхождении мира из первородной бездны, водной стихии является типологически близким шумерской мифологии (Намму) и греческой (Хаос), а также особым образом трансформируется в Библии (из бездны Господь творит мир, упорядочивая хаос<sup>4</sup>). Впоследствии Ра был отождествлен с демиургом Атумом (одна из ипостасей Пта) и стал Ра-Атумом. Согласно разным версиям мифа, Ра появился: 1) из цветка лотоса на холме, который поднялся из первобытного хаоса — Нуна; 2) из космического яйца, снесенного на холме птицей “Великий Гоготун”; 3) из огненного острова, который поднялся из всемирного океана и дал Ра силы уничтожить тьму и установить порядок, основанный на справедливости. В виде рыжего кота (одно из наиболее почитаемых в Египте животных) Ра сражал чудовищного змея Апопа (вариация древнейшего в мифологии драконоборческого мотива). Чаще всего Ра изображался в виде человека с головой сокола и солнечным диском на голове. По представлениям египтян, днем Ра, освещая землю, плывет по небесному Нилу в своей барке Манджет, вечером пересаживается в барку Месектет и опускается в подземное царство, где, сражаясь с силами тьмы, плывет по подземному Нилу, а утром снова появляется на горизонте. Воплощением справедливости является дочь Ра Маат, которая стоит на носу его барки. Ра отдает распоряжения через бога божественного слова Ху и богиню мудрости Сиа, а бог-писец Тот записывает указы и скрепляет их печатью.

Ра, проглотив собственное семя, породил бога воздуха Шу и его жену Тефнут<sup>5</sup> (Око Ра). Их брак символизирует весенний расцвет природы. От них в свою очередь рождаются Геб (Земля) и Нут (Небо), которые тоже образуют брачную пару (архаичные мотивы брака между родными братьями и сестрами являются типичными для различных мифологических систем). Дети Нут являются звезды: каждый день она проглатывает их и вновь рождает (отражение в древнем сознании вечного круговорота звездного неба). Нут связана также с культом мертвых. Она поднимает мертвых на небо и охраняет их в гробницах. От брака Геба и Нут рождаются еще две брачные пары — Осирис и Исида, Сет и Нефтида, с которыми связано наибольшее количество сказаний в египетской мифологии. Особенно популярной была фигура Осириса.

Осирис (эллинизированная форма египетского имени Усир) последовательно унаследовал власть над миром и людьми от Ра, Шу и Геба. Он бог производительных сил природы, царь загробного мира. Царствуя над Египтом, он отучил людей от дикого образа жизни, от каннибализма, научил сеять злаки, возделывать виноградники, выпекать хлеб, изготавливать пиво и вино, добывать и обрабатывать медную и золотую руду. Он также научил людей врачебному искусству, строительству городов, основал культы богов. Таким образом, именно Осирису отводилась роль бога-цивилизатора или культурного героя (подобно Энки у шумеров, Прометею у греков).

С мифами об Осирисе связан типологически общий в мифологии и фольклоре разных народов мотив соперничества и борьбы двух братьев — злого и доброго, коварного и кроткого (библейские Каин и Авель), а также мотив борьбы богов, когда один с помощью хитрости и вероломства отбирает царский трон у другого (греческие Уран и Крон, Крон и Зевс). Брат Осириса Сет, желавший править вместо него, придумал способ погубить Осириса. После победоносного похода в Азию Осирис пригласил гостей на пир. Сет и его слуги заманили Осириса в приготовленный якобы в подарок ему роскошный саркофаг, запаяли крышку гроба и бросили его в воды Нила (согласно одной из версий, тело Осириса было разрезано на четырнадцать частей и разбросано по всему Египту). Исида находит тело Осириса, добывает его чудесным образом сохраненную жизненную силу и зачинает от умершего бога сына Гора (Хора), который должен стать мстителем за отца (еще один широко распространенный в мифологии мотив). Когда Гор вырос, он в схватке победил Сета, вырвал у него таинственное чудесное Око и дал проглотить отцу. Осирис воскрес, но оставил трон Гору и стал царем и

судьей в загробном мире.

Обычно Осириса изображали в виде человека с виноградной лозой в руке, тело окрашивали в зеленый цвет — цвет растительного мира, цвет жизни. Таким образом, культ Осириса — одна из первых вариаций культа умирающего и воскресающего бога, символизирующего вечную смену времен года и являющегося типичным для многих языческих религий (шумерский Думузи, вавилонский Таммуз, финикийский Адонис, греческий Дионис). Как и весь растительный мир, Осирис ежегодно умирает и возрождается, жизненная сила всегда сохраняется в нем, даже в мертвом. На дошедших изображениях (рельефах и барельефах) сквозь саркофаг Осириса вздымается дерево или сквозь мумию прорастают злаки.

В Абидосе, где, согласно преданию, Исида погребла Осириса, в начале первого весеннего месяца — тиби — праздновались мистерии Осириса, близкие по смыслу элевсинским мистериям в честь Деметры или Великим Дионисиям в Афинах. Женщины в одеждах Исиды и Нефтиды разыгрывали поиски, оплакивание и погребение умершего бога. Затем происходила схватка между Гором и Сетом, и Осирис воскресал, печаль сменялась ликованием. В дни мистерий происходили и коронации, в которых умерший фараон выступал в роли Осириса, а молодой — в роли Гора. Начиная с эпохи Среднего царства, каждый умерший египтянин отождествлялся с Осирисом, перед именем покойника в заупокойных текстах ставилось имя бога, что означало надежду на продолжение жизни и после смерти. Постепенно Осирис заменил более архаичного бога мертвых Анубиса (с головой шакала), который стал его помощником в подземном мире. С конца Нового царства Осирис все более связывается с Ра, сливается с ним, становится Ра-Осирисом и предстает на изображениях с солнечным диском на голове. По представлениям египтян, на плечах Осириса покоится вся Вселенная, а из пота его образуется Нил. В эллинистический период культ Осириса сливается с культом посвященного ему быка Аписа в едином синкретическом образе Сераписа. Как великая богиня-мать почиталась и Исида (Исет) — богиня плодородия, воды, ветра, символ женственности и семейной верности. Особенно самостоятельное значение культ Исиды приобретает в греко-римскую эпоху и влияет даже на становящуюся христианскую догматику и искусство: образ Богородицы с младенцем на руках, возможно, в качестве одного из прототипов имеет изображение Исиды с маленьким Гором. Статуэтки Исиды хранились в некоторых средневековых церквях.

Большое количество зооморфных черт, почитание священных животных, воплощение богов в животных образах характерная примета египетской мифологии. К числу самых популярных животных принадлежали бык (Апис, Мневис, Бухие, Бата) и корова (Нут, Хатор — богиня плодородия и любви, Исида), баран (Амон и Хнум), змея (Исида и Нефтида, богиня плодородия Рененутет), крокодил (Себек), кошка (Баэт — богиня радости и веселья), лев или львица (Тэфнут, Сехмет, Хатор и др.), шакал (Анубис), сокол (Гор). На примере египетского пантеона особенно заметен переход от зооморфизма к антропоморфизму и незавершенность процесса антропоморфизации пантеона.

### **ЛИТЕРАТУРА ДРЕВНЕГО ЦАРСТВА (III тыс. до н. э.)**

Литература Древнего царства представляет наиболее архаичный пласт египетской художественной традиции (III тыс. до н. э.) и тем более поражает своими высокими поэтическими качествами. Среди жанров, дошедших от этой эпохи, — религиозно-магические тексты, связанные с ритуалом, автобиографические надписи и поучения (афористика, дидактика).

Одним из древнейших памятников египетской литературы, известных исследователям, являются так называемые “Тексты пирамид”, которые были обнаружены в конце XIX в. выдающимся французским египтологом Г. Масперо (надписи на стенах внутренних помещений пирамид пяти фараонов V и VI династий, относящиеся примерно к XXV-XXIII вв. до н. э.).

“Тексты пирамид” — первый в мировой литературе сборник ритуально-магических текстов. Само их появление было связано с представлениями египтян о сущности человека и его загробном существовании. У многих народов был распространен обычай давать покойнику в последний путь еду, питье, предметы быта. Но только в египетской цивилизации отмечен обычай хоронить вместе с умершим особые тексты — произведения заупокойной литературы. Египтяне считали, что человек состоит не только из видимого физического тела, но и из нескольких невидимых духовных субстанций (КА, БА; последнее можно перевести примерно как “душа”). В земной жизни человека складывается определенное единство тела и духовных субстанций. Смерть нарушает это единство, и для вечной жизни в загробном мире необходимо его восстановить (особенно большую роль отводили субстанции КА, которая воплощала духовную сущность человека, являлась, по представлениям египтян, его незримым духовным двойником). Восстановить нарушенное единство можно было только при условии сохранения целостности физического тела, точным подобием которого являлась КА (отсюда идея бальзамирования и мумифицирования, строительства особых гробниц для умерших, пирамид для фараонов). В этом контексте особенную роль приобретало слово: оно должно было сопровождать покойника и обеспечивать ему бессмертие (“Тексты пирамид” читались специальными жрецами КА — жрецами поминальных служб).

Главный пафос “Текстов пирамид” заключен в страстном стремлении смертного достичь бессмертия, в них выражено извечное желание человека преодолеть смерть, заглянуть по ту сторону жизни, почувствовать надежду, прикоснуться к вечности:

*И летит он, летящий далеко,  
Он улетает от вас, о люди!  
На земле его нет, он на небе.  
Он пронзил небеса, словно цапля,  
Он лобзал небеса, словно сокол.  
Он вскочил к небесам саранчою.*

*(Перевод Д. Редера)*

Текст свидетельствует о высоком уровне поэтической организации: наличие анафор, смелых сравнений и метафор, сходство синтаксических конструкций, которые усиливают главную мысль, дают ее разные вариации (так называемый семантический и синтаксический параллелизм). Большинство фрагментов “Текстов пирамид” обращено к разным богам (особенно к богине неба Нут) и представляет собой начало жанра культового гимна. Слово, обращенное к богу, должно было обладать особой мощностью, особой силой воздействия. Именно поэтому такое большое значение приобретает ритм, художественная экспрессия, красочность, живописная наглядность образов, что превращает “Тексты пирамид” в шедевры древней поэзии:

#### **К богине**

*О ты, шагающая так широко,  
Сеющая смарагды, малахит и бирюзу,  
словно звезды,  
Когда цветешь ты, цветущему и я,  
Цветущему, подобно живому растению*

*(Перевод А. Ахматовой)*

Появление жанра автобиографической надписи также было связано с культом мертвых и с особым отношением к имени человека. Имя отражение духовной субстанции, своеобразный двойник человека. Поэтому на надгробной плите нужно было прежде всего увековечить имя

человека. Разумеется, в первую очередь это касалось богатых и знаменитых людей — фараонов, полководцев, вельмож. К многочисленным титулам, подаркам, наградам, которые перечислялись в надгробной надписи, постепенно стали прибавляться эпизоды жизни умершего, написанные от первого лица. Так возникает жанр художественной автобиографической надписи, часто обладающей высокими поэтическими достоинствами (такова, например, знаменитая автобиография военачальника Уни, который возглавлял войско фараона Пепи II в походе против азиатов, жителей песков, и вернулся с богатыми трофеями; текст имеет четкую строфическую структуру и организован с помощью анафорических повторов и параллелизмов).

Одним из наиболее почитаемых и любимых в Египте (и на всем древнем Ближнем Востоке) был жанр поучения, афористики, который отражал стремление древнего сознания к высокой интеллектуальной игре, тяготение к острому и меткому слову и одновременно содержал результаты глубоких философских раздумий, наблюдений над жизнью. Среди самых знаменитых поучений — “Пучение Птаххотепа”, которое дошло до нас в редакции Среднего царства, но было написано и широко известно еще в эпоху Древнего царства. “Пучение Птаххотепа” представляет собой 45 или 46 законченных моральных и философских сентенций в поэтической форме. Большая их часть начинается условным “Если ты...”, а первые несколько слов каждого из фрагментов окрашены в красный цвет (быть может, отсюда и начинается давняя история хорошо знакомой нам “красной строки”). При всей завершенности каждого из поучений (произведение напоминает сборник лирических миниатюр), они объединены единым стилем и образом мудрого философа-книжника и знатока жизни (типологически это очень близко библейским книгам Притчей царя Соломона и Экклесиаста; в целом же египетская афористическая традиция могла оказать как прямое, так и опосредованное влияние на становление и развитие соответствующей древнееврейской традиции).

“Пучение Птаххотепа” настраивает человека на необходимость поисков осмысленного, достойного человека существования, напоминает о ценности каждого мгновения жизни. Особое место в нем занимают размышления над тайнами творчества и искусства, над вечным стремлением художника найти единственное, самое точное, самое разумное слово:

*Ученостью зря не кичись!  
Не считай, что один ты всеведущ!  
Не только у мудрых —  
У неискушенных совета ищи.  
Искусство не знает предела.  
Разве может художник достигнув,  
    вершин мастерства?  
Как изумруд, скрыто под спудом  
    разумное слово.  
Находишь его между тем у рабыни,  
    что мелет зерно.*

*(Перевод В. Потаповой)*

Мысли о том, что подлинный художник учится у самой жизни, о бесконечности поиска в искусстве и о тайне слова до сих пор не утратили своей актуальности, как и многое другое в афористике Древнего царства и последующих этапов развития египетской литературной традиции.

## **ЛИТЕРАТУРА СРЕДНЕГО ЦАРСТВА (XXII-XVI вв. до н. э.)**

Следующий период развития египетской литературы вошел в историю как классический



(как и язык этого времени). Разнообразные по жанру памятники литературы Среднего царства стали образцовыми для эпохи Нового царства, оказали большое влияние на мировую традицию. Этот взлет литературы частично, вероятно, был результатом духовного переосмысления кризиса, в котором оказалась египетская держава в начале II тыс. до н. э. (многочисленные войны, не только внешние, но и внутренние, привели к смуте, упадку единого центра и власти фараонов, обострению социальных противоречий и брожению умов). Быть может, именно поэтому литература стремилась поставить очень глубокие философские вопросы и пыталась найти на них ответ, будила мысль, критическое отношение к действительности и одновременно искала слово утешения. Именно в это время египетская литература делает новые шаги навстречу точному отражению реалий жизни, быта людей.

Так, одним из самых известных памятников Среднего царства является “Рассказ Синухе” (ок. XX-XVIII вв. до н. э.) — вероятно, первое в мировой литературе произведение, в котором полно и детально нарисована картина подлинных событий, без всякого привнесения фантастических элементов (почти реалистическая новелла, но в ритмизованной форме). Повествование ведется от первого лица — от имени вельможи Синухе, который, спасаясь от последствий дворцового переворота после смерти фараона Аменемхета I, бежит из Египта в Сирию. Текст отмечен особой экспрессивностью и непосредственностью в передаче мгновенных и изменчивых человеческих чувств и ощущений: “Сердце мое смутилось, руки мои дрожали, трепет охватил все тело... Жажда напала на меня, овладела мною жажда, задыхался я, горло мое пылало, и я подумал: “Это вкус смерти” (*перевод М. Коростовцева*).

Знаменитый папирус “Сказка потерпевшего кораблекрушение” (XX-XVII вв. до н. э.) положил начало авантюрному, приключенческому жанру в мировой литературе. Это первая робинзонада — рассказ от первого лица о приключениях героя, выброшенного после кораблекрушения на необитаемый остров, где он встречается с огромным фантастическим змеем: “Длина его — тридцать локтей. Борода его — больше двух локтей. Чешуя его — из золота, брови его — из лазурита” (*перевод М. Коростовцева*). Змей рассказывает потерпевшему кораблекрушение удивительную историю острова, на котором жило множество змей, погибших от упавшего с неба огня, в результате чего он остался единственным хранителем острова (возможно, отзвуки архаичных представлений о том, что первоначально миром правили змеи). Кроме того, змей предрекает главному герою вознаграждение за все перенесенные невзгоды и испытания быстрое возвращение домой, что и осуществляется в дальнейшем.

От Среднего царства дошел также цикл сказок, условно названный “Сказки папируса Весткар”. Они объединены общей рамкой: фараон IV династии Хуфу (Хеопс) скучает и просит своих сыновей рассказывать ему по очереди сказки (впервые зафиксирован композиционный прием, который потом будет широко представлен в мировой литературе — в индийской “Панчатантре”, арабской “Тысяче и одной ночи”, в “Декамероне” Боккаччо, “Тептамероне” Маргариты Наваррской и т. д.). Сказки отличаются разнообразием сюжетов, в которых развлекательные фантастические элементы, чудесные превращения сочетаются с поучениями морально-философского характера (так, сказка царевича Хафра сурово осуждает семейную измену и представляет едва ли не первый сюжет с роковым “треугольником”). Обращает на себя внимание чудо, описанное в сказке царевича Бауфра, когда по заклинанию жреца-чтеца Джаджаеманха одна половинка воды в озере поднимается и ложится на другую, обнажая дно, где лежит подвеска, оброненная красавицей (это чудо вызывает ассоциации со знаменитыми библейскими чудесами, связанными с водой, — при переходе через Красное море, реку Иордан и т. д.). Очень живописные по стилю, “Сказки папируса Весткар” донесли до сегодняшнего читателя живой разговорный язык своего времени.

Традиция ритуально-магических “Текстов пирамид” была продолжена в эпоху Среднего царства в гимнах разным богам. Гимн — один из древнейших жанров в мировой литературе, который сочетает элементы эпические и лирические, строится на мифологической основе,

припоминает (или прямо содержит в себе) известные мифологические сюжеты и в то же время передает чувства и размышления некоего коллективного “я”, обращающегося со своим словом к богу. Для древнего сознания гимны не являлись собственно художественными произведениями (их назначение было сугубо ритуальным), но уже сама по себе цель, которой они служили, — достичь слуха богов — требовала от них и особого “языка богов”, особой поэтической суггестии, ритмичности, метафоричности. Особенными художественными качествами отличается большой по размеру “Гимн Хапи” — богу Нила (по представлениям египтян, Хапи двуполоый бог разлива, который родился в таинственной пещере в районе первого нильского порога; в самые архаичные времена Хапи приносились и человеческие жертвы). Гимн очень ярко передает отношение египтян к великой реке-кормилице. Современному читателю близко выраженное в нем чувство восхищения природой, ее чудесной силой, ее великими тайнами:

*Слава тебе, Хапи!  
Ты пришел в эту землю,  
Явился, чтоб оживить Египет  
Бег его таится, подобно мраку  
Среди дня, когда слуги его  
          воздают хвалу ему.  
Он орошает поля, созданные Ра,  
Чтобы дать жизнь каждой козе;  
Он поит и пустыню и сушь, —  
Ведь это его роса спадает с неба;  
Он любит землю,  
Он правит Непра,  
Он дарует процветание ремеслам Пта.*

*(Перевод А. Ахматовой)*

В эпоху Среднего царства рождаются также литературные произведения, которые ставят очень сложные философские вопросы, дают подчас парадоксальный взгляд на бытие, вступая в противоречие со взглядом официально-религиозным. В первую очередь это “Песнь арфиста” и “Беседа разочарованного со своей душой”

“Песнь арфиста” состоит из пятнадцати текстов, которые не имеют единого сюжета и представляют собой лирические фрагменты, но связанные единым настроением, философскими раздумьями о смысле жизни и смерти, о предназначении человека. Эта лирическая философская поэма поражает соединением пессимизма, ощущения трагичности и хрупкости бытия и прославления каждого его мгновения (в этом, как и в других отдельных мотивах, можно увидеть яркие подчас почти дословные — переключки с “Эпосом о Гильгамеше” и библейским Экклезиастом). Один из главных лейтмотивов “Песни арфиста”, который затем станет таким знаменитым в поэзии, — мотив бренности, тщетности, суетности человеческого бытия (“все суета сует”, как будет впоследствии сказано в Книге Экклезиаста). Рушатся пирамиды, даже богов настигает смерть<sup>6</sup> (“Боги, бывшие некогда, // Покоятся в своих пирамидах” — *перевод А. Ахматовой*). Нет ничего вечного под солнцем. Но главной загадкой остается то, что открывается человеку по ту сторону его земного бытия (не об этом ли будет размышлять в своем знаменитом монологе “Быть или не быть?” шекспировский Гамлет?):

*Никто еще не приходил оттуда,  
Чтобы рассказать, что там,  
Чтоб поведать, чего им нужно,  
И наши сердца успокоить,*

*Пока мы сами не достигнем места,  
Куда они удалились.*

*(Перевод А. Ахматовой)*

Но утверждением этой страшной для человека тьмы неизвестности не ограничивается “Песнь арфиста” Быть может, только на фоне этой бездны и ощущения краткости жизни нам дано по-настоящему осмыслить и оценить красоту каждого ее мгновения:

*А потому утешь свое сердце.  
Пусть твое сердце забудет  
О приготовленьях к твоему просветленью.  
Следуй желаньям сердца,  
Пока ты существуешь.  
Надуши свою голову миррой,  
Облачись в лучшие ткани.  
...Видишь, никто не взял с собой  
своего достоянья.  
Видишь, никто из ушедших  
не вернулся обратно.*

*(Перевод А. Ахматовой)*

“Беседа разочарованного со своей душой” имеет форму поэтического философского диалога. Окончательно разочаровавшийся в жизни человек хочет покончить с собой и приводит доказательства необходимости своего решения, но против этого возражает его собственная душа, которая становится самостоятельным героем произведения. Слушая жалобы разочарованного, “душа” говорит о ценности жизни, о том, что стоит жить вопреки всему (многие строки варьируют мысли “Песни арфиста”). Но финал поэмы остается открытым: неизвестно, удалось ли “душе” переубедить разочарованного. В жалобах же разочарованного предстает картина тревожного и смутного времени: распадение всех и всяческих связей, упадок нравственности, победоносное шествие зла (ярко звучат и социальные ноты):

*Кому мне открыться сегодня?  
Братья бесчестны,  
Друзья охладели.  
Кому мне открыться сегодня?  
Алчны сердца,  
На чужое зарится каждый.  
...Кому мне открыться сегодня?  
Бремя беды на плечах,  
И нет задушевного друга.  
Кому мне открыться сегодня?  
Зло наводнило землю,  
Нет ему ни конца, ни края.*

*(Перевод В. Потаповой)*

В поэме не случайно видят настроения и мотивы, созвучные Книге Иова и Экклесиасту. Как и “Песнь арфиста”, “Беседа разочарованного со своей душой” свидетельствует о глубине духовной жизни древнего Египта, ставит вопросы, которые являются актуальными и для нашего современника.

## ЛИТЕРАТУРА НОВОГО ЦАРСТВА (XVI-VIII вв. до н. э.)

Эпоха Среднего царства вновь завершилась смутой, которая была связана с нашествием гиксосов (азиатских племен не совсем выясненного происхождения) в дельту Нила. Почти на два столетия страна приходит в упадок, но в первой половине XVI в. до н. э. египетский фараон Яхмос I изгоняет гиксосов. После этого наступает новый расцвет Египта, который превращается в самую мощную и воинственную империю на Ближнем Востоке. Именно в это время новой общеегипетской столицей становится город Фивы и происходит возвышение фиванского бога Амона: он постепенно занимает главенствующее место в египетском пантеоне и начинает именоваться Амон-Ра. К середине XIV столетия относится одно из самых знаменательных явлений в египетской и всей средиземноморской культуре монотеистическая реформа фараона Аменхотепа IV (Эхнатона), которая, несмотря на содержащиеся в ней языческие пережитки (например, наличие изобразимой формы божества), возможно, косвенно повлияла на становление этического монотеизма Моисея в древнееврейской культуре<sup>7</sup> (события, связанные с Исходом евреев из египетского рабства, датируются XIII в. до н. э.) — Эхнатон вводит культ единого бога Атона, символом которого был солнечный диск, и акцентирует в новом боге животворящую силу любви (от этих времен дошел большой и красочный “Гимн Атону”, многие места из которого перекликаются с текстами библейских псалмов). Но после смерти Эхнатона каста жрецов возобновила старый культ Амона, которому были приписаны многие гуманные черты Атона.

В эпоху Нового царства получила дальнейшее развитие традиция ритуально-магической поэзии и была составлена “Книга мертвых” — самое выдающееся и большое по объему произведение египетской религиозной литературы. Заупокойные тексты “Книги мертвых” были предназначены для обеспечения бессмертия уже не только фараону, как в “Текстах пирамид”, но и любому человеку. Особенно знаменита 125-я глава книги, в которой изображен загробный суд Осириса и так называемая психостасия: взвешивание на весах, уравновешенных Маат (Истиной), души умершего. Душа человека чистого получала вечную жизнь и отправлялась на поля блаженных (Иару), напоминающие Елисейские поля (Элизиум) в греческой мифологии, душа же грешника окончательно погибала в страшных муках. Таким образом, впервые в истории культуры была сформулирована идея загробного воздаяния в зависимости от поведения человека на земле. И среди тех оправдательных слов, которые обязана была произнести душа человека согласно 125-й главе “Книги мертвых”, много таких, которые близки современному человеку и частично перекликаются с библейскими заповедями: “Я не поднимал руку на слабого”; “Я не убивал”; “Я не приказывал убивать”; “Я никому не приносил страданий” и т. д.

Именно в эпоху Нового царства мифологические сюжеты становятся основой многих сказок и мифологических поэм (особенно популярны сюжеты об Осирисе и Исиде, о конфликте между Осирисом и Сетом и мести Гора за отца). Одновременно создаются и сказки не мифологического (или не явно мифологического) содержания, но в их подтексте так или иначе высвечивается, варьируется основной мифологический сюжет, связанный с Осирисом: преодоление смерти и воскресение к новой жизни, а также мотив соперничества двух братьев (близнецный миф).

Так, одним из самых знаменитых произведений египетской литературы эпохи Нового царства является сказка “Два брата”, с которой началось изучение египетской художественной словесности. Эта сказка впервые зафиксировала известный сюжетный архетип, связанный с клеветой влюбленной и отвергнутой женщины на целомудренного юношу (сюжет о Федре и Ипполите в греческой мифологии, библейский сюжет об Иосифе и жене Потифара; действие библейской истории происходит именно в Египте, и поэтому можно предположить косвенное воздействие египетской сказки на самостоятельную древнееврейскую разработку известного сюжета).

В центре же сказки — череда символических смертей и рождений, которые, подобно Осирису, переживает главный герой Бата. Имена братьев — Бата и Анупу — совершенно не случайны и указывают на еще одну мифологическую основу сказки. В главном городе 17-го египетского нома Каса (греческий Кинополь) издревле почитался бог Бата, изображавшийся в виде быка (бык был и священным животным Осириса). Имя героя дословно означает по-египетски “душа хлеба”, и культ его — распространеннейший в Египте культ плодородия. Но в виде зерна изображался и Осирис: его символизировали злаки, прорастающие сквозь мумию (на египетских изображениях); ко времени мистерий Осириса глиняная форма в виде его тела засеивалась злаками, которые давали зеленые всходы, и т. д. Таким образом, символика природного цикла, рождения, смерти и нового рождения заключена уже в имени Баты. Город Каса был также центром почитания Анубиса — древнего шакальевого бога, который был сначала хозяином подземного царства, но позже стал помощником Осириса. Инпу (Анупу — греч. Анубис) играл особую роль в мистериях Осириса: вместе с Исидой он искал его тело, охранял его от врагов, присутствовал вместе с Тотом на суде Осириса. По представлениям египтян, именно Анубис готовил тело покойного к бальзамированию и мумифицированию и с помощью особых магических жестов превращал мумию в “ах” (“просветленный”, “блаженный”), после чего покойник и получал возможность воскреснуть. В сказке “Два брата” именно Анупу помогает воскреснуть младшему брату.

Сюжет сказки очень интересен и полон чудесных метаморфоз. Два брата жили душа в душу, и младший во всем помогал старшему и почитал его как отца. Но однажды жена старшего, соблазнившись красотой Баты, предложила ему свою любовь. Юноша страшно возмущен: “Как же это? Ведь ты мне вместо матери, а твой муж вместо отца... Что за мерзость ты мне сказала! Не повторяй ее мне никогда, и я не скажу никому...” (*перевод М. Коростовцева*). Но оскорбленная и напуганная женщина имитирует совершенное над ней насилие. Разъяренный старший брат подкарауливает младшего за воротами хлева с ножом в руках. Животные, язык которых понимает Бата, предупреждают его о грозящей опасности. Он бросается бежать, вдогонку за ним мчится Анупу. Бата призывает на помощь Ра-Хорахти, и тот пролагает между братьями воды, кишасшие крокодилами. Стоя на другом берегу, младший брат открывает истину старшему. Горько укоряя брата за недоверие к нему, Бата оскоряет себя у него на глазах. Одновременно он открывает Анупу тайну своей жизни (его сердце в цветке на вершине кедра) и просит прийти ему на помощь в трудную минуту.

После этого Бата отправляется в скитания в долину Кедр (своими кедами славилась территория древнего Ливана; возможно, туда же отправится в поход в священный кедровый лес шумеро-аккадский Гильгамеш со своим верным Энкиду). А раскаивающийся старший брат возвращается домой и жестоко наказывает коварную и неверную жену: “а старший брат отправился в дом свой, схватившись руками за голову и осыпав себя пылью. И достиг он дома своего, и убил жену, и бросил ее собакам, и сел оплакивать брата своего меньшого” (*перевод М. Коростовцева*).

Между тем младший брат продолжал жить в долине Кедр, охотясь на дичь и ночуя под кедром, на верхушку цветка которого он положил свое сердце. Затем он построил в долине прекрасный дворец. Однажды встретившаяся ему Девятирица (Девятка богов Гелиополя, часто фигурирующая в египетских текстах как единое существо) сообщает Бате о смерти виновницы его изгнания. По заданию Ра-Хорахти бог Хнум, покровитель гончарного искусства и бог-демиург, сотворил для Баты прекрасную жену: “Телом и лицом была она прекраснее всех женщин во всей стране. Семя всех богов пребывало в ней” (*перевод М. Коростовцева*). Простодушный и любящий Бата открывает красавице жене тайну своей жизни и смерти — тайну сердца, хранящегося на кедре. Однако в жену Баты страстно влюбился фараон (море примчало к египетскому берегу прядь волос красавицы, а там в это время портомои мыли одежды фараона; запах от прилипшей пряди волос пропитывает одежды фараона, и он не может

успокоиться, пока не находит красавицу). Коварная жена открывает фараону секрет жизни Баты (также широко распространенный фольклорный и мифологический мотив). Кедр срублен, и Бата умирает. Но на помощь Бате спешит Анупу и помогает ему ожить. Бата превращается в огромного прекрасного быка и с Анупу на спине мчится во владения фараона. Фараон обрадован чудесному подарку в виде быка. Однако Бата открывает красавице, кто он такой, и она просит у фараона выполнить ее просьбу — дать отведать ей печень быка. Бык заколот, но из двух капель его крови выросли два чудесных дерева. Красавица повелела срубить персей, но при этом отлетевшая щепочка попала ей в рот, и она понесла. Так вновь родился на свет славный Бата. Сказка в изобилии демонстрирует сюжетные архетипы, которые будут затем широко представлены в мировом сказочном фольклоре.

Сказка “Правда и Кривда” впервые выявляет в аллегорических образах вечное противостояние правды и лжи (слова мужского рода в египетском языке). Кривда, завидуя брату, просит Девятирицу ослепить Правду и поставить его привратником у своего дома (боги ведут себя в этой сказке с особенной немотивированной жестокостью). Но от женщины, которая полюбила ослепленного брата, родился мальчик, ставший мстителем за отца, за Правду (мотив схватки между Сетом и Гором).

“Сказка об обреченном царевице” впервые зафиксировала широко распространенный мифологический мотив невозможности избежать предписанного рока, перехитрить судьбу (одной из самых известных версий этого сюжета является греческий миф об Эдипе). В египетской сказке царевице предсказано, что он умрет от крокодила, от змеи или от собаки. И пока человек стремится избежать одной беды, его настигает другая. Так или иначе, но жестокая судьба исполняется. Сказка, как и философские диалоги, заставляет задуматься над непредсказуемыми поворотами человеческой жизни, над прихотями судьбы.

В эпоху Нового царства рождается — и также впервые в мировой литературе — светская любовная лирика, связанная не с ритуалом (как в шумерской культуре), а с выявлением чувств индивидуального человека, постижением его духовного мира, лирика, выполняющая в первую очередь эстетическую функцию. В любовной лирике Нового царства отчетливо выделяются две главные линии: стихи, стилизованные под народную песню (чаще всего от имени юноши или девушки), и стихи утонченные, “салонные”, филигранно обработанные, насыщенные сложными метафорами, рассчитанные на подготовленного читателя. Первый тип представляет, например, цикл, условно названный “У реки” Река выступает в нем как символ разлуки, преграды в любви, но они лишь укрепляют любовь:

*Сестра — на другом берегу.  
Преграждая дорогу любви,  
Протекает река между нами.  
На припекле лежит крокодил.  
  
...Любовь укрепляет меня, —  
Как от воды заклинанье,  
Пропетое девой.  
Я вижу ее приближенье — и руки простер.*

*(Перевод В. Потаповой)*

В этом цикле впервые появляются мотивы, которые станут затем традиционными для восточной поэзии: желание влюбленного быть рядом с любимой так сильно, что он готов превратиться в рабыню, в стиральщика ее одежд, стать перстнем на ее руке:

*Быть бы мне черной рабыней,  
Мойщицей ног!*

*Мог бы я вволю  
Кожей твоей любоваться.*

*Рад бы стиральщиком стать я  
На один-единственный месяц:  
Платья твои отмывать  
От бальзама и мирры душистой.*

*Быть бы мне перстнем с печатью  
на пальце твоём!*

*Ты бы меня берегла,  
Как безделушку,  
Из тех, что жизнь услаждают.*

*(Перевод В. Потаповой)*

Другой “салонный” тип стихотворений представляет цикл “Деревья ее сада”, который можно рассматривать как маленькую лирическую драму, действие которой происходит в саду, где каждое дерево получает право голоса и рассказывает о любви юноши и девушки, своей хозяйки. Весь цикл проникнут тонкой иронией и усмешкой, так как каждое дерево стремится быть как можно более близким влюбленным, хочет показать свою особую роль в их любви. Так, гранатник говорит:

*Ряд ее зубов за образец  
Я избрал для зерен, а примером  
Для плодов — ее грудей округлость.  
Я листвою красуюсь круглый год.*

*Не успеет облететь мой цвет —  
На ветвях уже набухли почки.  
Дерево я первое в саду!  
Мало чести мне вторым считаться!*

*(Перевод В. Потаповой)*

Впервые именно в египетской лирике с большой поэтической силой выявляется мощь любви, которая несет и радость, и боль, впервые так тонко передается состояние души влюбленного:

*Раза в четыре быстрее колотится сердце,  
Когда о любви помышляю.  
Шагу ступить по-людски не дает,  
Торопливо на привязи скачет.*

*Ни тебе платье надеть,  
Ни тебе взять опахало,  
Ни глаза подвести.  
Ни душистой смолой умаститься!*

*(Перевод В. Потаповой)*

Очень часто в египетской любовной лирике используются параллелизмы, типичные фольклорные сравнения:

*Дикий гусь кричит  
Жалобно в силках.  
Бьюсь в плену любовном,  
Словно в западне.*

*(Перевод В. Потаповой)*

В то же время эта лирика поражает живописностью, богатством и разнообразием истинно восточных ярких красок, смелыми и необычными метафорами:

*Река — вино!  
Бог Пта — ее тростник,  
Растений водяных листья — богиня Сехмет,  
Бутоны их — богиня Иарит, бог Нефертум — цветок.  
Блистая красотой, ликует золотая,  
И на земле светло. Вдали Мемфис,  
Как чаша с померанцами, поставлен Рукою бога.*

*(Перевод В. Потаповой)*

Египетская любовная лирика существенно повлияла на соседние литературы. Так, это влияние ощутимо в стилистике и образности библейской Песни Песней (особенно наглядно оно проявляется в условном назывании влюбленных “брат” и “сестра”). Под воздействием египетской поэзии формируется и такой жанр античной лирики, как параклауситрон любовная песнь перед закрытой дверью возлюбленной. В параклауситроне дверь выступает как живое существо, к ней обращена мольба влюбленного (в римской литературе у Плавта, Катулла. Проперция; элементы параклауситрона есть и в Песни Песней). Впервые этот мотив встречается в египетской поэзии:

*Дверь! Ты судьба моя.  
Ты мой добрый дух.  
Там, внутри, для тебя зарежут быка,  
В жертву твоему могуществу, о дверь!  
На закланье принесут длиннорогого быка — тебе, дверь!  
Короткогого быка — тебе, замок!  
Жирного гуся — вам, петли!  
Жир — тебе, ключ!*

*(Перевод А. Ахматовой)*

Таким образом, египетская литература — одна из самых ярких и богатых литератур Средиземноморского региона. В ней впервые родились многие сюжеты и жанры, которые получили затем широкое распространение в мировой литературе. Не случайно известные немецкие египтологи Эрман и Ранке писали: “Наша цивилизация и цивилизация всей Европы связана с этим миром тысячами неразрывных уз”<sup>8</sup>. Продолжая эту мысль, французский исследователь К. Жак считает: “Древний Ближний Восток, и особенно Египет, — наши предки. Туда уходят наши духовные и интеллектуальные корни, там лежат истоки нашего сознания. ...И сквозь письма, статуи, священные символы просвечивает необычайная радость жизни и человеческого существования”<sup>9</sup>.





### **ОТКРЫТИЕ ИСЧЕЗНУВШЕЙ ЦИВИЛИЗАЦИИ**

Долгое время — на протяжении практически всего XIX столетия — египетская письменность и литература считались древнейшими в мире. Но по мере изучения клинописных памятников, дошедших до нас от эпохи ассирийского владычества в Междуречье (первая половина I тыс. до н. э.) и сосредоточенных в основном в библиотеке Ашшурбанапала, стало

ясно, что большинство ассирийских литературных текстов не являются самостоятельными (исключение — жанр царских хроник), а представляют собой переработку или прямое заимствование текстов вавилонских, а вавилонские сюжеты выходят к еще более древним — шумерским, условный возраст которых — четыре-пять тысячелетий. Новые и новые археологические находки подтвердили, что за известными ученому миру семитическими аккадскими (вавилонскими и ассирийскими) письменными памятниками стоят древнейшие на земле клинописные тексты на шумерском языке, столь уникальном и специфичном, что он не входит ни в одну известную нам языковую группу или семью. Очень хорошо о преемственной связи между древними семитическими культурами Двуречья и шумерской культурой (в свою очередь, все они, прямо или опосредованно, оказали значительное влияние на культуру древнееврейскую, на мир Библии) сказал великий немецкий писатель XX в. Томас Манн в своем романе-тетралогии “Иосиф и его братья”<sup>10</sup>: “Иосиф знал наизусть красивые вавилонские стихи из одной большой, запечатленной письмом поэмы...”. Так вот, мы знаем эти стихи и сказания; у нас есть таблицы с их текстами, найденные в Ниниве, во дворце Ашшурбанапала, царя вселенной, сына Ассархаддона, сына Синахериба, и иные из этих глиняных, серо-желтых скрижалей, покрытых затейливой клинописью, представляют собой первоисточник предания о великом потопе, игравшем и в личной жизни Иосифа такую важную роль. Но если говорить правду, то слово “первоисточник”, особенно его первая, наиболее яркая часть, выбрано не совсем точно; ведь поврежденные эти таблички являются копиями, которые всего за каких-нибудь шестьсот лет до нашей эры Ашшурбанапал владыка, весьма благорасположенный к письменности и к закреплению мыслей, “премудрый”, как выражались вавилоняне, и усердный собиратель богатств ума, — велел изготовить ученым рабам, а подлинник был на добрую тысячу лет старше...

Речь идет о шумерском сказании, в котором впервые рассказано о гибели мира в результате потопа и о единственном уцелевшем человеке, построившем судно — прообраз Ноева ковчега, — Зиусудре. Древнейшая мифология и литература стала истоком многих сюжетов в мировой литературе. Именно шумеры создали особую разновидность письма — клинопись, которая, эволюционируя и совершенствуясь, приспособляясь к новым языкам, служила народам Двуречья и Малой Азии вплоть до начала новой эры. Изучение же клинописных памятников стало основой возникновения особой науки — ассириологии, а затем и шумерологии. Шумерские клинописные таблички стали известны ученым практически одновременно с ассирийскими, однако в силу уникальности шумерского языка, невозможности сопоставления с родственными языками, расшифровывание этих табличек было чрезвычайно затруднено и требовало длительного времени (иногда от момента находки до момента публикации проходило несколько десятилетий). Постепенно, в 20-30-е годы XX в. шумерология становится самостоятельной дисциплиной. У истоков ее стояли выдающиеся ученые Франсуа Тюро-Данжен, Антон Даймел, Арно Пёбель, Эдвард Кьера. В Стамбульском музее, где хранится крупнейшее собрание клинописных текстов, Эдвард Кьера в 1923 г. тщательно скопировал 50 больших литературных произведений, обнаруженных при раскопках в древнем шумерском городе Ниппуре. Одновременно Кьера работает над первым словарем шумерских знаков. В том же 1923 г. А. Пёбель публикует фундаментальный труд по шумерской грамматике. С 1923 по 1927 гг. Кьера сделал великолепные копии 270 клинописных табличек. Этими копиями до сих пор пользуются шумерологи всего мира. Популярная книга Кьеры “Они писали на глине” (русский перевод появился в 1984 г., через пятьдесят лет после ее первого выхода в свет) впервые познакомила широкого читателя с достижениями шумерологии и с шумерской цивилизацией. Но уже в 1934 г. труды Кьеры после смерти учителя продолжил Сэмюэл Ной Крамер<sup>11</sup>, подготовивший к изданию два тома шумерских литературных текстов, над которыми работал Кьера.

Именно Крамеру суждено было сыграть самую важную роль в современной науке о

шумерах. И помогло ему в этом глубокое знание разных культур: он изучал гебраистику, египтологию, ассириологию и, наконец, всецело отдался изучению шумерской литературы. Крамером написано более 200 работ, из них 27 составляют монографии. Он впервые синтезировал представления о шумерской мифологии, заполнив благодаря своим открытиям многие лакуны (“Шумерская мифология”, 1956). Его книга “История начинается в Шумере” переведена на многие языки мира<sup>12</sup> и стала бестселлером. Понимающий как никто иной единство судеб мировой цивилизации, он не случайно завещал похоронить себя в древнейшем вавилонском и шумерском городе Ур, откуда, согласно библейской легенде, некогда отправился в путь в Землю Обетованную праотец еврейского народа Авраам.

Большой вклад в изучение клинописной литературы, в том числе и шумерской, внесли ученые ленинградской школы — академик В. В. Струве и И. М. Дьяконов, а также ученица последнего, целиком посвятившая себя изучению шумерских текстов, — В. К. Афанасьева (не случайно своим учителем она называет и С. Н. Крамера). Замечательные переводы В. К. Афанасьевой из шумерской поэзии помещены в антологии “Поэзия и проза Древнего Востока” и в русском издании книги Крамера “История начинается в Шумере”.

Так, благодаря усилиям и преемственной связи ученых разных стран, разных национальностей, перед нами все явственнее предстает одна из древнейших цивилизаций мира, которой столь многим обязана современная цивилизация и которая помогает нам понять истоки многих библейских образов и сюжетов. “Шумерская цивилизация,— пишет В. К. Афанасьева, — насколько мы можем судить в настоящее время,— единственная в своем роде: до нас дошло такое огромное количество письменных документов, как ни от какой другой древней культуры мира. Эти документы сообщают сведения буквально о всех сторонах жизни древних людей. Даже от египетской, значительно превзошедшей шумерскую по числу памятников изобразительного искусства, не сохранилось памятников письменности в таком объеме. Вот в чем они первые для нас, они — знак развития древнего общества в целом, представители раннего этапа человеческой культуры. И все, что они делали, они делали как бы в первый раз, а кое-что и действительно впервые”<sup>13</sup>.

“Черноголовый народ” — так называли себя шумеры — уже в конце IV тыс. до н. э. создал высокоразвитую цивилизацию, образовав первые города-государства в Междуречье. Шумеры осушили болотистую, но очень плодородную почву долины Тигра и Евфрата, создали первую искусственную ирригационную систему, научились бороться с губительными разливами Евфрата. Они придумали форму для кирпича: обожженная глина, смешанная с тростником, стала главным строительным материалом. Но, пожалуй, самым важным открытием шумерской цивилизации явилось клинописное письмо, и здесь также глина и тростник стали главными подручными средствами. На небольшие глиняные таблички (размером с книжную страницу и меньше) острой тростниковой палочкой по сырой глине наносились тысячи маленьких треугольных значков разнообразной формы (так же и с обратной стороны таблички), затем таблички высушивались на солнце. И поныне эти таблички поражают ювелирной тонкостью и изяществом исполнения. Так, квадратную табличку размером 23×23 см неведомый шумерский писец умудрился разделить на двенадцать столбцов и уместить на ней крошечными значками более 600 строк героической поэмы, которую Крамер условно назвал “Энмеркар и правитель Аратты” Остроугольные знаки, напоминающие непосвященному причудливые птичьи отпечатки, требовали особой подготовки и тренировки памяти, чтобы их прочесть: письмо было понятийно-слоговым, один и тот же знак (в общей сложности их было 300-400) имел множество значений в зависимости от контекста. Поэтому труд писца и чтеца требовал длительной подготовки и очень высокой квалификации. Не случайно на маленькой табличке, хранящейся в Эрмитаже в Петербурге и названной по первой строке “Труд писцов, собратьев моих...”, говорится:

*Мудрые люди, что средь нас живут,  
С тех пор как Энки<sup>14</sup> всему название дал,  
Столь искусной работы, как дело писца, что я избрал,  
Не могут назвать! Коль не умеешь петь,  
До середины песни, как до морского берега,  
Не добредешь! Так и дело писца!*

*(Перевод В. К. Афанасьевой)*

Здесь мы вновь слышим знакомый мотив “нерукотворного памятника”, сходный с тем, который прозвучал на берегах Нила во II тыс. до н. э. и дошел до нас на папирусе “Прославление писцов”. Вполне рукотворные шумерские таблички оказались более устойчивыми перед натиском времени и стихийных бедствий, нежели египетские папирусы: в огне пожаров глина только закалялась. Быть может, это и обусловило лучшую сохранность и в большем объеме клинописных памятников в сравнении с египетскими папирусами. Правда, таблички могли разбиваться, но тщательная, воистину ювелирная работа археологов возвращает их из небытия: их буквально склеивают по кусочкам. Иногда на поиски какого-нибудь отколовшегося уголка в музейных архивах уходят десятилетия, а будучи найденным, фрагмент может изменить понимание смысла всего текста. Хрупкая, непрочная глина запечатлела облик ушедшей, но не исчезнувшей культуры, и вновь слово оказалось тверже камня, бронзы, золота. Воистину, полны глубокого смысла ахматовские строки:

*Ржавеет золото и истлевает сталь,  
Крошится мрамор; к смерти все готово.  
Всего прочнее на земле печаль  
И долговечней — царственное слово.*

### **СПЕЦИФИКА ШУМЕРСКИХ ТЕКСТОВ И ПРИНЦИПЫ ИХ КЛАССИФИКАЦИИ**

На дошедших до нас шумерских табличках предстает история Шумера, и первые опыты дипломатии, войны и мира, и первые известные нам законы шумерского царя Ур-Намму, правившего около 2050 г. до н. э. то есть на 300 лет раньше знаменитого вавилонского законодателя Хаммурапи. Два обломка таблички с текстом законов “первого Моисея” хранящихся в Ниппурской коллекции Стамбульского музея под номером 3191, были прочитаны в 1952 г. С. Н. Крамером (восемь колонок текста по 45 разлинованных строк, из которых половина практически не читалась), и он же в 1983 г. после нового тщательного прочтения предположил, что законы составлены не самим Ур-Намму, а его сыном Шульги. Так или иначе, эти тексты (и другие найденные таблички со всевозможными договорами, завещаниями, судебными постановлениями) подтверждают, что закон и правосудие высоко ценились и уважались в повседневной жизни шумеров. Среди шумерских табличек и первые учебники и учебные пособия по разным отраслям знаний, и первые математические таблицы, и первая фармакопея (табличка с записью медицинских рецептов мазей, примочек и притираний, расшифрованная Крамером, датируется примерно 2300 г. до н. э. и удивляет полным отсутствием каких бы то ни было магических заклинаний). Но самое главное богатство, запечатленное на светло-коричневых табличках, — шумерские мифы, сказания, легенды, песни, басни, пословицы, поговорки, — словом, художественная литература, которая всегда полнее всего отражает и материальную культуру, и духовную жизнь общества. Впрочем, шумерское понятие художественной литературы не совпадало с современным: вероятно, они не относили сюда многие тексты ритуального, культового назначения, исторического или юридического характера. Но все мышление древних имело мифопоэтический характер, поэтому даже законы

Ур-Намму вписаны в поэму, начинающуюся с начала начал — с создания мира. Когда он был создан, когда была определена судьба Шумера и города Ура, верховные боги Ан и Энлиль назначили царем Ура бога луны Нанну<sup>15</sup>, а тот избрал своим земным наместником Ур-Намму, который ввел законы и установил справедливость.

Собственно шумерский период развития культуры и литературы древнего Двуречья охватывает около полутора тысяч лет — с середины

IV до конца III тыс. до н. э. В XXIV-XXII вв. до н. э. Шумер постепенно переходит под власть аккадских династий. Последний этап независимой истории Шумера правление III династии Ура и династии Исины (XXI в.). Это время, когда окончательно устанавливается развитое рабовладельческое государство, завершается кристаллизация пантеона, упорядочивается ритуал. Вскоре после этого Двуречье окончательно объединяется под властью Вавилона. Но это не означало подавления шумеров, уничтожения шумерской культуры: семиты-аккадцы жили бок о бок с шумерами еще в IV тыс. до н. э., и ко времени установления их гегемонии в Двуречье их собственная культура оказалась в значительной степени под влиянием шумерской. Происходила постепенная ассимиляция шумеров, слияние двух народов, принявших единый язык аккадский. Однако шумерский язык не был забыт: в ту пору, когда он был уже мертвым (начиная со II тыс. до н. э.), его изучали в школах, как латынь в средневековой Европе, на нем продолжали иногда создавать литературные произведения (как писали на той же латыни писатели Средневековья и Нового Времени).

Древнейшие из дошедших до нас шумерских текстов представляют собой исторические надписи, увековечивающие то или иное событие общегосударственного значения — строительство храма, канала и т. п. Постепенно очень короткие — в одну-две фразы — надписи становятся пространнее, в них включаются описания построенных сооружений, выигранных битв, взаимоотношений городов (таковы датируемые серединой III тыс. до н. э. надписи на “Стеле коршунов” Эаннатума, правителя Лагаша, или надпись на глиняном конусе другого лагашского царя Энметены, представляющая собой краткую историю взаимоотношений городов Лагаш и Умма). Типологически процесс формирования жанра исторической надписи (а затем и псевдоисторической, стилизованной под архаическую) сходен с процессом формирования жанра надгробной автобиографической надписи: краткая запись постепенно расширяется за счет вставных эпизодов, описаний заслуг и подвигов героя надписи (чаще всего повествование строится от первого лица). Стиль надписей становится все более образным и выразительным, часто используются повторы и параллелизмы, придающие надписи особую ритмичность. Некоторые из древних надписей с нашей, современной точки зрения представляют собой целые поэмы. Такова, например, знаменитая надпись лагашского царя Гудеа (XXII в. до н. э.), в которой он не только описывает строительство храмов и красоту их убранства, но и рассказывает о вещих снах, предшествовавших строительству того или иного храма и побудивших его к этому:

*В сновидении некий человек явился.*

*Велик он, как небо, как земля велик.*

*Корона бога на его голове,*

*Орел Анзуд на его руке,*

*Буря внизу, у его ног,*

*Справа и слева львы лежат.*

*Дом свой построить он приказал...*

*(Перевод В. К. Афанасьевой)*

Заметим, что мотив вещего сна и его толкования крайне важен и распространен в шумерской литературе и, возможно, предшествует пророческим снам и снотолкованиям в

библейских текстах: именно через сны Господь дает Откровение и подтверждает Обетование (знаменитый сон Иакова в Книге Бытия), вещим даром сновидения и снотолкования награждает любимцев (Иосиф, Даниил).

К числу памятников исторического характера относятся “История святилища Туммаль”, “Царский список” и “Перечни названий годов” (конец III тыс. до н. э.). “История святилища Туммаль” перечисляет имена правителей, строящих и перестраивавших храм Туммаль в Ниппуре и оставивших там свои надписи. Наряду с достоверно известными историкам и по другим свидетельствам шумерскими правителями Ур-Намму, Ибби-Суэном и другими, в “Истории святилища Туммаль” упоминаются цари Урука Гильгамеш и его сын Ур-Нунгаль, правители города Киш Энмебарагеси и его сын Агта, сражавшийся с Гильгамешем (это дало возможность ученым предположить, что легендарный царь Урука Гильгамеш — главный герой шумерских эпических сказаний вполне историческое лицо).

“Царский список” — список царей Шумера с перечислением исторических и легендарных сведений о них — интересен (помимо ценных сведений для понимания шумерской истории) содержащимися в нем идеей “вечной царственности” и первым упоминанием о всемирном потопе. Согласно “Царскому списку”, “вечная царственность” нам-лугаль — является некоей магической субстанцией, которая снизошла с небес и осеняет царей. Во время всемирного потопа нам-лугаль поднялась на небо, а после него вновь спустилась на землю. В связи с этим все династии шумерских царей делятся на “допотопные” и “послепотопные”.

“Перечни названий годов”, также составленные при III династии Ура, представляют собой древнейшую известную нам хронику или летопись, ибо каждый год в них назван по какому-либо особо примечательному событию, которое произошло в этом году. Хотя исторические надписи и произведения исторического характера обладали несомненными литературными достоинствами, сами шумеры не относили их к художественной литературе и не включали их в особый литературный канон.

Как оказалось, шумеры составляли на отдельных табличках особые списки, или каталоги (первые известные нам в мире!) литературных произведений, предназначенных для переписывания, особого запоминания и чтения профессиональными писцами и чтецами. Впервые такой каталог обнаружил С. Н. Крамер в Музее Пенсильванского университета: табличка 6,5 см в длину и 3,5 см в ширину, разделенная на два столбца, в которых уместились названия 62 памятников (шумеры обозначали литературные произведения по их первой строке или началу строки). “Не следует думать, — пишет Крамер, — что опознать в маленькой табличке из Университетского музея древнейший каталог было так уж просто и легко. Когда я впервые вынул эту табличку из ящика и начал ее изучать, я даже не подозревал, что это какая-то неизвестная поэма, и принялся переводить табличку так, как если бы передо мной был связный текст. По совести говоря, меня смущали необычайно короткие строки “стихов”, и я не мог понять, для чего писец разделил “поэму” на части черточками. Должен признаться, что мне никогда не пришло бы в голову, что это библиотечный каталог, если бы я не знал так хорошо начальные строки множества шумерских произведений: ведь я долгие годы собирал сохранившиеся литературные тексты Шумера, и это мне помогло. Читая и перечитывая фразы, записанные на маленькой табличке, я все больше поражался их сходству с первыми строками многих известных мне произведений. Последний шаг дался мне уже сравнительно легко. Я тщательно проверил мелькнувшую у меня догадку и убедился, что мой текст на самом деле был списком названий отдельных литературных произведений”<sup>16</sup>.

Впоследствии было обнаружено еще несколько подобных табличек-каталогов, самый древний из которых датируется временем III династии Ура (конец III тыс. до н. э.), а самый поздний — серединой I тыс. до н. э. когда шумерский язык уже давно вышел из живого употребления, но продолжали переписываться и изучаться шумерские памятники. Всего в найденных каталогах зафиксировано 87 литературных произведений, из которых ученым ранее

было известно 32<sup>17</sup>. До сих пор не совсем ясны принципы, по которым названия произведений записывались на одной табличке. Быть может, список просто отражал порядок расстановки табличек в “доме табличек” — одновременно школе и библиотеке (археологи обнаружили, что собрания табличек были и в обычных частных домах; это говорит о высоком уровне грамотности в Шумере: практически на каждый дом был свой “грамотей”, который овладел трудным искусством чтения клинописной таблички). И еще одно, по предположениям ученых, назначение, уже отмеченное выше, имели таблички-каталоги: они фиксировали произведения, входящие в круг исполнения профессиональных чтецов.

Шумерскую клинописную табличку невозможно было читать просто “с листа”, без предварительной подготовки, включающей момент дешифровки знаков (ведь многие из них понятны только с учетом общего контекста). Именно этим и обусловлено появление профессиональных чтецов-исполнителей посредников между поэтом и широкой аудиторией. Причем исполнительское искусство было невозможно без элемента импровизационности и даже требовало ее. Однако, импровизируя в деталях, исполнитель должен был быть верен каноническому сюжету и общим повторяющимся формулам. Эти повторы (их множество в любой древней литературе, но в шумерской в особенности), с одной стороны, играли роль вспомогательного средства при разучивании таблички, ее запоминании, с другой, — давали определенный психологический отдых слушателям и одновременно (свойство всякого ритмического повтора) воздействовали эмоционально, своеобразно гипнотизировали слушателей.

Шумерские сказители исполняли произведения обязательно под аккомпанемент какого-либо музыкального инструмента, что еще больше подчеркивало ритмичность текста и особую магию слова (практически во всех древних литературах слово и музыка неразделимы, выступают в органическом единстве). Несомненно также и то, что все дошедшие до нас шумерские тексты являются стихотворными, хотя до сих пор не совсем ясны принципы шумерского стихосложения (как и египетского). Поэтическая речь воспринималась в буквальном смысле как язык богов и требовала особой упорядоченности, в корне отличающей ее от обыденной речи (показательно, что авторство некоторых шумерских произведений прямо приписано тому или иному богу).

Сложным и не до конца проясненным остается также вопрос о шумерских принципах жанровой классификации произведений. Среди дошедших до нас текстов — мифологические и эпические сказания, гимны богам, погребальные плачи и плачи о народных бедствиях, свадебные песни, афористика и дидактика (поучения, басни и т. п.). Но у шумеров была своя терминология, не всегда понятная нам. Жанр произведения обязательно обозначался в последних строках (или строке) клинописной таблички: “О, Могучий Утес, Отец Энлиль! Хвалебная песнь тебе — вот что превыше всего!”<sup>18</sup>. В данном случае определение “хвалебная песнь” — “за-ми” вполне совпадает с нашим понятием “гимн”. Но как “за-ми” определяется и героическая песнь о деяниях Гильгамеша:

*О, Гильгамеш, верховный жрец Кулаба,  
Хороша хвалебная песнь тебе!*

Однако многие шумерские жанровые определения загадочны и неясны. Например:

*Эта песнь — “дургар” Инанны!  
Написана палочкой из тростника!*

Значение слова “дургар” до сих пор неясно, как и таинственное “каль-каль”: “Песнь “каль-каль” — о смерти Думузи”. Иногда классификационные обозначения связаны с характером музыкального сопровождения: “Сагарра — песня эта, под барабаны песня эта, — Инанне!” Или: “108 строк плача о Думузи и Инанне на свирели шем”. При этом в переводах

названия музыкальных инструментов передаются лишь условно, по аналогии с известными нашей цивилизации.

С точки зрения содержания и современных жанровых признаков шумерские литературные тексты могут быть разделены на четыре большие группы:

1. Мифологический эпос (космогонические, этиологические<sup>19</sup> сказания, сказания о деяниях богов);
2. Героический эпос (сказания о подвигах героев);
3. Лирические тексты;
4. Дидактическая и афористическая литература (тексты Эдуббы<sup>20</sup>).

Как это свойственно всем древним литературам, мифологические представления составляют важнейшую базу шумерской литературы, мифологические мотивы пронизывают ее насквозь, обуславливают практически все ее содержание. Именно шумерские клинописные тексты (при практическом отсутствии иных, неписанных источников, связанных с пластическими искусствами) позволяют ученым со значительной степенью полноты реконструировать одну из древнейших (наряду с египетской) известных нам мифологий, содержащую особенно много удивительных параллелей с библейскими текстами.

### **ОСОБЕННОСТИ ШУМЕРСКОЙ МИФОЛОГИИ. КОСМОГОНИЧЕСКИЕ И ЭТИОЛОГИЧЕСКИЕ СКАЗАНИЯ**

Шумеры были убеждены, что за каждым явлением окружающего их материального мира, за каждой частью мироздания стоят сверхъестественные и бессмертные антропоморфные существа, которых они обозначали словом “дингир” — “бог”, “божество”. В огромном шумерском пантеоне (более двухсот богов) то или иное божество связывалось не только с небесными светилами, не только со стихиями, но и с каждой рекой, равниной, с каждым городом, каналом, плотиной. Свои боги были у каждого из очень почитаемых шумерами орудий труда — мотыги, плуга, формы для производства кирпича. Разумные законы “ме” (слово, генетически связанное с глаголом “быть” и обозначающее, вероятно, суть, закономерность того или иного явления), раз и навсегда установленные богами, обеспечивают нормальное функционирование Вселенной. В религиозных представлениях шумеров много реликтов архаичных общинных культов (каждый город, каждое селение имели своего бога-покровителя). Однако представление о сложной иерархической структуре Вселенной, о самом процессе ее возникновения и устройстве земного бытия привело к формированию иерархически устроенного пантеона.

Как пишет Крамер, “шумерский пантеон представлял собой нечто вроде собрания под председательством верховного правителя”<sup>21</sup>. Вслед за верховным богом шумеры различали семь богов — “вершителей судеб” и пятьдесят “великих богов”. Кроме того, шумеры делили божества на творящие, созидательные и несозидательные. Первые играли особенно важную роль в шумерском пантеоне. Их было четыре — в соответствии с четырьмя основными элементами мироздания, в роли которых выступали небо, земля, воздух и мировой океан. Шумеры именовали Вселенную “ан-ки”, т. е. “небо-земля”. Это было нечто, первоначально возникшее как некое единое целое, а затем разделенное на землю, плоский диск, и небо — пустое пространство, опирающееся на твердую поверхность (возможно, из олова, которое называлось “небесным металлом”). Пространство между землей и небом заполнила субстанция “лиль” (“ветер”, “воздух”, “дуновение”, “дух”), нечто схожее с нашей атмосферой и живо вызывающее в нашей памяти многозначную метафору “руах Элохим” (и “ветер Божий”, и “дуновение Бога”, и “Дух Божий”) в библейских текстах. По шумерским представлениям, “ан-ки” со всех сторон окружена первозданным и бесконечным океаном.

Как же возникла Вселенная? Кто сотворил небо и землю и отделил их друг от друга?



Характерно, что до нас не дошли совершенно самостоятельные космогонические сказания, но все остальные поэмы о богах и героях, о возникновении того или иного установления на земле начинаются обязательно чем-то вроде заповки или зачина, говорящего о днях творения мира (чаще всего этот зачин не имеет прямого отношения к дальнейшему содержанию поэмы). Так, во вступлении к поэме “Тильгамеш, Энкиду и подземное царство” (или “Тильгамеш и дерево хулуппу”) говорится:

*Когда небеса от земли отделились, вот когда,  
Когда земля от небес отодвинулась, вот когда,  
Когда имя человекам установилось, вот когда,  
Когда Ан себе небо унес, вот когда,  
А Энлиль себе землю забрал, вот когда...*

Показательно, что рефрен “вот когда” указывает на описываемые события как на давно прошедшие и хорошо знакомые читателю (или слушателю).

В результате анализа подобных фрагментов профессор Крамер пришел к выводам, что, по представлениям шумеров, земля и небо были едины и что некоторые боги существовали и до разделения неба и земли. Расшифровав зачин поэмы о сотворении и освящении мотыги, он получил ответ на вопрос о том, кто разделил небо и землю:

*Владыка, дабы создать то, что полезно,  
Владыка, чьи решения непреложны.  
Энлиль, приносящий зерна полей с земли.  
Решил отделить небеса от земли,  
Решил отделить землю от небес.*

*(Перевод Ф. Л. Мендельсона)*

Однако по-прежнему оставался неясным вопрос, кто же сотворил небо и землю. Изучая таблички с перечнями шумерских богов (в основном, это были школьные таблички, хотя дошли и записи даров и жертвоприношений тому или иному богу), Крамер обнаружил, что богиня Намму, чье имя изображено пиктографическим значком, обозначающим первозданный океан, названа “матерью, породившей небо и землю”. Таким образом, стало понятным, что в представлении шумеров Вселенная явилась порождением первозданного океана, первородной бездны (это соотносится с египетским представлением о Нуне, из вод которого поднялся остров, породивший бога Ра; отчасти — с греческим Хаосом — зияющей бездной, а также с библейской бездной — “техом”, из которой Божественная воля создает упорядоченный мир).

Итак, вечно существующий первозданный океан (о его происхождении в шумерских текстах ничего не говорится), олицетворяющийся в первородном женском начале — Намму, породил землю и небо в их космическом единстве — “Тору Земли и Небес”. Затем, воссозданные уже в антропоморфном облике, бог неба Ан и богиня земли Ки породили бога воздуха Энлиля (само имя “Энлиль” в буквальном переводе означает “владыка-ветер”). Энлиль вступил в брак со своей матерью-землей (архаический мотив кровосмесительного космогонического брака типичен для многих древних мифологий: например, греческие Гея и Уран<sup>22</sup>), и этот брак положил начало дальнейшему устройству мира, рождению богов и людей, созданию цивилизации. Следует заметить, что в шумерской (как и в любой языческой) космогонии сотворение мира тесно связано с теогонией, с рождением новых богов, “ответственных” за тот или иной участок мироздания или атрибут цивилизации.

Важнейшими созидательными божествами в шумерском пантеоне были бог неба Ан, бог воздуха Энлиль, бог водяной бездны (Абзу) и он же бог мудрости Энки и богиня-мать Нинхурсаг. Их имена открывают традиционно списки шумерских богов. Есть основания

предполагать, что богиня Нинхурсаг, сыгравшая важную роль в сотворении живого и особенно человека и именуемая также Нинмах (“высокая госпожа”) — одна из ипостасей богини Ки (Земли) — супруги Ана и Энлиля. Она считалась прародительницей всех живых существ, богиней-матерью и носила также имя Нинту (“госпожа, давшая жизнь”). Известно, что многие правители Шумера считали себя вскормленными “непогрешимым молоком Нинхурсаг”. Однако Нинхурсаг была, скорее, пассивным рождающим началом. Роль же “архитекторов мира”, главных богов-демиургов принадлежала Энлилю и Энки.

Первоначально главой шумерского пантеона был бог неба Ан, главное святилище которого находилось в древнем городе Урук (долгое время этот город играл ведущую роль в общественной и политической жизни Шумера; перед самым началом второй мировой войны немецкая экспедиция, ведшая раскопки в Уруке, обнаружила сотни табличек, испещренных полупиктографическими значками, относящимися примерно к 3000 г. до н. э., т. е. к самому началу возникновения письменности; среди обнаруженных памятников — гимны богу Ану). Шумеры продолжали поклоняться Ану и в последующие тысячелетия, но постепенно его верховная роль в пантеоне переходит к Энлилю (этот процесс завершается к середине III тыс. до н. э.).

Главным центром почитания Энлиля был город Ниппур. В гимнах ниппурского канона Энлиль именуется “отцом богов”, “царем неба и земли”, “владыкой всех стран” Гимны Энлилю, очевидно, исполнялись при коронации царей, и цари утверждали, что они получили власть от самого Энлиля: именно он “называл имя царя”, “вручал ему скипетр”, “взирал на него благосклонным взглядом”.

Энлиль предстает как бог амбивалентный — и добрый, и злой одновременно, а точнее — ни добрый, ни злой, а блюдущий справедливость (“Он мудрец, в законах всеведущ!”). Вместе с тем он часто капризен и непредсказуемо жесток в своем желании уничтожить род людской или наслать на него бедствия (несомненно, образ его эволюционировал в шумерском сознании, как у греков — образ Зевса, первоначально также пытавшегося погубить людей). Однако именно Энлиль — источник процветания всего сущего:

*Без Энлиля, Могучего Утеса,  
Не выстроен город, не заложен поселок,  
Не выстроен хлев, не заложен загон,  
Вождь не возвышен, жрец не рожден.*

*Глубоководные рыбы в тростниковых зарослях икру не мечут.  
Небесные птицы на земле просторной не вьют гнезда,  
В небесах гроззовые тучи не раскрывают пасти.  
На ниве и в поле пестрый ячмень не колосится,  
В степи — краса ее — злаки и травы не зацветают,  
В садах деревья тяжелых плодов не рожают.*

В мифах об Энлиле впервые сформулирована концепция творящего слова, которая затем особенно четко будет выражена в библейских текстах: творение мира по слову Божию. Уже в шумерских поэмах и гимнах божественное слово наделено особой созидательной силой:

*Твое несравненное Слово! Могуче оно! Как небеса оно!  
Как туча оно!  
По Слову твоему ануннаки<sup>23</sup>-боги создают плодородие!*

Энлиль породил очень почитавшегося в Шумере (особенно в Уре) бога луны Нанну (или Сина). В свою очередь детьми Нанны явились бог солнца Уту и его божественная сестра, царица небес Инанна, богиня любви и плодородия, олицетворением которой была планета

Венера (центром почитания Инанны был город Урук, в котором чтили и бога Ана; в некоторых версиях мифов Инанна называется дочерью Ана).

До нас дошла поэма о рождении бога луны Нанны (Сина), которая очень ярко демонстрирует особенности шумерского представления о богах, о царстве мертвых и о своеобразном равновесии “верха” и “низа”. Эта поэма проливает свет на происхождение подземных богов и содержит одну из древнейших версий распространенного сюжета о спуске в царство мертвых, символическом умирании и воскрешении, — сюжета, многообразно представленного в шумерской мифологии и литературе и являющегося метафорой вечного круговорота природы: жизнь-смерть — жизнь. Поэма также зафиксировала — быть может, впервые распространенный в фольклоре и литературе мотив запрета и его нарушения.

Первая попытка восстановить содержание мифологической поэмы о рождении Нанны была предпринята С. Н. Крамером в его книге “Шумерская мифология” (1944), затем существенные пояснения внесены в 1946 г. Т. Якобсеном, а в 1952 г. во время раскопок в Ниппуре была найдена еще одна табличка с этим текстом, позволившая заполнить многие пробелы. Поэма рассказывает о том, как в давние времена, когда человек еще не был создан, в городе Ниппуре обитали только боги. Нунбаршегуну, мать богини Нинлиль, запрещает ей купаться в таинственных водах Потока Женского и Потока Княжьего, ибо там ее может увидеть Энлиль и завладеть ею силой:

*Светлы воды «Потока Женского», чисты его струи, но ты не купайся в них.*

*И на берег “Потока Княжьего”, Нинлиль, ты не ходи.*

*Ясноглазый, Повелитель остроокий — тебя его око узреет.*

*Утес Могуций, Отец Энлиль — тебя его око узреет.*

*Пастырь, судеб вершитель, остроокий — тебя его око узреет.*

*Он корень воздымет, тебя он обнимет,*

*Радость сердца, семя блаженства в утробу твою испустит, а потом покинет.*

Но Нинлиль ослушалась запрета, и все случилось так, как предсказывала Нунбаршегуну: Энлиль воспылал страстным желанием и овладел Нинлиль вопреки ее воле:

*Утес Могуций, Отец Энлиль остроокий — ее его око узрело.*

*Пастырь. Судеб вершитель, остроокий — ее его око узрело.*

*Владыка — с тобою да сблизжусь! — ей говорит, а она не желает*

*Энлиль — с тобою да сблизжусь! — ей говорит, а она не желает.*

Так был зачат сын Энлиля и Нинлиль — бог Син. Несмотря на то, что Энлиль — повелитель богов, остальные боги разгневаны его поступком. Возможно, их гнев продиктован также тем, что Нинлиль еще слишком молода. “Мое лоно мало, сближенья не знает, // Мои губы юны, целовать не умеют”, — говорит она Энлилю. Боги хватают Энлиля, когда он проходит через двор Киура — храма богини Нинлиль. По решению богов Энлиль должен отправиться в Кур — шумерский ад (понятие, во многом сходное с древнееврейским Шеолом и древнегреческим Аидом). За Энлилем решила последовать и Нинлиль, под сердцем носившая его ребенка. Обеспокоенный своей судьбой и в особенности судьбой своего еще не родившегося сына, который, вместо того, чтобы сиять в светлом мире, вынужден будет пребывать в темной его половине, Энлиль придумывает хитроумный план, чтобы они втроем — он, Нинлиль и Син — вышли из подземного мира. По дороге в подземный мир им встречаются три загадочных существа (вероятно, низшие божества): “привратник, хранитель засова” (страж адских врат), “человек подземной реки” и “перевозчик мертвых” (некая шумерская аналогия эллинского Харона, перевозившего души умерших через Ахеронт). Принимая поочередно облик этих трех существ (одна из первых известных нам “божественных метаморфоз”), Энлиль трижды

оплодотворяет Нинлиль, чтобы родились три подземных бога, которые заменят их и позволят им выйти на поверхность земли. Так рождаются три бога подземного царства — Нергал, Ниназу и еще один, чье имя не сохранилось в табличке.

Поэма носит ярко выраженный этиологический характер — объясняет происхождение бога Сина, а также богов подземного мира. Кроме того, в ней выражено весьма характерное для шумерского сознания представление о необходимости некоего гармонического равновесия между миром верхним и нижним, миром живых и мертвых (это находит подтверждение и в некоторых других текстах). Поэма наглядно демонстрирует антропоморфный характер шумерских богов: как и люди, они переживают неурядицы и невзгоды, обзаводятся семьями, выходят из трудных испытаний. Различие лишь в том, что они бессмертны (хотя по этому вопросу в текстах встречаются известные противоречия) и обладают сверхъестественными способностями. Сказание о рождении бога Сина заканчивается гимном Энлилю, дарящему мудрость и процветание, Энлилю, чье божественное слово нерушимо.

Если собственно космогонические мифы до нас не дошли (они являются частью этиологических сказаний), то мифы об устройстве земного бытия, о сотворении божеств, которым поручено следить за порядком на земле, о сотворении сельскохозяйственных орудий представлены очень обильно и составляют самую обширную часть шумерских мифологических сказаний. Некоторые из них связаны с деятельностью Энлиля. Так, в одном из сказаний Энлиль создает скотоводческих богов Эмеша (Лето) и Энтеа (Зиму), которые приносят на землю изобилие и плодородие:

*Энтеа приказывает овце родить ягненка,  
Корове и телке велит он дать много мяса и жира, он создает изобилие.  
Эмеш создал поля и деревья, сделал просторные стойла и пастбища,  
В полях он создал изобилие...*

Энлиль благословляет и освящает города, дарует им изобилие. Путешествие богов-покровителей того или иного города за милостью к Энлилю является распространенным мотивом шумерских мифологических сказаний. Так, в одном из них описывается путешествие из Ура в Ниппур бога луны Нанны, который приносит Энлилю богатые дары, а тот наделяет Ур богатством, окрестные реки, леса, поля — плодородием. В другом сказании бог Энки сотворяет город Эреду (поднимает его из морской пучины) и отправляется к Энлилю с просьбой освятить город.

Большинство этиологических преданий связано с деятельностью еще одного важного общешумерского бога, почитаемого не менее чем Энлиль, — бога подземных вод и мирового океана, а также бога мудрости Энки. Энки — сын первородной бездны (его жилище именуется Абзу “бездна”) и бога Ана, мощью своей равный Энлилю. Именно он практически воплощает в жизнь повеления Энлиля. Энки предстает как бог-цивилизатор, как культурный герой, и его деятельность во многом сходна с деяниями египетского Осириса или эллинского Прометея. С Энки шумеры связывали возникновение практически всех установлений цивилизации, культурных явлений (способом творения вновь выступает божественное слово или божественная воля). Главное святилище Энки находилось в городе Эреду (или Эредуг).

До нас дошла мифологическая поэма в 450 клинописных строк, которую ее первый издатель С. Н. Крамер условно назвал “Энки и мироздание”. Она открывается гимном в честь Энки, который затем сам берет слово и произносит хвалу себе:

*Я — праведное семя, быка великого исторжение, я — сын первородный Ана!  
Светоч, взошедший в Кигале, — я, владыка великий Шумера — я!  
Надзиратель над властелинами — я, отец всех стран чужеземных — я!  
Старший брат всех богов — я, изобилия творитель — я!*

*Писарь книги вселенной — я,  
Разум Премудрый всех стран — я...*

После затейливой череды славословий из уст Энки и великих богов-ануннаков Энки отправляется на землю, чтобы устроить миропорядок, определить судьбы стран и городов. Первым делом он определяет судьбы Шумера:

*О Шумер, Великая Гора, страна вселенной!  
В сиянии невыносимом от восхода и до заката солнца, та,  
что Сутти дает всем народам!  
Твои Сутти могучие недоступны,  
Твои глубины непостижимы.  
Место рождения твоих богов, словно небо, недостижимо!*

.....  
*О Шумера дом! Законы твои да будут построены, коровы твои да умножатся!  
Овчарни твои да будут поставлены, овцы твои да будут бесчисленны!  
Твои дома святые пусть рукой до небес достанут!  
Пусть ануннаки в их глубинах решают судьбы!*

После этого Энки отправляется в Ур и благословляет его (вероятно, ко времени создания поэмы Ур был главным городом Шумера):

*Твои Сутти совершенные да будут прямы!  
Могучий Утес, Энлиль, произнес на земле и в небе твое славное имя,  
Град, кому судьбу решил Энки.  
Ура святыня, к небу да воздымешь шею!*

Затем Энки идет на “черную гору” — в Мелухху (возможно, Нубию — Эфиопию) и так же благожелательно благословляет эту страну, ее обитателей, ее деревья и стада, медь и бронзу. Возвратившись на землю “черноголового народа” (шумеров), он наполняет живительной влагой Тиф и Евфрат и поручает две великие реки заботам бога Энбилулу. Он обильно населяет реки рыбой и поручает следить за ней божеству, названному “сыном Кеша” Энки также определяет законы движения моря (Персидского залива) и передает его в ведение богини Сирары. Далее Энки призывает ветры и назначает их владыкой бога Ишкура, который “скачет на грозах и бурях” Энки создает мотыгу, плуг, ярмо, форму для кирпича и поручает каждую отрасль хозяйства заботам того или иного божества: богу Энкимду (от Энки-Имду — “Энки создал”) — попечение над каналами и полями; строительство домов — Мушдамме, “великому зодчему Энлиля”; “царю гор” Сумукану — животных и растения; форму для кирпича — богу кирпича Кабте; надзор за хлевами и овчарнями, производством молока, сливок, масла — богу-пастуху Думузи. Энки создает нить и поручает искусство ткачества богине Утгу. Наконец, он выступает как мудрый законодатель проводит границы и поручает следить за ними “во всей вселенной” богу солнца Уту. Далее сюжет принимает неожиданный поворот: в дело вмешивается честолюбивая богиня Инанна, которую почему-то обошел Энки, распределяя власть над миром. Инанна перечисляет права, которые получили ее божественные сестры Нинисинна, Нинмуг, Нидаба (последняя, например, следит за пищей и питьем богов), и повторяет свой вопрос:

*Я — жена, для меня, для одной что сказано?  
Я — Инанна пресветлая, какова моя должность?*

Далее из уцелевшего текста (пятьдесят строк поэмы плохо сохранились) можно понять, что Энки наделяет Инанну большой властью — всевозможными одеяниями (она

законодательница мод), способностью привлекать мужчин и любовью к битвам и разрушениям.

### МИФОЛОГИЧЕСКИЕ СКАЗАНИЯ ОБ ИНАННЕ И ДУМУЗИ

Инанне — богине любви и раздоров, одной из наиболее почитаемых у шумеров (впоследствии в Месопотамии столь же распространенным будет культ ее вавилонского двойника — Иштар) — посвящен целый цикл мифологических сказаний. К их числу принадлежит миф “Инанна и Энки”, текст которого был опубликован еще в 1914 г., но долгое время перевод его был чрезвычайно затруднен из-за темноты смысла. Лишь тридцать лет спустя небольшой фрагмент, найденный С. Н. Крамером, дал ему ключ к пониманию текста (этот перевод впервые опубликован в книге “Шумерская мифология” в 1944 г.). С тех пор ученики профессора Крамера внесли множество новых нюансов в понимание наиболее трудных фрагментов текста, в первую очередь связанных с перечислением божественных “ме” — атрибутов цивилизации. Неведомый автор перечислил сто с лишним элементов, определяющих лицо цивилизации. “Этот перечень, — пишет Крамер, — представляет собой список всевозможных учреждений, жреческих функций, ритуальных принадлежностей, эмоциональных состояний, различных верований и доктрин”<sup>24</sup>. Характерно, что в этом перечне на равных правах присутствуют как абстрактные понятия, такие, как “власть богов”, “царская власть”, “радость сердца”, “мир” и т. п. так и наименования совершенно конкретных предметов — например, различных музыкальных инструментов. Показательно также, что наряду с позитивными, благотворными для человека понятиями (“прямота”, “доброта”, “мудрость” и т. п.) перечислены и явно нежелательные для гармоничного состояния общества: “клевета”, “вражда”, “страх”, “ужас”, “раздоры” и т. п. При этом все они представлены как божественные установления, без которых не может существовать Вселенная. Быть может, это подтверждает мысль о том, что этические учения еще не занимали главенствующего положения в древнем сознании, а божественная сфера считалась источником как блага, так и зла (при этом в земной жизни человек, конечно же, стремился избежать последнего). Так или иначе, но именно со списком “ме”, четыре раза повторенным в поэме, больше всего загадок у исследователей: из ста понятий расшифровано только шестьдесят, да и то о многих из них мы имеем весьма отдаленное представление вследствие отсутствия контекста.

Непосредственным сюжетом поэмы является путешествие Инанны из Урука, которому она покровительствует, в Эреду, где в своем храме — водяной бездне Абзу — пребывает Энки, Властелин Мудрости и хранитель божественных сутей “ме”, на которых зиждется цивилизация. Инанна задумала завладеть “ме” и доставить их в Урук, чтобы умножить его благосостояние, сделать его центром мира. Добивается она этого хитростью, как следует напоив Энки на пиру, который в честь прибытия Инанны устраивает советник и посланец Энки Исимуд. Захмелевший Энки готов все отдать Светлой Инанне (“светлая” — постоянный традиционный эпитет, сопутствующий имени Инанны). В самый разгар веселья Энки восклицает:

*Светлой Инанне, дочери моей, да отдам я ей:  
Доблесть, Могучесть, Несправедливость, Праведность,  
Градов ограбление, Плачей устройство, Радость сердечную  
Чистая Инанна в обладание да получит,  
Именем моей силы, именем моего Абзу!*

Поведение богов в поэме практически ничем не отличается от поведения людей: опьяневший Энки, не вполне отдавая отчет в своих действиях, в порыве щедрости дарит Инанне божественные “ме” (судя по контексту, все они имели какое-то материальное воплощение). Этого-то как раз и добивалась хитроумная Инанна: она грузит “ме” на свою Небесную барку и отплывает в Урук. Однако протрезвевший Энки вскоре удивленно замечает, что “ме” нет на их

обычном месте. Но он ничего не помнит и расспрашивает о случившемся Исимуа. Раскаиваясь в своей неуместной щедрости, Энки повелевает догнать Небесную барку Инанны и захватить ее, а Инанну пешком отправить в Урук. В помощь Исимуа он дает пятьдесят морских чудовищ (классический мотив чудесных помощников, свойственный волшебной сказке). Исимуа догоняет Инанну и передает ей требование Энки вернуть “ме” Инанна страшно возмущена тем, что Энки нарушил свое слово:

*Светлая Инанна Исимуа-посланцу так отвечает  
— Как это мой отец слова свои поменял?  
Слова, что мне он сказал, как это он их преступил?  
Слова великие, что мне говорил, как это он обесчестил?  
Отец мой ложно сказал, ложно добавил?  
Ложно именем силы своей, именем Абзу клялся?  
Тебя ко мне послал он ложно!*

Тогда по знаку Исимуа морские чудовища набрасываются на барку Инанны, но ей на помощь приходит ее посланец Ниншубур (точнее — Нин-Шубура “госпожа-свинья”, скорее всего гермафродит). На каждой из семи стоянок от Эреду до Урука морские чудовища нападают на Небесную барку Инанны, но Ниншубур отражает их натиск, а “Инанна Сути, дары свои, в ладье небесной дальше увозит” Так богиня благополучно достигает Урука и выгружает на берег божественные “ме”.

Одна из мифологических поэм, связанных с Инанной, представляет интересную параллель к знаменитому библейскому сюжету о Каине (земледельце) и Авеле (пастухе) и, возможно, проливает некоторый свет на его архаический мифологический подтекст. Сюжетом поэмы является сватовство женихов к богине Инанне и выбор ею супруга. Открывается произведение диалогом между Инанной и ее братом — богом солнца Уту. Речь идет об изготовлении свадебного покрывала для Инанны, и из диалога вырисовывается весь процесс производства льняного полотна. После этого Уту уговаривает Инанну выйти замуж за бога пастухов Думузи:

*Инанна, да будет Думузи тебе супругом!  
Ты, кто сияющими камнями вся изукрашена, отчего ты не хочешь?  
Хороши его сливки, ты будешь их пить с ним вместе,  
Ты, семь царей, отчего же ты не согласна?*

Инанна отказывается, ибо она решила выйти замуж за “хозяина борозд и каналов”, за бога землепашцев Энкимду. Тогда Думузи произносит длинный монолог, в котором перечисляет свои достоинства и достоинства своего дела. Ему удается переубедить Инанну. В следующем фрагменте Думузи встречает на берегу реки Энкимду и пытается затеять с ним ссору:

*К Думузи хозяин канав и каналов подходит,  
В степи на равнине, пастух на равнине, он хотел завести с ним ссору.  
Пастух Думузи в степи на равнине, он хотел завести с ним ссору.*

Однако Энкимду не желает ссориться и предлагает Думузи пасти стада на его полях. В свою очередь Думузи приглашает его на свадьбу:

*— Я — пастух, и на моей свадьбе  
Землепашец воистину другом мне станет!*

Поэма завершается традиционной концовкой:

*В споре пастуха с землепашцем,  
Дева Инанна, сладка хвала тебе!*

---

*Для исполнения.*

Таким образом, шумерский спор земледельца и пастуха завершается совершенно иным исходом, нежели трагическая история Каина и Авеля (Каин из ревности к Богу убивает Авеля). В библейской притче, где на первый план выходит в первую очередь этический смысл и запрет братоубийства, вообще пролития крови, иное наполнение получают и характеры героев: кроткий Абель (в шумерском мифе кротостью отличается не пастух, а землепашец) и ревнивый и вспыльчивый Каин. Однако показательно, что в основе обеих историй оказывается одно и то же предпочтение, вероятно, значимое для древнего сознания, — предпочтение скотоводчества земледелию, ведь Инанна в конце концов выбирает пастуха Думузи.

Култ Думузи (вавилонского Таммуза<sup>25</sup>) был чрезвычайно популярен в Месопотамии, как и култ Инанны. Брак их символизировал плодородие и процветание и являлся главным священным обрядом Шумера, приуроченным к началу нового сельскохозяйственного года: царь Шумера в облике Думузи ежегодно вступал в брак со жрицей богини Инанны, символически замещавшей ее самое. Культы Инанны и Думузи представляли собой культы умирающих и воскресающих богов, подобно египетским Осирису и Исиде или греческим Дионису, Адонису, Персефоне (в их основе — культы плодородия и оплодотворения, умирания и воскрешения природы). О путешествии богини Инанны в подземное царство и трагической судьбе ее супруга Думузи рассказывается в одном из самых поэтичных шумерских сказаний, тесно примыкающем к космогоническим и этиологическим мифам, — сказании, получившем условное название “Нисхождение Инанны в подземное царство” или, по первой строке, — “С Великих Небес к Великим Недрам...”. Поэма говорит о законах подземного мира и содержит в себе одну из древнейших легенд о воскресении из мертвых. Кроме того, поэма наиболее ярко демонстрирует особенности шумерской поэтики и поэтической техники.

Поэма начинается с того, что Инанна решила спуститься “с Великих Небес к Великим Недрам” Какая бы то ни было четкая мотивировка ее решения, как это и свойственно многим древнейшим текстам, отсутствует (вероятно, она оставалась за рамками произведения и была хорошо известна как автору, так и читателю). Можно лишь предположить, что честолюбивые желания побуждают Инанну, владычицу “великого верха” (само ее имя происходит от Нин-Анна, что означает “владычица неба”), стать также и владычицей “великого низа”, т. е. подземного царства — Кура. Текст не дает четкой мотивировки, но зато с помощью величавых эпических повторов детально изображает, как происходит действие:

*С Великих Небес к Великим Недрам помыслы обратила.*

*С Великих Небес к Великим Недрам помыслы богиня обратила*

*С Великих Небес к Великим Недрам Инанна помыслы обратила.*

*Моя госпожа покинула небо, покинула землю, в нутро земное она уходит.*

*Инанна покинула небо, покинула землю, в нутро земное она уходит.*

*Жреца власть покинула, жрицы власть покинула, в нутро земное она уходит.*

*В Уруке храм Эану покинула, в нутро земное она уходит.*

*В Бадтибуре Эмушкаламу покинула, в нутро земное она уходит.*

*В Забаламе Гигуну покинула, в нутро земное она уходит.*

И далее — еще четыре храма, которые покидает Инанна (в других версиях сказания тринадцать храмов). Древнего поэта не заботит правдоподобие изображаемого, его задача — навеки отпечатать в сознании читателей самый момент ухода богини, его бесповоротность и окончательность. Переходный от устного к письменному характер шумерской поэзии



сказывается в огромном обилии повторов, которые создают особую магию поэтического текста, усиливают воздействие слова и одновременно способствуют запоминанию. Повторяются не только отдельные слова и выражения, не только целые строки, но зачастую и огромные периоды. Часто используется анафорический повтор (в начале строки) и эпифора, спорадически возникает нечто, напоминающее рифму (в силу большой степени аллитеративности шумерской поэзии в целом).

Итак, собрав загадочные “тайные силы” (их семь — одно из древнейших сакральных чисел, играющее очень важную роль и в библейских текстах), нарядившись в лучшие одежды, Инанна отправляется в подземное царство. Перед этим она дает наказ своему посланнику (посланнице) Ниншубуру (Ниншубур):

*Когда в подземный мир я сойду.  
Когда в подземный мир я войду,  
На холмах погребальных заплачь обо мне,  
В доме собраний забей в барабан,  
Храмы богов для меня обойди.*

*Перед Энлилем зарыдай.  
“Отец Энлиль, не дай твоей дочери погибнуть в подземном мире!  
Светлому твоему серебру не дай покрыться прахом в подземном мире!  
Прекрасный твой лазурит да не расколет гранильщик в подземном мире!  
Твой самшит да не сломает плотник в подземном мире!  
Деве-владычице не дай погибнуть в подземном мире!”*

Инанна подозревает, что в подземном царстве ее могут ожидать всяческие непредвиденные обстоятельства и даже смерть, ведь сам спуск туда уже подобен смерти. Именно поэтому она наказывает Ниншубуру справиться по ней символическую погребальную тризну и обратиться за помощью к богам. Инанна подозревает также, что Энлиль не откликнется на ее просьбу, и тогда Ниншубуру надлежит обратиться к Нанне в его храме в Уре. Если же откажет и Нанна, идти в Эреду к Энки (“Травы жизни знает он, воды жизни знает он, // Он меня и оживит!”). При этом каждый раз в одних и тех же выражениях повторяется то, что Ниншубур должен сказать тому или иному богу. Далее тот же фрагмент будет повторен еще трижды, ибо Ниншубур будет уже реально выполнять наказ своей госпожи. На этих воистину бесчисленных повторах (многократно повторяются и другие фрагменты) строится все повествование. Так, повторяется и красочное описание наряда Инанны, а затем его фрагменты, по мере того как испуганную богиню будут разоблачать, чтобы обнаженной привести к трону царицы подземного царства (обнажение в древних магических культах соотносится со смертью):

*На ее голове — венец Эдена, “Шугур”<sup>26</sup>.  
На се челе — налобная лента “Прелесть чела”.  
В ее руках — знаки владычества и суда.  
Ожерелье лазурное обнимает шею.  
Двойная подвеска украшает груди.  
Золотые запястья обвивают руки.  
Прикрыты груди сеткой “Ко мне, мужчина, ко мне”.  
Прикрыты бедра повязкой, одеяньем владычиц.  
Притиранием “Приди, приди” подведены глаза.*

Когда разряженная Инанна стучится во врата Кура, Эрешкигаль — богиня смерти и

мрака, владычица подземного царства — приходит в страшную ярость и приказывает привести Инанну к ее трону обнаженной. На повторяющиеся вопросы испуганной Инанны: “Что это, что?” — следует один и тот же ответ:

*Смирись, Инанна, всесильны законы подземного мира!  
Инанна, во время подземных обрядов молчи!*

Когда Инанна предстает перед тронем Эрешкигаль, та издает страшный вопль, превращает Инанну в труп и подвешивает его на крюк:

*На Инанну взглянула — взгляд ее смерть!  
Слова изрекла — в словах ее гнев!  
Крик издала — проклятья крик!  
Ту, что вошла, обратила в труп.  
Труп повесила на крюк.*

Через три дня после ухода Инанны Ниншубур начинает выполнять ее наказ. Как и предвидела (точнее, заранее знала) Инанна, откликнулся на ее мольбу только Энки (характерно, что в шумерской мифологии он предстает более дружественным и по отношению к людям). Энки решает прийти на помощь Инанне и для этого сотворяет два странных фантастических существа — кургара и галатура (вероятно, евнухи; галатур буквально означает “маленький певчий”):

*Отец Энки Ниншубуру отвечает:  
“Дочь моя! Что с ней случилось? Я тревожусь!  
Инанна! Что с ней случилось? Я тревожусь!  
Жрица небес! Что с ней случилось? Я тревожусь!”  
Из-под ногтей своих грязи достал, кургара сделал,  
Из-под ногтей своих, крашенных красным, грязи достал, галатура сделал.  
Кургару травы жизни дал.  
Галатуру воды жизни дал.*

Снабженные травой жизни и водой жизни (широко распространенный в мировом фольклоре мотив), кургар и галатур спускаются в Кур, где Эрешкигаль страдает и мучается в родовых схватках (быть может, это объясняется тем, что на земле с уходом Инанны прекратилось рождение и переместилось под землю). Кургар и галатур избавляют Эрешкигаль от страданий, и она выдает им труп Инанны:

*И один — травой жизни и второй — водой жизни ее тела коснулись.  
Инанна встает.  
Инанна из подземного мира выходит.*

Однако просто так выйти из Кура воскресшая Инанна не может: вступает в силу закон подземного царства “за голову — голову”:

*Кто из спускавшихся в мир подземный выходил невредимо из мира подземного?  
Если Инанна покинет Страну-без-возврата,  
За голову голову пусть оставит!*

Та же идея выражена и в мифе о рождении бога Нанны: количество вышедших из подземного мира должно быть равно количеству спустившихся туда и оставшихся там. Вероятно, древнему сознанию было свойственно представление о необходимости сохранения некоего равновесия между миром живых и миром мертвых, которое опасно нарушать. Не

случайно в вавилонской версии шумерского сюжета богиня Иштар (аналог Инанны), стучась в ворота Страны-без-возврата, грозит, если ее не впустят, “выпустить мертвых”, которые “живых съедят”.

Таким образом, Инанна должна искать себе замену, и отправляется она на поверхность земли в сопровождении бдительных стражей страшных и не знающих сострадания демонов “галла”:

*Они, что за нею идут,  
Они, что за Инанной идут,  
Не ведают голода, не ведают жажды,  
Муки просеянной не едят,  
Воды проточной они не пьют,  
Из объятий человека вырывают жену.  
От груди кормилицы отрывают дитя.*

Демоны “галла” готовы схватить любого, на кого укажет Инанна как на свою замену, и повествование достигает особой напряженности и динамизма. Инанну встречает ее радостный посол Ниншубур, и демоны уже готовы схватить его. Однако за его заслуги перед ней Инанна спасает его от смерти. Точно так же она милует и двух богов — покровителей городов Умма и Бадтибира, которые лежат на их пути. Наконец Инанна в сопровождении демонов “галла” приходит в город Кулаб, где царствует ее божественный супруг Думузи:

*Думузи в одежде власти в царском покое сидит на троне.  
Демоны “гапла” его схватили.  
Семеро их — его грудь разодрали, его кровь излили,  
Семеро их — словно в горячке на него напали,  
Пастушью флейту, свирель его на глазах его разбили!  
Она на него взглянула — взгляд ее смерть!  
Закричала она — в словах ее гнев.  
Крик издала — проклятья крик:  
“Его, хватайте его!”  
Светлая Инанна пастуха Думузи отдала в их руки.*

Инанна совершает ничем не мотивированное предательство по отношению к Думузи, но, по-видимому, то, что является противоречием для современного сознания, не было противоречием для сознания древнего. Поступок Инанны не нуждался в мотивировке, что еще раз подчеркивало непредсказуемость поведения шумерских богов, их амбивалентность. Более того, Инанна сама подчиняется неким неукоснительным стихийным законам, которые не подлежат обсуждению и не нуждаются в этической оценке (этика в целом играет подчиненную роль в магических культах, так или иначе связанных с плодородием). Поэтому поступок Инанны не мешал ей оплакивать участь Думузи в многочисленных плачах, которые слагали шумерские поэты.

Образ Думузи трагичен, с ним в шумерскую поэзию входит мотив невинной искупительной жертвы. Думузи в мольбе взывает к брату Инанны — богу солнца Уту и просит превратить его в ящерицу, чтобы ускользнуть от злых демонов. По одной из дошедших до нас версий (сюжет пользовался огромной популярностью в Шумере), Инанна в страхе умоляет Думузи отдать себя в руки демонов:

*Инанна в страхе в руку Думузи вцепилась.  
“О, юноша! В ловушку бросься! Шею в ярмо продень!”*

*О, юноша! Схватили его, повалили его,  
Одежду его сорвали с него!  
О, юноша! Руки скрутили ему, веревкою злой обмотали его!  
Тканью страха закрыли лицо!*

Преображенный Уту в змею, а затем в птицу, Думузи мчится к своей возлюбленной сестре Гештинанне (ее имя буквально означает “Виноградная лоза небес”), которая пытается укрыть его, но и ее жилища достигают демоны. Гештинанна (ее образ предстает в данном тексте как антипод Инанны) готова принять любые муки за брата, но не выдать его:

*Демоны к Гештинанне явились.  
“Где брат твой, скажи?” — спрашивают, а она молчит.  
Близится небо, уплывает земля, а она молчит.  
Земля приближается, небо ломается, а она молчит!  
Земля приблизилась. Сорвали одежду, а она молчит!  
Смолу на лоно ее излили, а она молчит!*

Демоны все-таки находят Думузи в “священном загоне”, и участь юноши предreshена. Гештинанна готова к добровольной искупительной жертве, готова за брата сойти в подземное царство (мотив, родственный сюжетам об Осирисе и Исиде, Орфее и Эвридике):

*Сестра за брата к жертве готова, птицею вокруг брата кружится.  
“О брат мой! На великие муки за тебя пойду! Мошкой слечу!”*

Однако в последний момент появляется сама Инанна и распределяет поровну срок пребывания в подземном мире Думузи и Гештинанны:

*Твой срок — половина года, твоей сестры — половина года!  
День твой да придет, и в день тот вернешься!  
День твоей сестры придет, и в день тот она вернется!*

Тем самым включается мотив, известный нам по греческому мифу о дочери богини плодородия Деметры Персефоне: на полгода уходит она в царство Аида, и вместе с ее символической смертью умирает вся природа, чтобы затем возродиться с ее приходом. Уход в подземное царство Думузи, и его возвращение — также отражение природного цикла, окрашенное в мистериальные тона подобно страстям Осириса или Диониса. К страстям Думузи присоединяются в некоторых вариантах мифа и страсти его сестры Гештинанны. “Существование многочисленных вариантов мифа, объединенных общей идеей умирания и воскрешения божества, — пишет В. К. Афанасьева, — объясняется разъединенностью общин, а также самой эволюцией мифологических представлений, дававших широкий простор для поэтизации метафоры “жизнь-смерть-жизнь”. Уход Энлиля и Нинлиль может рассматриваться как некая ранняя стадия представлений об умирающем и воскресающем боге, трагическая гибель Думузи — как наиболее полное воплощение их, возможно, отчасти уже в ритуальном драматическом действе, мистерии”<sup>27</sup>.

Трагическая гибель Думузи стала сюжетной основой ряда самостоятельных поэтических произведений, являющихся, тем не менее, вариациями заключительных эпизодов “Нисхождения в подземное царство богини Инанны” Одно из них, впервые опубликованное в 1911 г. французским ассириологом Шейлем, открывается плачем Инанны по безвременно ушедшему супругу. Затем следует рассказ о том, как демоны “галла” схватили Думузи (в этом варианте мифа Уту превращает его в газель). Еще один текст, посвященный Думузи и его сестре Гештинанне, был впервые издан в 1972 г. учеником профессора Крамера Бендтом Альстером под условным названием “Сон Думузи” Поэма открывается описанием взволнованного Думузи

“В жалобах сердца он бежит по равнине” (такова первая строка произведения). Думузи потрясен увиденным им тревожным сном, который он торопится рассказать своей сестре Гештинанне, отличающейся даром толкования снов. Текст изобилует типично фольклорными повторами, создающими особую мелодичность и напевность:

*Приведите ее, приведите ее, сестру мою, приведите ее!  
Гештинанну мою, приведите ее, сестру мою, приведите ее!  
Грамотейку мою, приведите ее, сестру мою, приведите ее!  
Певунью мою, приведите ее, сестру мою, приведите ее!  
Чародейку мою, меньшую мою, сестру мою, приведите ее!  
Ведунью мою, вещунью мою, сестру мою, приведите ее!  
Мой сон! Я расскажу мой сон!*

Во сне Думузи увидел, как взошли над ним тростники и плотно обступили его деревья, как одинокий тростник склонился над ним, как льется на его священный очаг вода, и рубит маслобойку топор, и бежит от Думузи пастуший посох, и развеивается ветром тростниковый загон. Все детали мрачного сна Гештинанна истолковывает как предвестие беды — грядущей гибели брата:

*Думузи! Твой сон нехорош! Вот мое толкованье!  
Тростники вокруг тебя взошли, тростники вокруг тебя взросли —  
То убийцы тебя подстерегли!  
Одинокий тростник над тобою верхушкой склонился —  
То родимая матушка над тобою склонится!  
Деревья толпой обступили тебя —  
То злодеи в укрытии схватят тебя!  
На очаг твой священный льется вода —  
Домом молчания станет загон!*

Вскоре начинает осуществляться пророчество: демоны “галла” являются в дом Гештинанны, чтобы схватить Думузи. Он укрывается в зарослях и умоляет сестру и безымянного друга не выдавать его. Однако друг нарушает клятву, предает Думузи. Характерно, что в этой поэме о смерти Думузи предательство (но не Инанны, а друга) получает несомненно негативную моральную оценку. И самое главное: наши злые или добрые деяния отзываются на судьбах наших детей (быть может, впервые, пусть и косвенно, звучит мысль об ответственности личности за след, оставляемый в мире):

*Моя сестра спасла мне жизнь, мой друг взял мою жизнь!  
Сестра пошлет сына на улицу, каждый встретит его приветом!  
Друг пошлет сына на улицу, никто не встретит его приветом!*

Думузи, милостью Уту превращенный в газель, ищет спасения в храме Белили-матушки, а затем вновь мчится, преследуемый демонами, к сестре Гештинанне. Но замыкается беспощадный круг, и становится явью зловещий сон:

*Маслобойка цела, но молоко не льется.  
Кубок цел, но не живет Думузи.  
Тростниковый загон развеян ветром.*

Итак, в высшей степени антропоморфные шумерские боги были наделены практически всеми человеческими качествами; как люди, они могли страдать и умирать. Но им была дарована надежда на воскрешение, и для них была создана особая страна Дильмун, где они

пребывали в вечном блаженстве.

### ПЕРВАЯ ЛЕГЕНДА О РАЙСКОМ САДЕ

Именно в шумерской литературе рождается впервые представление о райском саде, находящее известное соответствие с древнееврейским “садом блаженств” (ган Эйден) — Эдемом (хотя последний был сотворен Богом именно для человека). Сказание “Энки и Нинхурсаг”, впервые опубликованное в 1945 г содержит ряд удивительных параллелей с фрагментами библейского текста, касающимися описания Эдема, нарушения первыми людьми запрета отведывать плод с Древа Познания, а также, возможно, проливает некоторый свет на сотворение Евы именно из ребра Адама.

Поэма рассказывает о том, что в “чистой”, “светлой”, “непорочной” стране Дильмун<sup>28</sup> поселились боги. Но в этой стране не было пресной воды — источника жизни растений и животных. Тогда водяной бог Энки, который выступает как один из главных героев сказания, приказал богу солнца Уту доставить на остров воду. Орошенный водой, Дильмун превратился в прекрасный цветущий сад. Само описание орошения Дильмуна водой очень напоминает библейский стих из Книги Бытия: “Но пар поднимался с земли и орошал все лице земли” (Бытие, 2:6). В этом прекрасном саду богиня-мать Нинхурсаг (она же Нинмах, она же — предположительно — сама богиня-земля Ки) вырастила восемь растений. Удастся ей это лишь после рождения трех поколений богинь, зачатых Энки. Рождаются они всего за девять дней (“Девять дней ее — девять месяцев, девять месяцев материнства”) и чрезвычайно легко, без всяких мук (“Словно по маслу, словно по маслу, прекрасному, нежнейшему маслу”). Быть может, это представление о рождении в райском саду без всяких усилий затем косвенным образом отозвалось в наказании Евы, обреченной в муках рожать детей. Богиня Нинхурсаг запрещает трогать выращенные ею растения, но Энки, впад в искушение, съедает их (сюжетная модель с запретом и его нарушением, перекликающаяся с библейской сценой грехопадения). Разгневанная Нинхурсаг проклинает Энки и покидает Дильмун: “Я не взгляну на него “взглядом жизни”, пока не умрет он!” Восемь частей тела Энки поражает смертельная болезнь, а с его угасанием начинает увядать все в Дильмуне. Боги бессильны помочь страдающему Энки, но неизвестно откуда (значительная часть текста сильно повреждена) появляется самый древний и классический басенный персонаж — лиса, которой хитростью удастся вернуть Нинхурсаг в Дильмун. Затем следует диалог между смиростивившейся богиней и Энки: Нинхурсаг спрашивает, что у него болит; по мере ответов Энки она рождает восемь исцеляющих божеств для каждой из восьми пораженных частей или органов тела, в том числе и для ребра: “Нинти — “владычица жизни-ребра” будет тебе рождена” В этой фразе — игра слов, основанная на омонимии: по-шумерски “ти” означает одновременно и “ребро”, и “давать жизнь” На этом основании профессор Крамер пришел к выводу (и его разделяют многие шумерологи и библеисты), что эта игра слов отозвалась в легенде о сотворении женщины из ребра Адама, ведь имя “Ева” (Хавва) означает по-древнееврейски “дающая жизнь” (хотя на иврите слово “ребро” звучит, естественно, совершенно по-иному)<sup>29</sup>.

Описание блаженной страны Дильмун дает основания интерпретировать Дильмун не только как остров блаженства, на котором нет болезней и смерти, но и как остров неведения, незнания:

*А там, в Дильмуне, ворон не каркает,*

*Птица смерти криков смерти не накрикивает.*

*Там лев не бьет.*

*Волк ягненка не рвет.*

*Там собака сторожевая, как козлят стерегут, не знает.*

*Там свинья зерна не пожирает.  
Вдова на крыше солод не расстилат.  
Птица небесная тот солод не склевывает.  
Там голубь головою не вертит...*

Как пишет В. К. Афанасьева, “все, о чем рассказывается в начале текста, то ли существует, то ли нет, и из самого текста это невозможно понять, голубь не клюет зерно для солода то ли оттого, что не знает, как это делается, то ли оттого, что этого зерна нет, и так все явления, перечисленные во введении, которое оканчивается заявлением, что пресной (“сладкой”) воды на острове действительно нет. Соответствует этому представлению и последующее изложение развивающихся событий неупорядоченность половых отношений, как бы “незнание” того, как это делается, безболезненные роды результат краткой, неестественной беременности. И как в первой половине текста, происходит упорядочение событий, ввод Дильмуна в историю, в культуру и закономерное течение событий”<sup>30</sup>.

Таким образом, вполне возможно, что смысл мифологемы, связанной с Дильмуном, — переход от незнания к знанию, от неведения к познанию. Но тогда тем более убедительной представляется мысль о возможном воздействии этой мифологемы на библейскую историю с грехопадением и утраченным раем — началом опыта познания Добра и Зла.

И все же Дильмун — страна, где встает Уту — солнце, — мыслилась шумерами и как остров недостижимого блаженства. Не случайно ведь там обитали только боги, и лишь однажды, лишь для одного смертного было сделано исключение. Какая же роль отводилась смертным в мире, который пытались упорядочить и объяснить шумерские мыслители и поэты? В чем видели они предназначение человека?

### **МИФ О СОТВОРЕНИИ ЧЕЛОВЕКА И СКАЗАНИЯ О БЕДСТВИЯХ ЛЮДЕЙ**

Шумерская литература сохранила для нас два мифа о сотворении человека. Текст одного из них дошел на двух идентичных табличках, одна из которых, обнаруженная в Ниппуре, находится ныне в Музее Пенсильванского университета в Филадельфии, а другая — в Лувре. Поэма, условно названная “Энки и Нинмах”, была реконструирована С. Н. Крамером в 1944 г. хотя текст ее по-прежнему полон пробелов и остается трудным для понимания<sup>31</sup>.

Поэма открывается описанием трудностей, которые испытывали боги после создания и упорядочения мира: ведь нужно было поддерживать этот порядок, обрабатывать землю, следить за животными, добывать себе пищу. Бог мудрости Энки, на помощь которого уповают остальные боги, тем временем крепко спит в своей водяной бездне. Тогда его мать Намму — первородный океан (“мать, давшая жизнь всем богам”) — будит его и сообщает о жалобах богов:

*Встань же, сын мой, со своего ложа, поднимись, покажи свою искусность и мудрость,  
Создай нечто, что богов заменит, пусть оставят свои корзины!*

И тогда Энки задумал сотворить из глины человека, чтобы возложить на него бремя черной работы (“корзины”) богов:

*Когда замешаешь ты глины из самой сердцевины Абзу,  
Подобно женскому лону затяжелеет глина.  
Ты воистину создашь творенье,  
Нинмах помощницей твоею да станет. Богини Нинимма, Шузиана, Нинбара,  
Нинмуг, Шаршагаба, Нингуэнна,  
Вокруг тебя они да встанут,  
Когда ты будешь давать рожденье.*

Мать моя, когда судьбу ему ты назначишь,  
Нинмах корзины на него да возложит.  
Род человеческий да будет создан.

И хотя говорит это Энки богине Намму, главными богами-демиургами выступают он сам и богиня Нинмах. Они лепят человека из глины, дают ему вкусить хлеб и определяют его судьбу.

Далее текст принимает форму явной пародии на только что состоявшийся акт творения (такие пародийные и комические черты свойственны амбивалентным первобытным культам). Устав от трудов, Энки и Нинмах устраивают пир и, достаточно захмелев, решают вступить в творческое соревнование (возможно, одна из целей поэмы утвердить превосходство Энки как бога-творца над богиней Нинмах). На сей раз они сотворяют всяческие отклонения от нормы и предлагают друг другу завершить свой труд. Так, Нинмах сотворила шесть уродов, четверо из которых до сих пор остаются неопознанными, пятый представляет собой бесплодную женщину, а шестой — существо, лишенное пола. Энки дает им вкусить хлеба и с легкостью определяет их судьбы:

Пятая женщина была — та, кто родить не может, — вот кого она сотворила.  
Энки, на женщину взглянув, на ту, кто родить не может,  
Определил ее судьбу — в женский дом ткачихою ее устроил.  
Шестое — оно не имело мужского корня, оно не имело женского  
лона, — вот кого она сотворила.

Энки, взглянув на существо, что не имело мужского корня,  
что не имело женского лона,  
Слугою дворцовым его сделал, такую судьбу ему назначил.

Затем наступает очередь Энки, и он сотворяет нечто абсолютно аморфное, немощное духом и телом жалкую пародию на человека. Энки обращается к Нинмах, которая должна определить судьбу сотворенного им существа:

Тем, кого ты создавала, я определил им судьбы, я придумал для них пропитанье.  
Теперь ты тому, кого я сотворил, определи ему судьбу,  
Придумай для него пропитанье.

Как ни пытается Нинмах дать вкусить странному существу хлеб жизни, у нее ничего не получается: существо ни на что не способно, оно не умеет даже разговаривать. Таким образом, Энки выигрывает соревнование.

Второй вариант мифа о сотворении человека входит составной частью в произведение, имеющее форму диалога-спора между богиней скота Лахар и богиней зерна Ашнан (“Скот и зерно”; такая форма диалога была популярна в шумерской литературе: “Спор мотыги и плуга”, спор пастуха и землепашца в поэме о замужестве Инанны и др.). В зачине поэмы рассказывается о том, как в Дулькуге — “горнице рождения богов” — были сотворены Лахар-Овца и Ашнан-Зерно, чтобы боги-ануннаки могли вкушать их дары — есть вкусную пищу и одеваться в одежды. Однако ануннаки не знали, как пользоваться этими дарами, пока не был сотворен человек.

И вот, чтобы следить за их превосходными овчарнями,  
Человек получил дыхание жизни.

В поэме показано и восхождение человечества от дикости к цивилизации. Ведь первоначально —



*Человечество тех далеких дней  
Хлеба для пропитанья не знало.  
Как обернуться одеждой, не знало,  
Голыми по Стране бродили,  
Словно овцы, ртами траву щипали,  
Водою канав утоляли жажду.*

Тогда, собравшись на “Священном холме”, собрание богов решает спустить Лахар и Ашнан на землю:

*Тогда-то Энки и промолвил Энлилю:  
— Отче Энлиль, Зерно с Овцою,  
На Священном холме сотворенные,  
Со Священного холма да будут спущены!*

Таким образом, и в первом варианте мифа, и во втором, сотворение человека не является сознательной целью богов (такой целью и смыслом он станет только в библейских текстах). Человек сотворен как средство для обслуживания богов и угождения им. Он полностью зависит от решений богов, и хотя боги одарили людей благами цивилизации и дали им возможность совершенствоваться, воля богов непредсказуема, а их веления подчас капризны и жестоки.

И все же именно с начальным этапом существования человечества шумеры связывали представление о гармоничном и безмятежном существовании. В шумерской литературе родилась древнейшая из известных нам легенд о “золотом веке” Она сохранилась в тексте поэмы, условно названной “Энмеркар и правитель Аратты” Фрагмент, в котором описывается благословенный век довольства и покоя, представлен в тексте как “заклинание Энки”, которое царь Урука Энмеркар, любимец Энки, наказывает своему гонцу повторить правителю Аратты:

*В стародавние времена змей не было, скорпионов не было,  
Гиен не было, львов не было.  
Собак и волков не было,  
Страха не было, ужаса не было,  
Человеку соперников не было,  
В те дни страны горные Шубур-Хамази,  
Многоязыкий Шумер, Гора великая  
Сутей княжественных,  
Аккад, Гора вседостойная,  
Марту, страна горная, что в безопасности покоится,  
Вся вселенная, в попечении божьем.  
Славили Энлиля на одном языке.*

Этот фрагмент позволяет не только обозреть доступный шумерам мир, простиравшийся от Армянского нагорья на севере до Персидского залива на юге и от Иранского нагорья на востоке до Средиземного моря на западе, но и предположить, что шумеры, как и евреи в более позднюю пору, верили, что первоначально весь род человеческий разговаривал на одном языке. Но этот единый язык был утрачен, и началось время разногласий и раздоров. Дальнейший текст дает основания считать, что перед нами древнейшая параллель к библейскому сказанию о вавилонском столпотворении и смешении языков. Но если в древнееврейском тексте виновниками “смешения языков” являются сами люди, их непомерная гордыня, то в шумерской поэме виновниками окончания “золотого века” выступают боги, точнее, соперничество между ними. В несколько необычной роли предстает Энки, обычно считавшийся благодетелем рода

человеческого. Именно он, недовольный неограниченной властью Энлиля (“славили Энлиля на одном языке”), смешивает языки:

*И тогда государь ревнивый, князь ревнивый, царь ревнивый,  
Энки, государь ревнивый, князь ревнивый, царь ревнивый,  
Ревнитель владык, ревнитель князей, ревнитель царей,  
Энки, господин изобилия, властелин красноречия,  
Всеразумнейший попечитель Страны,  
Мудрец-предводитель всех богов,  
Одаренный мудростью Эредуга хозяин,  
В их устах языки изменил, разногласие установил,  
Когда речь человечья единой была.*

По-видимому, с печальным концом “золотого века” и наступлением века разногласий и дисгармонии, и связывался в шумерской мифологии всемирный потоп, уничтоживший почти все человечество. Шумерское сказание о потопе — быть может, самая яркая и разительная параллель к библейскому тексту. О том, что библейская легенда о потопе имеет в своей основе более древний источник, стало ясно, когда Джордж Смит расшифровал одиннадцатую табличку вавилонского “Эпоса о Гильгамеше”. Но в 1914 г. Арно Пёбель опубликовал нижнюю часть сильно поврежденной шумерской таблички из Ниппурской коллекции Музея Пенсильванского университета, и стало очевидным, что вавилонская версия сказания о потопе восходит к шумерской. До сих пор эта табличка остается уникальной: археологи не смогли обнаружить ни одного, даже маленького, фрагмента, дублирующего рассказ о потопе, чтобы восполнить пробелы в табличке, найденной А. Пёбелем.

Шумерское сказание о потопе содержит важные сведения о космогонии и антропогонии, ибо начинается оно с рассказа о том, как было устроено мироздание. О том времени,

*Когда Ан, Энлиль, Энки и Нинхурсага  
Черноголовых сотворили,  
Четвероногие твари множились...*

Перекликаясь с “Царским списком”, текст сказания сообщает также о том, что с небес на землю была спущена “царственность” (“корона могучая, престол царственности с небес спущены были”), установлены “сути могучие” — божественные законы, основаны города (названы пять “допотопных” городов: Эредуг, Бадтибира, Лараг, Сиппар, Шуруппак). Затем, по непонятным причинам (табличка в этом месте сильно повреждена), боги решили уничтожить все на земле и дали клятву не разглашать это решение: “Боги небес и земли именем Ана поклялись, именем Энлиля поклялись”. Но, как можно понять из текста, не все боги были согласны с жестоким решением: так, например, “Светлая Инанна плач начала за своих людей”. Более же всех сочувствует людям Энки и ищет способ их предупредить (“Энки с самим собою советовался”).

Далее на авансцене появляется царь Зиусудра — первый месопотамский Ной. Он назван в тексте “помазанником божьим”, и о нем также говорится как о человеке кротком и смиренном, с благоговением относящемся к богам. Именно Зиусудра оказывается за стеной какой-то хижины и слышит таинственный голос, обращенный к стене и предупреждающий о готовящейся гибели:

*Уголок стены, да скажу тебе слово, мои слова прими со вниманьем!  
На то, что скажу я, обрати внимание!  
Потоп пронесется надо всем миром.  
Семя людей дабы уничтожить.*

*Таково окончательное решение совета...*

Таинственный голос принадлежит, скорее всего, богу Энки, который далее, вероятно, дает указания, как построить огромный корабль (прообраз Ноева ковчега), чтобы спастись от стихии (однако в этом месте текста — огромная лакуна примерно в сорок строк). Мы видим уже готовый результат: потоп обрушивается на землю и бушует семь дней и семь ночей, Зиусудра же спасается на корабле, куда он взял растения и животных. Лишь на восьмой день стихает потоп, и бог Уту появляется на горизонте. Тогда Зиусудра пробивает отверстие в корабле и приносит жертвы богу солнца:

*Собрались все злобные бури и ураганы,  
Потоп пронесся надо всеми столицами.  
Семь дней и семь ночей то было.  
Когда потоп над страной носился,  
А злой ветер в воде высокой качал огромное судно,  
И солнце взошло, осветило небо и землю.  
Зиусудра в своем корабле огромном сделал отверстие,  
И солнечный луч проник в его корабль.  
Царь Зиусудра пред солнцем Уту простерся,  
Царь быков ему заколол, много овец ему заколол.*

Восхищенные стойкостью, терпением и смирением Зиусудры, боги даруют ему бессмертие и поселяют в “стране”, где восходит солнце”, — блаженной стране Дильмун (он был тем единственным смертным, который удостоился этого счастья наравне с богами):

*К жизни вечной, подобно богу, его избрали,  
Тогда они Зиусудру, царя  
Всех тварей, семени человечества спасителя,  
В страну перехода, в страну Дильмун, там, где Уту встает,  
Там его поселили.*

Таково шумерское сказание о потопе древнейшее из известных нам аналогичных сказаний народов мира. Именно оно послужило первоисточником двух вавилонских версий и параллелью к древнееврейской легенде, изложенной в Книге Бытия (самостоятельной разработке общемесопотамского сюжета).

Таким образом, для шумеров мир и человек, само их существование определялись волей богов. Однако эта воля часто бывала необъяснимо жестока и всегда непредсказуема. Человеку же предписывались кротость и смирение, но и они не были гарантом спасения. Спасти могла опять-таки непредсказуемая воля богов. Несмотря на то, что этические моменты в религиозном мироощущении шумеров еще не выдвинулись на первый план, как это и свойственно практически всем архаическим языческим культам, это отнюдь не означало отсутствия нравственных устоев в шумерском обществе. Шумеры были убеждены, что боги предпочитают нравственные поступки безнравственным (хотя сами не всегда подлежат этической оценке). Цари Шумера в оставленных ими исторических надписях и сводах законов выражали гордость за то, что они установили законность и справедливость, выступали против произвола богатых, защищали вдов и сирот: например, правитель Лагаша Урукагина (или Урунимгина), живший в XXIV в. до н. э. или основатель III династии Ура Ур-Намму (XXI в. до н. э.), или правитель Исины Липит-Ишгар (XX или XIX в. до н. э.).

Боги освящали порядок и законность. Так, бог солнца Уту следил за соблюдением границ и законов. В Лагаше почиталась богиня истины, правосудия и справедливости Нанше, роль которой в определении моральных устоев шумерского общества только сейчас начинает

вырисовываться перед исследователями. В 1951 г. из девятнадцати табличек и фрагментов был восстановлен “Гимн Нанше”, где о богине говорится:

*Сироту она знает, вдову она знает.  
Как человек человека притесняет, она знает;  
Сироте она матушка,  
Нанше! Вдове — защитница!  
Дабы к дому должника пути найти,  
Госпожа беглеца возвращает в родимое лоно,  
Бедняку она отыскивает место...*

Но те же боги, которые заботятся о законности и справедливости, внесли в этот мир и такие понятия, как “ложь”, “насилие”, “зло” и т. д. (об этом свидетельствует и список “ме”). Таким образом, зло и страдания — некая неизбежность в мире, и шумеры не пытались осмыслить причины их существования. Но они размышляли о страданиях невинных и пытались найти некий выход для человека, на которого по необъяснимым причинам обрушились удары судьбы. Так родилось первое произведение о страдании и терпении, предвосхищающее библейскую поэму об Иове (хотя последняя многократно превосходит шумерскую поэму по глубине и сложности поставленных проблем и по своей художественной силе).

29 декабря 1954 г. профессор Крамер прочитал в Обществе библейской литературы доклад “Человек и его божество. Шумерский вариант темы Иова”. В нем шла речь о реконструированной Крамером поэме, в которой судьба героя разительно напоминала судьбу библейского Иова. Главная тема поэмы — смирение, которое мыслится как единственный выход из любых бед и несчастий. Уже во вступлении говорится о том, что человек должен славить своего бога и стараться умиловить его мольбами. Показательно, что речь идет именно о личном боге — заступнике человека перед лицом остальных богов (вероятно, шумеры считали, что обычный смертный — слишком ничтожная песчинка перед лицом великих богов, и обращение к ним невозможно без божества-посредника).

Герой поэмы предстает как мудрый, праведный и богатый человек, окруженный почетом и любовью друзей. Но внезапно все меняется в жизни этого человека: его поражает болезнь, он становится объектом клеветы, его предадут друзья. В горьких жалобах безымянный герой изливает душу своему богу, взывая к его милости, и эти жалобы и мольбы составляют главное содержание поэмы:

*Муж я мудрый, да знание мое не признали.  
Слова моей правды легли ложью.  
Словно Южный ветер, лжец меня окутал, в ярмо схватил!  
Неблагодаритель грязью меня пред тобою покрыв.  
Страданья — всю боль их, всю новь их — ты даешь мне сполна!*

*Муж я, на улицу выхожу — разрывается сердце.  
Я герой, а мой праведный пастырь разгневан, глядит на меня глазами гнева.  
Мой погонщик, тот, кому не враг я, возложил на меня руку злую.*

*Мой товарищ не молвил мне верного слова,  
Мой друг не поверил речам моим искренним.  
Лжец оклеветал меня тайно.  
Боже, и ты тому не перечил!*

Многое в сетованиях невинного страдальца напоминает сетования разочарованного в жизни из египетского философского диалога “Беседа разочарованного со своей душой”: то же

ощущение всеобщего разлада, непонимания и бесприютности человека:

*Мудрец я, но к юнцам безграмотным почему я заброшен?  
Знающий, но к невеждам отчего причислен?  
Хлеба довольно, а моя пища — голод.  
В день, когда наделяли долей, моим уделом стало страданье.*

Жанр поэмы можно определить как лиро-эпический, ибо несомненным лиризмом окрашены жалобы и мольбы страдальца, своеобразно предвосхищающие лирику псалмов — непрестанные взывания, горечь и надежда человеческого сердца, обращенные к Богу:

*Боже, пред тобою да встану!  
Скажу мое слово перед тобою,  
Слово мое — стон тяжелый!  
Тебе да поведаю об этом, горечь стезей моих да оплачу!  
Поведаю о моем смятенье...*

*Боже мой! Ты же отец, мой родитель! Дай же лику моему подняться!  
Доколе будешь пренебрегать мною, оставлять меня без твоей защиты?*

В отличие от библейского Иова шумерский страдалец не стремится постигнуть непостижимое — понять причину существования в мире страданий, совместить в сознании представление о божественной справедливости и очевидной несправедливости бытия (особенно социального). Герой шумерской поэмы не вызывает на спор самого Бога, как Иов, уверенный в чистоте и непорочности своих деяний и помыслов. Наоборот, в поэме звучит мысль об изначальной греховности человеческого существа: “Ни одно человежье дитя не выходит безгрешным из женского лона, // Издревле не бывало в мире беспорочного отрока”. Выход один — признать эту греховность и молить о прощении, что и делает шумерский страдалец (решение вопроса, кардинально противоположное Книге Иова). Поэма завершается счастливым концом: бог внял мольбам страдальца и превратил его страдания в радость:

*И внял бог молитвам и мольбам человека  
Его плачи, его слезы смягчили сердце бога.  
Бесхитростные, праведные слова, что тот молвил, бог его принял.  
Прочь унесся демон болезни, что его окружал, что широко расправил крылья.  
Развевалась боль его недуга, что рвала его беспощадно,  
Он отвел Намтара, что стоял согласно его решениям — приказам.  
Муж! Страдания его воистину он превратил в радость!*

Итак, судьба человека — в полной зависимости от непредсказуемой воли богов и от их милости. Вопрос о свободе воли ни разу не возникает в шумерских текстах. Но именно в шумерской литературе впервые возникают произведения, где определяющим является пафос героического, где смертные ищут личной славы, — правда, смертные, которые на половину или на две трети имеют божественное происхождение и к которым благосклонны боги.

## **РОЖДЕНИЕ ГЕРОИЧЕСКОГО ЭПОСА**

Именно в шумерской литературе рождается впервые жанр, который впоследствии назовут героическим эпосом, — сказания о подвигах героев. Таких сказаний до нас дошло девять: “Энмеркар и жрец Аратты”, “Энмеркар и Энсухешданна”, “Лугальбанда и гора Хуррум”, “Лугальбанда и орел Анзуд”, “Тильгамеш и Агга”, “Тильгамеш и небесный бык”, “Тильгамеш и Гора Бессмертного” (или “Тильгамеш и Страна живых”), “Тильгамеш и дерево

хулуппу” (первая часть сказания “Тильгамеш, Энкиду и подземное царство”), “Тильгамеш, Энкиду и подземное царство” (вторая часть). Как свидетельствуют названия (все они условны и даны исследователями), многие сказания объединены одним и тем же героем. Особенно популярен Гильгамеш, имя которого впоследствии будет прославлено вавилонским эпосом. Но тщетно было бы искать в шумерских сказаниях единый сквозной сюжет, как в вавилонской эпической поэме, “Илиаде” и “Одиссее” Гомера или более поздних известных нам европейских эпических поэмах. Каждое из перечисленных сказаний посвящено какому-то одному эпизоду, одному подвигу и имеет вполне законченное содержание. Поэтому их скорее можно характеризовать как предварительную, архаичную стадию формирования героического эпоса, еще не сложившегося как единое целое. Речь идет скорее о цикле сказаний (типологически это сопоставимо, например, с русскими былинами, с той лишь разницей, что былины являются произведениями устного народного творчества, а шумерские героические сказания творения письменной литературы, в которых фольклорные мотивы обработаны профессиональными поэтами).

Обнаруженные шумерологами героические сказания связаны и местом их возникновения, и местом рождения героев: все сказания принадлежат урукскому циклу, в центре которого — обожествленные полулегендарные цари Урука: Энмеркар, второй царь I династии Урука, сын основателя этой династии Мескиангашера; четвертый правитель I династии Лугальбанда и его сын Гильгамеш (таким образом, между всеми героями существует преемственная родственная связь, они наследуют не только царскую власть, но и доблесть предков). Вероятно, существовали героические предания и других городов: это косвенно подтверждается наличием вавилонских эпических поэм об Этане — правителе Киша и об Адапе из Эреду (вавилонская литература, как правило, перерабатывала шумерские сказания). Однако в силу каких-то причин до нас дошли только сказания, связанные с Уруком и его царями.

Шумерские героические сказания теснейшим образом связаны с мифологией и не могут быть поняты вне ее контекста. Как правило, боги выступают в качестве действующих лиц, хотя главное место отведено смертным героям. Многие в сказаниях напрямую связаны с религиозным ритуалом (всякого рода вещие сны, гадания, заклинания, обряды посвящения), а также много чудесных и фантастических элементов, напоминающих волшебную сказку. Именно в шумерских поэмах складываются черты эпического стиля и эпической техники, восходящие к фольклорной традиции и отчасти связанные с практикой устного исполнения сказителями: постоянные эпитеты, устойчивые формулы, обилие рефренов и повторяющихся мест. Все это создает ощущение замедленности и плавности повествования (эпической широты). В отличие от более позднего эпоса (например, гомеровского), нет развернутых сравнений и детальных описаний, выполняющих функцию ретардации — замедления действия. И в целом изображается не столько само действие, сколько его результат: практически не уделяется внимание внутренним переживаниям героя; персонажи отличаются абстрактностью и обобщенностью.

По своему содержанию и манере подачи материала героические сказания можно разделить на несколько групп. Особняком стоит текст о борьбе Гильгамеша, правителя Урука, с правителем Киша Агтой “Послы Агги, сына Эн-Мебарагеси, // Из Киша в Урук к Гильгамешу явились”. В нем нет фантастических и волшебных мотивов. Вполне возможно, что в этой небольшой эпической поэме отражены совершенно реальные события (жанр ее можно определить как историко-героический). Действительно, шумерские города-государства соперничали между собой за власть над всей территорией страны. Одним из древнейших центров был Киш, который по шумерской легенде получил верховную власть от богов сразу после потопа. Но впоследствии произошло возвышение Урука, предъявляющего права на главенство в Шумере. В поэме “Гильгамеш и Агга” и изображен тот момент, когда правитель Киша Агга предъявляет ультиматум Уруку, угрожая ему войной. И тогда правитель Урука Гильгамеш обращается за советом к народному собранию, которое, по остроумному замечанию

проф. Крамера, напоминает двухпалатный парламент: это собрание старейшин и собрание боеспособных мужей города (подобное социальное устройство свойственно эпохе так называемой “первобытнообщинной демократии” — героическому эпическому веку; как предполагают ученые, такое народное собрание могло заседать в “Красном здании” — одном из самых старинных сооружений в Уруке). Но если благоразумные и осторожные старцы советуют Гильгамешу покориться Кишу, то совет мужей целиком разделяет мнение царя: “Перед Кишем главы не склоним, Киш оружием сразим!”

Гильгамеш отвергает ультиматум Агги, и тогда войска последнего осаждают Урук. Любопытная деталь в тексте свидетельствует о слабой еще степени социальной дифференциации шумерского общества того времени: поднявшегося на городскую стену простого воина враги принимают за самого царя (вероятно, их внешний облик и одеяние не очень различались). Неведомый древний автор предельно лаконичен, он не повествует обо всех подробностях и перипетиях борьбы, в ходе которой Гильгамеш одержал победу над Аггой. Однако дело завершается миром: Гильгамеш освобождает Аггу и возвращает его Кишу. Хоровым заклинанием воинов, прославляющих родной Урук и своего вождя, завершается поэма, которую датируют временем не позднее XXVI в. до н. э.:

*Урук — божьих рук работа!  
Мошной стены, коснувшейся грозных туч,  
Могучего города, достигшего небесных круч,  
Ты хранитель, военный вождь-предводитель — ты!  
Воитель, Аном любимый князь!  
Перед Уту прежнюю силу себе вернул,  
Аггу для Киша освободил!  
О, Гильгамеш, верховный жрец Кулаба,  
Хороша хвалебная песнь тебе!*

Отдельную группу составляют сказания “Энмеркар и жрец Аратты” и “Энмеркар и Энсухкешданна”, которые также касаются соперничества Урука и города-государства Аратта и, вполне возможно, как и предыдущее сказание, имеют реальную историческую основу. Аратта находилась на севере от Урука — на Иранском нагорье — и славилась своими металлами, драгоценными камнями и строительным материалом. Поэтому нет ничего удивительного в том, что правители Урука стремились покорить Аратту. Однако, в отличие от поэмы “Гильгамеш и Агга”, сказания о соперничестве царя Урука Энмеркара и верховного жреца Аратты построены в виде спора с попеременным отгадыванием загадок и решением трудных задач. Кроме того, в них достаточно большую роль играют фантастические элементы.

Сказание “Энмеркар и жрец Аратты” — одна из самых больших шумерских эпических поэм, дошедших до нас (около шестисот клинописных строк). Она начинается с традиционного эпического вступления — прославления величия Урука, которому покровительствует сама богиня Инанна. Затем автор переходит к собственно повествованию о том, как правитель Урука Энмеркар, сын Уту и брат-супруг Инанны (“светлым сердцем Инанны избранный”<sup>32</sup>), задумал построить храмы Инанне и богу Энки и для этого наложил дань на жителей Аратты. Он обращается за помощью к Инанне:

*— Сестра моя, Инанна, пусть для Урука  
Злато-серебро искусно они, жители Аратты, обработают.  
Лазурит благородный пластинами,  
Электр, лазурит очищенный...  
В Урук, гору святую, да принесут.*

*Дом Ашнана, место твоего престола,  
Там Эанну тебе да выстроят.  
Опочивальню священную<sup>33</sup>, твое жилище,  
Пусть в сердце Арапы искусно отделают.  
Я же сам, лазурный молодой бычок, там с тобою да возлягу!  
Аратта Уруку да покорится!*

Инанна советует отправить в Аратту гонца с посланием верховному жрецу — требованием подчиниться. Одновременно гонец должен повторить верховному жрецу “заклинание Энки” напоминание о том, как Энки положил конец “золотому веку” и единовластие Энлиля, смешав языки. Когда гонец, преодолев семь гор, предстает перед жрецом Арат — ты и предъявляет ему ультиматум Энмеркара, жрец, после мгновенного испуга и замешательства (“Тогда сердце жреца затрепетало, смешались мысли. // Он ответа найти не может, он ответ найти хочет”), также объявляет себя любимцем Инанны. Дальнейший ход повествования определяется тем, что гонец ходит из Аратты в Урук и обратно, передавая послания. При этом Энмеркар и жрец Аратты задают друг другу трудноразрешимые загадки-задачи, выполнение которых сопровождается магическими действиями (многое в этих загадках до сих пор не разгадано исследователями). Повествование движется замедленно, неторопливо, с повторами гигантских периодов: слово в слово повторяются загадки-задания — сначала из уст Энмеркара или жреца Аратты, а затем гонца. Во время одного из таких наказов изобретается письменность, основателем которой шумеры считали легендарного Энмеркара: задание царя так длинно и сложно, что гонец не может запомнить его слово в слово; тогда Энмеркар берет сырую глиняную табличку и чертит на ней тростниковой палочкой клинописные знаки. В конце концов победа достается Энмеркару, и Аратта покоряется Уруку.

Соперничество Урука и Аратты составляет содержание и другой поэмы, но на этот раз спор затевает надменный правитель Аратты Энсух — кешданна, который потребовал, чтобы Энмеркар признал его верховную власть и “переселил” богиню Инанну в Аратту. В свою очередь возмущенный Энмеркар требует от царя Аратты покорности. На помощь правителю Аратты приходит жрец (“машмаш”) Ур-Гирнунна. Он тайком пробирается в Урук и проникает в священный хлев, где стоят корова и коза богини Нисабы — “госпожи дикой коровы”:

*Он молвит корове слово, он говорит с ней, как с человеком.  
— Корова, кто ест твои сливки, кто молоко твое выпивает?  
— Мои сливки ест богиня Нисаба,  
Молоко мое пьет богиня Нисаба.*

От Нисабы и ее священных животных зависит все пропитание Урука. С помощью заклинаний Ур-Гирнунна делает так, что у коровы и козы пропадает молоко:

*— Корова, сливки твои — в голову!  
Твое молоко — в твое чрево!  
Корова, сливки ее ушли в голову, ее молоко ушло в чрево.*

В результате все хлева и овчарни Урука приходят в запустение, городу грозит голод. Тогда два пастуха Нисабы — Машгула и Ур-Эдинна — с помощью бога солнца Уту и матушки Сагбурру решают перехитрить жреца Аратты: бросая в воду таинственный волшебный “нун”, они выуживают из воды новых и новых животных. Мать Сагбурру убивает жреца и бросает труп его в Евфрат. Энсухкешданне ничего не остается, как сдаться на милость победителя. Поэма завершается концовкой, типичной для жанра литературного спора:

*Так в споре между Энмеркаром и Энсухкешданной*



*Энмеркар превзошел Энсукешданну.  
Хвала тебе, богиня Нисаба!*

Уже в этих сказаниях об Энмеркаре, построенных как литературные споры, большую роль играют волшебные мотивы. Они целиком доминируют и в наиболее обширной группе шумерских героических сказаний, где в качестве главных героев фигурируют Лугальбанда и его сын — прославленный Гильгамеш. Все они теснейшим образом связаны с мифологией и по жанру напоминают волшебную или богатырскую сказку. В них впервые обозначились мотивы и сюжеты, широко представленные в мировом сказочном фольклоре и эпической литературе разных народов.

Две поэмы посвящены Лугальбанде и примыкают к сказаниям о споре между Уруком и Араттой (точнее, являются своеобразным дополнением к ним). Одна из них, условно названная “Лугальбанда и гора Хуррум”, начинается с того, что Энмеркар в сопровождении многочисленного войска отправляется в Аратту с целью завоевать ее. Среди воинов — восемь доблестных героев, “истинных сынов Кулаба”, “рожденных богиней Ураш”, “вскормленных парным молоком” Семь из них безымянны, а восьмой носит имя Лугальбанда. Но когда войско Энмеркара достигает горы Хуррум, с Лугальбандой случается непонятное: силы оставляют его, и всем своим обликом он становится похожим на мертвого (“Когда они [друзья] приподняли его голову, в нем не было дыхания”). Друзья решают, что Лугальбанда умер, и оставляют его на горе Хуррум, чтобы на обратном пути забрать его тело в Урук.

Покинутый всеми, герой остается один, и жизнь еще теплится в нем. Через два с половиной дня (или, как с присущей ему эпической неторопливостью говорит повествователь, “когда к двум дням прибавилась еще половина дня”) Лугальбанда поднимает голову навстречу восходящему солнцу — богу Уту — и обращается к нему с мольбой о спасении, Уту склоняется к его мольбе:

*Уту внял его слезам.  
Дабы силы жизни во мраке юр ему возвратить,  
Дабы исцеление его приблизить, радость движения ему  
он дал.*

Вслед за этим Лугальбанда обращается к планете Венере — богине Инанне, “блуднице, входящей в веселый дом, дабы сладостны были опочивальни”, и просит, чтобы она не дала ему погибнуть на горе Хуррум. Инанна дает герою “дыхание жизни” и укрывает его, “подобно одеянию, радостью сердца” После этого наступает очередь бога луны — Сина, разгоняющего тьму, когда уходит солнце. Син, чей сияющий лик озаряет гору Хуррум, предстает как владыка знания и истины — Зуэн, как олицетворение справедливости:

*Владыка, кто истину любит, кто зло ненавидит,  
Зуэн, кто истину любит, кто зло ненавидит.  
Истина в радости сердца праведностью к тебе стремится...*

Син также склоняется к мольбе Лугальбанды и “дает ему жизнь”. Герой снова обращается к Уту с благодарственной молитвой, которая удивительно перекликается с египетским гимном солнечному богу Атону:

*О Уту, пастырь ты страны, ты отец черноголовых!  
Когда спать ты уходишь, люди с тобой спать уходят.  
Уту, герой! Когда ты встаешь, люди с тобою вместе встают!  
Уту, пока нет тебя,  
Сеть на птицу не набрасывают, раб на работу не идет.*

*Тому, кто один идет, ты тому товарищ-брат.  
Уту, там, где двое идут, там третьим ты идешь.  
Тому, кто держит узду, шоры охраняющие ты тому!  
Бедняка слабого, у кого нет одежды,  
Солнечный свет твой одевает подобно светлому одеянию!*

Благодаря дарованной ему “пище жизни” и “воде жизни” Лугальбанда исцеляется, но продолжает блуждать один в горах, охотясь на зверей и собирая дикие растения. В вещем сне ему дано повеление: убить дикого быка и жир его принести в жертву богу Уту. Кроме того, Лугальбанда должен убить козленка, вылить его кровь в ров, а жир разбросать по равнине. Проснувшись, герой в точности выполняет повеление, а затем готовит пищу и питье четырем главным богам шумерского пантеона — Ану, Энлилю, Энки и Нинхурсаг.

Быть может, события, описанные в поэме “Лугальбанда и гора Хуррум”, в какой-то степени объясняют, почему в сказании “Лугальбанда и орел Анзуд” герой оказывается в дремучем лесу в горах Забуа (где-то на Иранском нагорье). Он мечтает вернуться в урукское войско, которое, как выясняется позже, находится на пути к Аратте. Для этого герою необходимо встретиться с гигантской птицей — орлом Анзудом и добиться его расположения. На огромном дереве Лугальбанда находит гнездо улетевшего на охоту орла, а в гнезде орленка. Лугальбанда потчует орленка разными яствами и всячески заботится о нем:

*Птенец пожирает жир овечий,  
А тот ему яство в клюв толкает.  
Сидит орленок в гнезде орлином,  
Он глаза ему сурьюю подкрасил,  
Голову душистым можжевельником украсил,  
Венец шугур из веток сделал.*

Вернувшийся орел преисполнен благодарности герою и обещает щедро наградить его (мотив дружбы человека и благодарного ему чудесного животного — широко распространенный сказочный мотив). Анзуд предлагает Лугальбанде богатство, славу, непобедимое оружие, но герой отказывается от этих даров и просит только об одном: сделать его скороходом, чтобы он смог добраться до своих соратников. Анзуд наделяет его ноги особой магической силой, но просит никому не рассказывать о его чудесном даре. Таким образом Лугальбанда вновь оказывается вместе с воинами Энмеркара. Однако на пути к Аратте возникает какое-то труднопреодолимое препятствие. Чтобы его преодолеть, необходимо отправить в Урук послание к богине Инанне. Отнести его и вызывается Лугальбанда. Хотя путь очень долог и труден, герой уже к вечеру достигает Урука и передает богине послание Энмеркара, которое повторяется слово в слово (черта, типичная для стиля шумерских поэм). Инанна обещает свою помощь Энмеркару и его войску, но только тогда, когда Энмеркар выполнит трудное задание: выловит гигантскую рыбу “в водах Инанны” (“гигантская рыба, что как бог между рыбами резвится, хвостом плещет, и блестит чешуя ее хвоста в священном месте, среди сухих тростников”). В свою очередь, чтобы это исполнить, он должен срубить одиноко стоящий тамариск и выдолбить из него лодку, а также вырвать весь тростник, в котором резвится рыба. Только тогда станет возможной победа над Арагтой.

Волшебные и мифологические элементы доминируют также в сказаниях о Гильгамеше — самом популярном и прославленном из шумерских эпических героев. Как предполагают ученые, у шумеров еще не сложилась целостная развернутая поэма о Гильгамеше. До нас дошли не фрагменты единого эпоса, а законченные самостоятельные сказания, героические песни, объединенные фигурой главного героя (впоследствии эти эпизоды будут переработаны и связаны в единое целое вавилонскими поэтами). Типологически подвиги Гильгамеша и его

верного слуги Энкиду близки подвигам греческого Геракла (как, впрочем, и других эпических героев): они сражают злого Хуаву, напоминающего дракона (лернейская гидра в мифах о Геракле), убивают гигантского быка, насланного богиней Инанной на Урук (критский бык и другие подобные эпизоды в мифах о Геракле), они преодолевают тяжелейшие преграды и спускаются в подземное царство, чтобы выйти оттуда живыми и невредимыми (подобное испытание является традиционным для многих мифологических героев: ср. у греков — Геракл, Тесей, Орфей, Одиссей, у римлян — Эней и т. д.). Показательно, что именно в шумерских героических поэмах закладываются основные архетипы эпоса: путешествие в далекую страну в поисках подвигов и славы, сражение с силами зла, демонами и чудовищами.

Одним из самых совершенных и глубоких творений шумерской литературы является поэма, которую ее издатель С. Н. Крамер, собравший текст из 14 табличек и фрагментов, озаглавил “Гильгамеш и Страна живых” (в русском переводе В. К. Афанасьевой “Гильгамеш и Гора Бессмертного”; в шумерском оригинале поэма называется по первой строке — “Жрец к Горе Бессмертного”). “Основное достоинство поэмы, — пишет С. Н. Крамер, — ее общечеловеческая, вечная тема: страх смерти и возможность преодолеть смерть, добившись бессмертной славы”<sup>34</sup>.

Властелин Урука жрец Гильгамеш одержим жаждой славы, о чем и сообщает “рабу своему” Энкиду:

*Жрец к Горе Бессмертного обратил помыслы,  
Жрец Гильгамеш к Горе Бессмертного обратил помыслы.  
Рабу своему Энкиду молвит слово:  
“Энкиду, гаданье на кирпиче не сулит жизни!  
В горы пойду, добуду славы!  
Среди славных имен себя прославлю!  
Где имен не славят, богов прославлю!”*

Энкиду дает своему господину мудрый совет: обратиться за помощью к богу солнца Уту, ибо он наблюдает всю землю и хорошо знает горы, где растут кедры (именно туда задумал поход Гильгамеш). Тогда герой приносит жертвы Уту (“Гильгамеш козленка чистого, светлого взял, // Козленка рыжего, жертвенного к груди прижал”) и просит его о помощи. На вопрос Уту о причине его стремления в кедровые горы Гильгамеш дает более развернутый и глубокий ответ. Оказывается, наблюдая за быстротечной жизнью людей, он задумался над смыслом этой жизни и над собственной участью, захотел оставить славный след на земле:

*В моем городе умирают люди, горюет сердце!  
Люди уходят, сердце сжимается!  
Через стену городскую свесился я,  
Трупы в реке увидел я,  
Разве не так уйду и я? Воистину так, воистину так!  
Самый высокий не достигнет небес,  
Самый огромный не покроет земли,  
Гаданье на кирпиче не сулит жизни!  
В горы пойду, добуду славы!  
Среди славных имен себя прославлю!  
Где имен не славят, богов прославлю!*

Таким образом, пафос преодоления смерти, краткотечности жизни — преодоления через героическое деяние — составляет главный смысл поэмы (не этим ли стремлением будет руководствоваться гомеровский Ахилл, знающий о кратком отпущенном ему веке и все-таки

отправляющийся в поисках славы под стены Трои?).

Уту благосклонно внимает Гильгамешу и дает ему семь загадочных помощников — чудовищ-амулетов (многие из них в форме драконов). Герой бросает клич к холостым молодцам города Урука: “Молодцы одинокие — ко мне! Пятьдесят из них за мною да встанут!” После этого — также устойчивый архетип героической поэмы или богатырской сказки герою выковывают особое оружие:

*К дому кузнеца он держит путь.*

*Медный топор по руке богатырской отлили ему.*

В сопровождении дружины из пятидесяти воинов Гильгамеш отправляется в путь. По дороге им приходится преодолеть семь неприступных гор (по-видимому, для этого и нужны чудесные амулеты, подаренные Уту). После этого испытания герой погружается в таинственный магический сон, который длится очень долго и беспокоит его спутников. Именно во сне к нему приходит осознание цели его похода:

*Жизнью матери-родительницы моей Нинсун, отца моего светлого*

*Лугальбанды клянусь!*

*Доколе муж тот, — муж ли он, бот ли он, — доколе не будет схвачен он,*

*В горы буду стремить мой путь, от города — прочь стремить мой путь!*

“Муж тот” — страж кедрового леса в Стране живых Хуава, воплощение ужаса. Обеспокоенный Энкиду предупреждает Гильгамеша о грозящей опасности:

*Я мужа того видел, — трепетало сердце!*

*Богатырь! Его зубы — зубы дракона!*

*Его лик — львиный лик!*

*Его глотка — потоп ревуший!*

*Его чело — жгучее пламя! Нет от него спасения!*

Итак, облик Хуавы неуловим и таинствен, но больше всего в нем черт, напоминающих гигантского змея или дракона. Он наделен некими щупальцами-лучами (“лучами ужаса”), а в одном месте текста сказано: “Лик Хуавы подобен змее, свернувшейся в винограднике”. Таким образом, перед нами, несомненно, один из первых (наряду с мифом о египетском Ра и змее Апопе) драконоборческих мотивов в мировой литературе и мифологии разных народов (ср. сражения с многочисленными Змеями Горынычами в русских сказках).

Предостережение Энкиду, угроза предстоящей гибели не могут остановить Гильгамеша. Кроме того, Гильгамеш надеется на помощь Энкиду, и, быть может, впервые звучит, пусть и краткий, но яркий гимн дружбе, которую ничто не одолеет, как невозможно порвать втрое скрученную нить:

*Нить тройную нож не режет!*

*Один двоих не осилит!*

*В тростниковой хижине огонь не гаснет.*

*Ты мне стань подмогой, я тебе стану подмогой,*

*что может нас погубить?*

В ответ на эти слова Гильгамеша Энкиду восклицает: “За тебя воистину встану я! // Одного тебя не оставляю я!”.

Наконец герои достигают кедрового леса, где спрятался Хуава:

*А Хуава в кедровом лесу своем затаилась.*

*Взглянул на них — во взгляде смерть!*

*Чело повернул — гибель в челе!  
Крик издал — проклятия крик!*

Начинается сражение, во время которого Хуава мечет в героев свои устрашающие лучи (или молнии), которые одновременно являются могучими священными кедрами: в них — таинственная жизненная сила чудовища. Спутники Гильгамеша один за другим срубают семь священных кедров и лишают Хуаву его лучей ужаса (это описано с эпической последовательностью и неторопливостью практически в одних и тех же выражениях). Скрученный и связанный Хуава молит Гильгамеша о пощаде, и могучий богатырь готов уже сжалиться над ним, но Энкиду сурово напоминает ему о долге: "...Если самый мудрый не сознает деяний, // Судьба пожирает его, судьба, что не знает различий!" Затем сам Энкиду срубают Хуаве голову.

Финал поэмы очень сильно поврежден и поэтому не совсем ясен исследователям. Гильгамеш и Энкиду несут голову поверженного Хуавы к верховному богу Энлилю и его супруге Нинлиль, но, когда они разворачивают ткань, в которую завернута голова, Энлиль приходит в необъяснимую ярость и укоряет героев за убийство Хуавы (быть может, его следовало только укротить?). Затем он распределяет таинственную силу блесков-лучей Хуавы между животными и явлениями природы.

Поэма "Гильгамеш, Энкиду и подземное царство", состоящая из двух частей, повествует о новых подвигах героев и является первым известным нам шумерским произведением, которое связывает воедино представления о происхождении мира (об этом шла речь выше), о небе, земле и подземном мире. Первая часть поэмы — "Гильгамеш и дерево хулуппу" — рассказывает о том, как однажды богиня Инанна перенесла с берегов Евфрата в свой сад в Уруке затопленное водой деревце, напоминающее нашу иву. Из этого дерева хулуппу она намеревалась сделать для себя ложе и кресло. Дерево подросло, но, когда Инанна захотела срубить его, оказалось, что в корнях дерева поселилась "не поддающаяся заклинаниям змея", в ветвях свила себе гнездо птица Анзуд, в стволе устроила себе жилище Лилит — злой демон в прекрасном женском облике (именно здесь впервые встречается имя Лилит, которая в апокрифических древнееврейских сказаниях станет первой женой Адама, как и он, сотворенной из праха земного, но покинувшей Эдем и вступившей в брак с Сатаной; в более поздней еврейской демонологии Лилит — злой дух, который вредит женщинам во время родов).

Инанна горько жалуется своему брату Уту, Гильгамеш же, услышав ее жалобы, решает ей помочь. Облачившись в тяжелые доспехи, взяв в руки боевой топор, он отправляется к дереву хулуппу. Ему удастся убить "не поддающуюся заклинаниям змею" (еще один вариант змеборческого, или дракоборческого, мотива). Испуганная птица Анзуд вместе со своими птенцами улетает в горы. Гильгамеш вступает в схватку с Лилит и одолевает ее (злой демон удаляется в пустыню). После этого герой срубает дерево и приносит его богине Инанне (возможно, шумерское дерево хулуппу является вариацией известного мифологического мирового древа — *arbor mundi*, символизирующего структуру мира и встречающегося в разных культурах; типологически ему близко и знаменитое Древо Познания в библейском тексте; быть может, не случайно с ним, как и с хулуппу, связывается змея — на этот раз искушающая первых людей, поселенных в Эдеме).

Тем временем Инанна вместо кресла и ложа делает из ствола дерева "пукку" (нечто, похожее на барабан), а из ветвей — "микку" (барабанные палочки). По другой версии, эти предметы изготавливает сам Гильгамеш. Он выносит на улицу свой "громкоговорливый" барабан и играет на нем, так что люди поневоле начинают плясать и не могут остановиться (распространенный сказочный мотив). Когда наступает вечер, девушки издают проклятье, и барабан вместе с палочками проваливается под землю и падает около ворот подземного царства. Гильгамеш страдает от утраты "пукку" и "микку", но безуспешны его попытки вернуть их

обратно:

*Гильгамеш роняет слезы, он позеленел от горя.*

*— О мой барабан, о мои палочки!*

*Барабан, его роскошью я не насытился,*

*Его полнозвучием я не натешился!*

*Барабан мой в подземный мир провалился, кто мне*

*его достанет?*

*Мои палочки в Ганзир провалились, кто мне их достанет?*

Энкиду вызывается помочь своему господину и спуститься в подземное царство. Гильгамеш дает своему слуге ряд наставлений и советов, поясняющих определенные законы и табу подземного мира. Некоторые из них, вероятно, отражают обряды, связанные с погребением мертвых, — например, умщение специальным жертвенным маслом, облачение в особые одежды:

*В одежду светлую не облачайся —*

*Они тебя примут за странника-духа.*

*Свежим жертвенным маслом не натирайся —*

*На его ароматы вокруг тебя они соберутся.*

Смысл этих и других предостережений (многие из них в деталях не до конца понятны исследователям) в том, что Энкиду не должен вести себя как мертвый, иначе он навсегда останется в подземном мире. Но Энкиду нарушает все запреты, и Кур хватает его (причем, не “ловец Нергала” — смерть, а Намтар — демон смерти, Азаг — демон болезней, сам Кур схватили его). С просьбой о вызволении Энкиду Гильгамеш обращается к Энлилю, а когда тот отказывается помочь, — к Энки. Мудрый Энки приказывает богу Уту проделать отверстие в крыше подземного царства, чтобы тень Энкиду могла вернуться на землю. Так и происходит. В финале поэмы (он остается еще во многом темным и неразгаданным) Энкиду рассказывает Гильгамешу об устройстве подземного мира и судьбе тех, кто туда попадает. Впоследствии именно эта часть поэмы была переведена вавилонскими жрецами и присоединена к поэме о Гильгамеше, так как в шумерской поэме содержались важные эзотерические сведения о загробном мире.

Итак, шумерские героические сказания имеют мифологическую основу и изобилуют мотивами волшебных и богатырских сказок, которые в свое время глубоко исследовал В. Я. Пропп<sup>35</sup>: путешествие героя в потусторонний мир, запрет и его нарушение, чудесный помощник и чудесные дары и т. п. Многие из этих мотивов отражают обряд инициации (посвящения героя в полноправные члены племенного коллектива) или связаны с ритуалом (например, гадание Гильгамеша с помощью сновидения, жертвы богам, которые должны принести герои и т. п.). Шумерская литература отразила самый первоначальный момент формирования героического эпоса, его наиболее архаичную стадию. Сравнивая шумерские сказания о Гильгамеше с вавилонским эпосом, ученые получили уникальную возможность проследить генезис и пути дальнейшей эволюции эпического жанра в мировой литературе. Проф. Крамер справедливо отмечает общие черты эпических сказаний так называемого “героического века”, представление о котором свойственно практически всем культурам как восточным, так и западным. Это “эпическое время” всегда выдвинуто за начало собственно истории (время ахейцев в гомеровских поэмах, время протоиндийцев в индийских поэмах “Махабхарата” и “Рамаяна”) и представляет собой мифологизированную историю, где реальное переплетается с фантастическим. Кроме того, в центре сказаний эпического героического века — судьба отдельной личности, ищущей славы, поэта практически не волнует судьба общины или

государства. Отличительные черты стиля поэмы героического века, кроме обилия сказочных, фантастических элементов, безмерной гиперболизации в изображении мощи героя, — обилие условных формул и повторяющихся мест, схематичность персонажей, обилие прямой речи, чересчур подробное описание деталей (все это присуще и “героическому веку” германских и славянских народов, относящемуся к эпохе раннего Средневековья).

### ЛИРИЧЕСКИЕ ЖАНРЫ

Понятие “лирика” применимо к шумерской литературе, как и ко многим древнейшим литературам, лишь условно, ибо лирические тексты носят культовый, ритуальный характер: это гимны различным богам, погребальные элегии-плачи, заклинания, свадебные любовные песни, имеющие также ритуальное назначение (в отличие от египтян у шумеров не сложилась светская любовная лирика). Это поэзия не столько индивидуального человека, индивидуального “я”, сколько “я” коллективного, его сознания, чувств и эмоций. Но это коллективное “я”, несомненно, вбирало в себя опыт индивидуального сознания, являлось его парадигмой. Поэтому родовые признаки древней лирики вполне соотносятся с современными: это прежде всего самовыражение, самопостижение, видение мира через призму человеческой души, эмоциональный мир человека.

Наиболее широко представлен в шумерской лирике жанр гимна хваления тому или иному богу (точнее, это жанр лиро-эпический, как и в египетской литературе; он опирается на известные мифологические сюжеты, перечисляет деяния и имена богов). Гимн предназначался для хорового исполнения, в нем аккумулировались мысли, чувства, представления целого коллектива, религиозной общины. Именно потому здесь наиболее четко завершился процесс выработки единого канонического текста, именно поэтому любой троп в гимне абсолютно не случаен. Полнее всего до нас дошел ниппурский канон, в котором представлены гимны верховному шумерскому богу покровителю Ниппура Энлилю и его сыну Нанне. Особенными художественными качествами, большими размерами и сложностью композиции выделяется гимн «Энлиль! Повсюду могучие ключи его...», составленный из фрагментов немецким ассириологом А. Фалькенштейном и опубликованный в 1959 г. Этот гимн крайне важен для понимания роли Энлиля в шумерском пантеоне (см. об этом выше). Как предполагается, и сам гимн играл в культе Энлиля особую важную роль: вероятно, он исполнялся при коронации правителей в Ниппуре во время III династии Ура (XXI в. до н. э.).

В гимне наиболее ярко кристаллизовались черты поэтики, свойственные шумерской литературе. Здесь особую роль играет ритм, магическая сила слова, поэтическая суггестия (от лат. *suggestio* — “внушаю”) создание особого настроения благодаря самому звучанию слова, ритму, эвфонии), ведь слово, обращенное к богу, должно было быть особым образом организовано. Здесь особенно велико количество повторов, которые не только своеобразно гипнотизировали слушателей и исполнителей, приводили их в определенное эмоциональное состояние, но и способствовали запоминанию текста. Очень часто используется анафора (единоначалие) в сходных синтаксических конструкциях:

*Его тайные силы недоступны взору.  
Его покои, как море, бескрайни,  
Его символы-знаки — звезды,  
Его владыка сотворил безупречно таинства вечные!  
Все слова его — реченья,  
Его заклинания — молитвы,  
Его дела — предсказанья благие.  
Его алтари прочны и могучи,*

*В праздник масло и сливки льются обильно!*

Столь же часто используется эпифора — частный случай рифмы в ее простейшем варианте, когда в конце строки повторяется одно и то же слово (в целом рифма не свойственна как шумерской, так и практически всем древнейшим литературам, включая древнееврейскую, греческую, римскую). Пример эпифоры в гимне Энлилю:

*Князь небес — только он, дракон земли — только он!  
Величайший среди ануннаков — он!  
Верховный жрец, бог, Энлиль, — ты!  
Верховный судья небес и земли — ты!*

Именно в жанре гимна четко фиксируются постоянные эпитеты и именованья, сопровождающие того или иного бога. Для Энлиля это — Нунамнир (“муж великий”), Могучий Утес, Добрый пастырь вселенной. Для стилистики гимна характерно сочетание повествовательных эпических фрагментов от третьего лица с типично гимническими взываниями, обращениями к богу, обилием восклицательных конструкций:

*Энлиль! Когда своею рукою на земле начертил святое селенье,  
Когда город Ниппур себе сам построил,  
То Киур, громаду, твою чистую землю, напоил сладкою водою,  
В средоточье всех сторон света, в округе Дуранки себе построил!  
Твердь его — душа чуждадных и ближних стран,  
Кирпичи его — глянцево-красные, основание его — лазурита синего!  
Как бык, вознес он в Шумере рога сиянья!*

*Энлиль! Небо и Земля щедро одарили тебя!  
В Абзу могучее капище поставили тебе!*

Как живые антропоморфные существа предстают в гимне не только сам бог Энлиль, но и его обиталище — храм Киур, его священный город Ниппур. Последний предстает в виде могучего вооруженного воина, который ловит врагов боевой сетью, утверждая свою власть над миром:

*Город! Лик его излучает ужас!  
Его стены! К ним и бог не подступится!*

*Он — западня для стран враждебных, он их ловит ловушкой  
и сетью!*

*Руки Ниппура — великие сети!*

*Враг и злодей от них не скроется!  
Дар города Ниппура — правда!*

В финале гимна обращает на себя внимание восторженная хвала животворящему, созидающему божественному Слову (идея творения мира Божественным Словом, несущим волю Творца, будет доведена до своего логического конца в библейских текстах):

*Слово твое небесам — опора, Слово твое земле — основа!  
Небесам опора, небесам поддержка,  
Земле — основа неразрушимая!  
К небесам приближаясь, оно плодородно:  
Льет дождем с небес изобилие!*



*К земле приближаясь, оно плодоносно:  
Плоды земли растут в изобилие!  
Слово твое! Плоды — оно! Слово твое! Зерно — оно!  
Слово твое — полноводный поток, жизнь всех поднебесных  
стран!*

Кроме гимнов богам и царям до нас дошли гимны, посвященные храмам и городам например, два гимна, специально обращенные к Экуру — храму Энлиля.

Одним из древнейших лирических жанров является плач — преимущественно погребальный. Этот жанр представлен во всех древних литературах и опирается на древнейшие фольклорные истоки (плачи по Осирису в египетской литературе, кинот в древнееврейской литературе, френы в греческой и т. п.). В шумерской поэзии представлена особая разновидность этого жанра — плачи о народных бедствиях, разрушении и гибели городов (например, плач о разрушении города Лагаш). Большинство этих текстов имело ритуальный характер (то есть исполнялось во время богослужения). Таковы плачи о гибели Ура, о гибели Шумера и Аккада<sup>36</sup>.

Большое количество плачей связано с культом Инанны и Думузи. В них обычно от имени Инанны оплакивается гибель прекрасного юноши, чья жизнь и смерть символизируют цветение и увядание природы (часто оплакивание Думузи сопровождается рассказом о гибели его от рук ужасных демонов “галла”, т. е. в плач включаются повествовательные элементы). Вся система уподоблений в плачах о Думузи призвана выразить мысль о трагически прерванной жизни, оборванном цветении, а многочисленные повторы и параллелизмы должны многократно усилить настроения скорби и тоски:

*Мой сладкий супруг, мой брат-супруг ушел!  
Мой сладкий друг, мой брат и друг ушел!  
Супруг мой с первыми травами ушел!  
Друг мой с последними травами ушел!  
Супруг мой, в поисках трав ходивший, травами взят!  
Друг мой, в поисках вод ходивший, водами взят!  
Мой юный избранник, как тростник, жестокой рукой  
из города вырван!  
Мой светлый, как соцветье травы, жестокой рукой  
из города вырван!*

До нас дошли также две погребальные песни-элегии, не связанные с ритуалом, а оплакивающие гибель простых людей и представляющие одну из первых попыток в мировой литературе выразить чувства, мысли, настроения человека, вызванные утратой близких. Элегии были обнаружены и прочитаны проф. Крамером во время его краткосрочной работы в музее изобразительных искусств им. А. С. Пушкина в Москве. Табличка, на двух сторонах которой были записаны две элегии, была составлена в Ниппуре примерно в 1700 г. до н. э. (хотя сами элегии, как предположил проф. Крамер, могли быть написаны гораздо раньше).

Неведомый поэт вложил погребальные песни в уста человека по имени Лудингира (буквально — “человек бога”). Скорее всего, это условный, вымышленный персонаж, с помощью которого поэт выражает свои мысли и чувства. В первой элегии Лудингира оплакивает смерть своего отца Нанны, а во второй — возлюбленной жены Навиртум. Обе песни открываются прологами, воссоздающими обстановку действия: в первой это описание болезни отца, во второй, где пролог довольно обширен и в два с половиной раза превышает объем самой песни, — описание смерти Навиртум и скорби жителей Ниппура. Вест о несчастье в первой элегии настигает сына во время какого-то далекого путешествия:

*Отец шлет сыну весть в края далекие.  
Сын в те дни был от отца вдали, в краях далеких.  
А на отца, что в граде своем проживал, на него напала  
                                болезнь.*

*Он, чьи уста сладостны, чьи речи благостны, на него напала  
                                болезнь.*

*Кто строен и статен, чей лик благостен, на него напала  
                                болезнь.*

*В замыслах мудрый, в свершеньях искусный, на него напала  
                                болезнь.*

*Истинно праведный, богосмиранный, на него напала болезнь.*

Стиль элегий отличается возвышенный слог, обилие сравнений, метафор, параллелизмов и рефренов (очень часто параллельные синтаксические конструкции заканчиваются одним и тем же выражением, как в приведенном выше фрагменте). Собственно погребальный плач в первой элегии начинается с изображения глубокого горя сына и жены покойного — матери Лудингиры, которая уподобляется стонущей, плачущей, обезумевшей от страдания корове (сравнение, уходящее корнями в толщу мифологических представлений, где корова рассматривалась как священное животное, олицетворявшее многих богинь в шумерском пантеоне):

Сын горько рыдает, на землю бросается, по отцу погребальный  
плач начинает,  
Лудингира, сердце его пылает, он плач заводит:  
— Отец, кто — о неправедность — скончался!  
Нанна, кто — о злосчастие — в мир подземный отправился.  
Супруга — ныне уже не супруга — ныне она вдова твоя.  
Словно вихрем кружимая, она мечется, возле тебя она  
кружится.  
Как у той, что тебя воспитала, помутился ее рассудок.  
Словно только что родила, в оцепенении  
Словно корова, издает стоны.  
Испускает вопли, горькие слезы льет.

Элегия завершается серией молитв о благополучии усопшего в подземном мире (“Нергал, Энлиль загробного мира, пусть он будет к тебе благосклонен!”), молитвой к личному богу-хранителю умершего (“Пусть бог твой в подземном мире за тебя молитву произносит!”), молитвой о благополучии его потомков. Любопытно, что среди богов, которые должны оказать милость умершему, назван и Гильгамеш: “Пусть Гильгамеш могучий благо тебе окажет...”.

Особенно поэтичные сравнения и смелые метафоры использованы во второй элегии — в плаче Лудингиры о своей жене:

О, где ты? О, как я зову тебя!  
Мемс! Лама прелестная! О, как я зову тебя!  
Уста сладкогласные, уста прекрасные, уста сладостные!  
О, как я зову тебя!  
Оружье мое драгоценное! Колчан мой, на славу исполненный!  
О, как я зову тебя!  
Очи мои... сияющие! Разум мой царственный! О, как я зову  
тебя!

*Где ты, алмаз мой сверкающий? О, как я зову тебя!*

Вторая элегия также заканчивается рядом молитв о благополучии Усопшей в загробном мире и ее детей в мире земном. Несомненно, с этих элегий начинается длительная традиция в мировой литературе: они предшествуют и знаменитому плачу Давида над Ионафаном (2-я Книга Царств в библейском каноне), и оплакиванию Гектора в гомеровской “Илиаде”, и погребальным плачам прославленного греческого поэта Симонида Кеосского. Чувство утраты, выраженное в древних шумерских элегиях, близко и понятно и человеку XX века. Элегии, несомненно, не являются записями безыскусных фольклорных плачей, но произведениями высокопрофессиональной литературы. Как предположил проф. Крамер, они были созданы одним из учителей шумерской школы и использовались как образцовые учебные тексты (Крамер обнаружил таблички, где фрагменты одной элегии переписаны рукой учителя и еще неумелой рукой ученика).

Во многих отношениях с погребальными элегиями перекликаются лирические фрагменты “Повести о невинном страдальце”, где речь идет о проблемах жизни и смерти и где человек взывает о помощи к своему личному богу-хранителю (см. выше). Это произведение можно считать началом религиозно-философской лирики, поднимающей сложнейшие проблемы существования человека и его духовного бытия.

Особое место в шумерской лирической поэзии занимали заклинания от разных болезней, направленные против злых демонов, эти болезни вызывающих (при этом, конечно, сами шумеры рассматривали заклинания как тексты чисто утилитарного, магического назначения). Тем не менее, они обладают несомненными художественными достоинствами, в них отразились специфические черты народной поэзии. Обычно заклинание строилось по традиционной схеме: описание злых демонов, описание состояния больного, его жалоб. Затем следовал традиционный диалог бога Энки, покровителя врачевания, и его помощника и сына Ассалухи — диалог, завершающийся риторическим вопросом сына: “Что сказать, не знаю я, чем помочь, не знаю я!”, а вслед за ним — не менее риторическим ответом отца: “Сын мой, чего ты не знаешь? Все, что знаю я, знаешь и ты”. Эта схема была заимствована вавилонянами (только место Ассалухи занял бог Мардук) и стала раньше всего известна ученым по произведениям старовавилонского времени.

Одно из интереснейших заклинаний, дошедших до нас, отличается тем, что вместо обычной болезни здесь любовный недуг, а вместо больного — юноша, пораженный любовью. По первой строке заклинание называется “Благородная дева стоит на улице...”. При этом благородная дева названа блудницей, но это не удивительно: она жрица богини Инанны, занимающаяся культовой (священной) проституцией. Текст великолепно передает состояние влюбленного, пораженного любовной стрелой (дословно “тростником”):

*К ней прикован мой лик — лик влюбленный.  
Мои руки прикованы — руки влюбленные,  
Мои очи прикованы — очи влюбленные,  
Мои ноги прикованы — ноги влюбленные.  
Ах, серебром пороги пред ней, лазуритом ступеньки под ней,  
Когда по лестнице она спускается!  
Когда милая остановилась,  
Когда милая брови сдвинула —  
Милая с небес ветром повеяла,  
В грудь юноши стрелой ударила.*

Ассалухи, видя плачевное состояние юноши, хочет ему помочь и вопрошает об этом своего отца Энки. По совету Энки нужно вылить в алебастровый сосуд молоко, сливки, масло

священной коровы и брызнуть на грудь девы. И тогда “дева открытую дверь не запрет, // Друга в тоске его не оттолкнет, // Воистину следом за мною пойдет!”

Собственно любовная лирика занимает скромное место в шумерской поэзии. Кроме того, она не является светской, как более поздняя по времени египетская лирика Нового царства. Шумерская любовная поэзия имела культовый характер, ибо была связана с центральным религиозным обрядом древней Месопотамии — обрядом священного брака — брака между царем-жрецом и богиней-покровительницей города (ее замещала жрица) или между царем в образе бога-покровителя города и жрицей богини плодородия. Во время III династии Ура царь Шумера обычно выступал в роли Думузи — царственного жениха Инанны, которую замещала одна из жриц богини. Этот священный брак выступал гарантом процветания Шумера, плодородия его стад и полей. Ежегодно ритуалом священного брака открывался новый год по шумерскому календарю. И именно к этому празднику писались многочисленные свадебные и любовные песни, героями которых выступали Инанна и Думузи. Некоторые из этих песен имеют форму диалога, а часто и ссоры между влюбленными, которые ведут себя как вполне обычные земные люди. Так, в одной из песен Думузи, ухаживающий за Инанной, уговаривает ее обмануть мать — сказать ей, что пойдет попеть и поплясать с подругой, и под этим предлогом прийти к нему на любовное свидание. Другая песня-диалог рисует ссору, которую затеяла надменная Инанна:

*Если бы не мать моя, на улицу и в степь тебя бы прогнали!  
Герой! Если бы не мать моя, на улицу и в степь тебя бы  
прогнали!*

Думузи же вызывает к благоразумию Инанны и доказывает, что его мать и отец ничуть не хуже:

*Девушка, не заводи ссоры!  
Инанна, обменяемся речами достойно!  
Инанна, не заводи ссоры!  
Нинэгалла, посоветуемся спокойно!*

Но все ссоры влюбленных кончаются примирением, лишь усиливая любовь. Как говорится в тексте, “Речи, что сказаны, — речи желанья! // С ссорой в сердце вошло желанье!”. Хвалой Инанне и Думузи, сравнением таинства брака со сверлением драгоценного камня заканчивается песня.

Две любовные песни, относящиеся ко времени правления III династии Ура, написаны от лица жрицы богини Инанны и пропеты в праздник священного брака перед царем Шу-Суэном, имя которого сохранилось в текстах. Одна из этих песен, обнаруженная профессором Крамером в Стамбульском музее, по силе и страстности выраженных в ней чувств, по своей стилистике и образности предвосхищает библейскую Песнь Песней (сходства проявляются не только в настроениях, но и на лексическом уровне):

*Ты, пьянящий сердце мое, любимый мой,  
Что за краса твоя радостная, сладостная — душистый мед,  
Ты, пронзивший сердце мое, любимый мой,  
Что за краса твоя радостная, сладостная — душистый мед.*

*Ты захватчик мой, все дрожит во мне.  
Желанный, влеки же скорее на ложе,  
Ты захватчик мой, все дрожит во мне,  
Победитель, влеки же скорее на ложе.*

Для песни характерно четкое строфическое построение, обилие повторов, наличие простейшей рифмы. Несмотря на культовое, ритуальное назначение, шумерские любовные песни живо и достоверно отражали чувства и настроения реального человека, прокладывая русло любовной поэзии в мировой литературе.

### ТЕКСТЫ ЭДУББЫ

Большую группу шумерских литературных текстов составляют так называемые тексты Эдуббы. “Эдубба” (буквально “дом табличек”) — так называлась шумерская школа. Ни об одной из школ древнего мира (систем школьного образования) мы не знаем так много, как о шумерской школе, ибо ученые располагают большим количеством табличек, по которым учились шумерские школьники и которые они сами исполняли, подражая учителям. Учебные тексты относятся к самым древним находкам в Двуречье и датируются концом IV — началом III тыс. до н. э. В III тыс. до н. э. шумерская школа достигает своего расцвета. Школы были подлинными очагами шумерской культуры. Здесь давалось универсальное по тем временам образование: ученики учились не только трудному искусству клинописи, но и изучали математику (до нас дошли математические таблицы), богословие, ботанику, зоологию, минералогию, географию, лингвистику, литературу (при этом и сами упражнялись в сочинении литературных текстов).

Обучение строилось по принципу лингвистической классификации (т. е. обучение другим предметам неизбежно было связано с обучением письму, лексике и грамматике). Лексика разделялась на группы, в которых слова и выражения были связаны общим смыслом. Эти группы слов заучивались и переписывались учениками, пока они не привыкали грамотно воспроизводить их. До нас дошли длинейшие списки названий животных и растений, птиц, насекомых, камней, минералов и т. д., списки сложных существительных, глагольных форм. Ученики переписывали и заучивали наизусть поэтические тексты объемом от 50 до 1000 строк, и во многом их успехи определялись тренированностью их памяти. Школьные учителя — “уммий” (“знающий человек”) — создавали образцовые литературные тексты, содержащие поучения или рассказывающие о школьной жизни (несомненно, именно из учительской среды выходили очень многие талантливые шумерские поэты).

Итак, литературные тексты Эдуббы — это, во-первых, произведения о школьной жизни, во-вторых, — дидактические сочинения (поучения, споры-диалоги), в-третьих, — афористика, пословицы, поговорки, басни. Исследователи были удивлены, обнаружив среди древнейших учебных текстов (XXVII в. до н. э.) сборник пословиц и поговорок (собрание такого рода произведений традиционно считалось явлением гораздо более позднего времени). Очевидно, это объясняется тем, что очень лаконичные и выразительные тексты было удобно использовать для обучения, переписывания, запоминания.

Тексты Эдуббы очень живо и непосредственно, воспроизводя обычную разговорную речь того времени, рисуют жизнь шумерской школы, обычные школьные будни. Одна из поэм описывает день школьника. Он начинается с вопросов, обращенных к ученику:

— Школьник, куда ты сизмальства ходишь?  
— Я хожу в школу.  
— Чем же ты занимаешься в школе?  
— Я табличку мою изучаю. Завтрак мой потом съедаю.  
Вот табличку мою я сделал, написал ее, закончил.  
Копии мои поставив,  
К полудню задания мои подготовив,  
Окончив школьные занятия, я могу идти домой.

А утром шумерский школьник спешит в школу и так же, как современный, боится опоздать (только последствия для шумерского ученика были гораздо хуже: в шумерской школе существовали телесные наказания):

*С собою мне матушка два хлебца дала — и в школу я побежал.*

*А в школе наставник: “Ты что опоздал?” — так он сказал.*

*Все внутри у меня затряслось.*

*Вот к учителю я подошел, вот ему поклонился я.*

Однако в этот день ученику явно не везло: учителя сплошь делали ему замечания, его табличку признали негодной и побили палкой. Расстроенный ученик предлагает отцу пригласить учителя домой, одарить его подарками и как следует угостить. С. Н. Крамер называет героя поэмы “первым подхалимом в истории школы”<sup>37</sup>. Но, возможно, таков был кодекс поведения, предписанный в шумерской школе (поэма и представляла его, имела назидательный смысл и, вероятно, была написана одним из учителей Эдуббы). Показательно, что дома, в раскованной обстановке, ученик демонстрирует перед своим отцом и учителем блестящие знания:

*Отец внял словам ученика.*

*Учителя школьного он позвал,*

*В дом пригласил, на место почета его посадил.*

*Школьник служил ему, пред ним он встал*

*И все, что грамоте он постиг,*

*Отцу своему он показал.*

*Отец его с ликующим сердцем*

*Отцу школьному радостно молвит'*

*“Вот малыш мой руку раскрыл, и ты мудрость свою в нее вложил.*

*Грамотейную мудрость, всю искусность ее ты ему открыл.*

*Все решения, все вычисления, все толкования ты ему объяснил,*

*Познание, сокровенность его — тем сиянием его озарил!”*

Поэма заканчивается благословением ученику благодарного учителя, которого так хорошо приняли и вознаградили в доме школьника. “Нидаба, владычица защитниц, твоей покровительницей да станет! / В тростниковую палочку удачу да вложит! // Из копии глиняной зло да изымет!” Ученые обнаружили 21 копию этой поэмы, что свидетельствует о ее высокой популярности (вероятно, текст ее был практически в каждой школьной библиотеке).

Еще один школьный текст, условно названный “Отец и его непутевый сын”, поднимает проблему “трудных” подростков и является древнейшей известной нам вариацией извечной темы “отцов и детей”. Текст построен как диалог отца и сына и удивляет своими очень живыми интонациями: отец нетерпеливо спрашивает, а сын нехотя, скрывая раздражение, отвечает:

*— Куда ты собрался?*

*— Никуда не собрался.*

*— Если ты никуда не ходишь, как ты дни свои проводишь?*

*В школу иди. В школе сиди.*

*Заданье читай. Задачки решай.*

*Табличку глиняную пиши.*

*Что сказал я, ты понял?*

*— Да, я понял и могу ответить.*

*— Так отвечай.*

— Ну и отвечу.

— Так говори же.

— Ну и скажу.

Сын нехотя повторяет наставления отца, а отец все больше и больше распаляется, ругая сына-бездельника: “Ты поступаешь как бездельник, рука твоя тебя недостойна! // Ведь если среди семьи искать нашей, // Тебе подобного не найдется!”. Одновременно отец страстно защищает знания и искусство писца — “грамотейную мудрость”.

*Средь премудростей человеческих, существующих в мире.*

*Из тех, что богом Энки по имени названы,*

*Столь тяжелого дела, как грамотейная мудрость, то,  
что я избрал,*

*Не было названо.*

В финале отцовские сетования (“Вся родня твоя думает, что ты плохо кончишь!”) сменяются благословением: “Подними голову, грудь распрями — человек же ты!”. Интересно, что именно в этом тексте впервые встречается слово “намлулу”, которое проф. Крамер перевел как “человечность” (качества, приличествующие человеку).

Шумеры очень ценили меткое, острое слово, интеллектуальную игру и использовали это при обучении школьников. В школьных библиотеках обнаружено достаточно большое количество табличек с записями афоризмов, пословиц, поговорок (они на несколько столетий древнее сходных египетских текстов и типологически близки как египетской, так и Древнееврейской афористике — знаменитой библейской Книге Притчей Соломоновых). Пословицы и поговорки наиболее трудны для понимания, ибо в них используется подчас непереводаемая (а иногда непонятная) игра слов, содержатся указания на неизвестные бытовые реалии. Тем не менее они удивительно близки нашим, современным, и лучше всего позволяют ощутить душу древнего народа, его лукавый юмор и иронию. Так, об излишне торопливом говорили: “Он еще не поймал лисицу, // А уж делает для нее колодку” (пословицы и поговорки чаще всего имели форму двустигии). Об излишне самоуверенном и хвастливом: “Лисица помочилась в море и сказала: // “Всё море сделала я!”. О тех, кто вечно ищет оправдания любому поступку и боится его совершить. “Не переспав, не забеременеешь, // Не поев, не разжиреешь!”. О ситуации “из огня — да в полымя”: “Увернулся от дикого быка — // Натолкнулся на дикую корову” С. Н. Крамер пишет: “Если вы когда-нибудь усомнитесь в единстве человеческого рода, в общности всех народов и рас, обратитесь к пословицам и поговоркам, к народным афоризмам и изречениям! Пословицы и поговорки лучше всех других литературных жанров взламывают панцирь культурных и бытовых наслоений каждого общества, обнажая то основное и общее, что свойственно всем людям, независимо от того, где и когда они жили и живут”<sup>38</sup>.

Вероятно, из пословицы, из меткого наблюдения над жизнью рождается жанр басни. Именно в шумерской литературе впервые представлен жанр басни типа басен Эзопа, где действуют различные животные (так, поговорку о лисице, которая заявила, что все море сделала она, можно считать кратчайшей басней, ее зародышем). Ученик С. Н. Крамера Э. Гордон собрал и перевел 295 пословиц и басен, в которых действуют самые разнообразные животные (всего 64 вида). Среди самых популярных — собака, осел, лиса, свинья, овца, лев, дикий бык и некоторые другие. Лиса выступает как олицетворение хвастливости, тщеславия и одновременно трусости (“Лиса скрежещет зубами, но голова у нее трясется”). Лев, как и в более поздних Эзоповых, а затем европейских баснях, выступает как воплощение грубой силы, не нуждающейся в оправдании: «Лев схватил свинью зарослей и начал терзать ее, приговаривая: “Хотя твое мясо еще не наполнило мне пасть, твой визг уже просверлил мне уши!”». Однако и сам свирепый

хищник может быть обманут “беззащитной козой”. Одна из самых длинных из дошедших до нас шумерских басен демонстрирует преимущества быстрого ума и хитрости перед грубой силой. Итак, лев схватил козу беззащитную:

— *Отпусти! Овцу-подругу вместо себя я к тебе приведу!*

— *Если я тебя отпущу, скажи мне свое имя!*

*Коза льву так отвечает:*

— *Ты имени моего не знаешь?!*

*“Покличь-ка ту, что ты отпустил” — моя кличка!*

*Когда лев подошел к загону,*

— *Я тебя отпустил! — так прорычал он.*

*Из-за ограды она ему отвечает:*

— *Ты меня отпустил — ты умно поступил.*

*Что до овец, то их здесь не бывает.*

Очень распространен был также в Шумере жанр поучений и наставлений — в форме советов житейской мудрости (например, поучения бога Щуруппака Зиусудре) или практического руководства (так называемый “Альманах земледельца”, в котором божество поучает, как обрабатывать землю и собирать урожай). Типологически этот жанр (особенно первая его разновидность — изречения житейской мудрости) близок египетским поучениям и притчам, собранным в библейской Книге Притчей Соломоновых.

Таким образом, шумерская культура и литература во многом является той почвой (как и египетская), куда корнями уходит сознание последующей цивилизации (особенно, при всех различиях, — цивилизации европейской). Именно здесь впервые рождаются многие образы и сюжетные архетипы, которые затем будут широко представлены в культуре и литературе самых разных народов. Именно здесь содержатся важнейшие параллели ко многим библейским сюжетам, проливающие, возможно, свет на их происхождение или архаический мифологический подтекст (творение мира и человека, представление о райском саде, Каин и Авель, всемирный потоп, первая попытка поставить вопрос о страдании в мире невинных и т. п.). Но если для древнееврейской литературы воздействие шумерской было косвенным, опосредованным толщей веков и культур (причем, это воздействие шло не только по принципу восприятия и усвоения, но и отталкивания, дистанцирования, кардинального переосмысления), то для еще одной древней культуры Месопотамии — аккадской — это влияние было самым прямым, непосредственным и очень плодотворным.





Еще с IV тыс. до н. э. соседями шумеров были семитические племена говорившие на аккадском языке, входящем в группу восточно-семитских языков. Они населяли северную часть нижнего Двуречья и находились под сильным шумерским влиянием. Затем, во второй половине III тыс. до н. э. аккадцы проникают в южную часть Двуречья. В XXII в. до н. э. Двуречье объединяется под властью аккадского правителя Саргона Великого (или Древнего). С этого времени Шумер постепенно утрачивает свою самостоятельность, особенно с гибелью III династии Ура в XX в. до н. э. и династии Исины в XIX в. до н. э. Начиная со II тыс. до н. э. и на протяжении всего I тыс. до н. э. история Древнего Двуречья — это история аккадцев.

Первыми заявляют о себе в первой половине II тыс. до н. э. вавилоняне — народ, образовавшийся в результате слияния шумеров и аккадцев и принявший единый язык — аккадский. Но шумерский язык и шумерская культура не забыты. Долгое время шумерский язык был языком богослужения и изучался в школах, как латынь в средневековой Европе. На нем по-прежнему создаются литературные произведения и переписываются старые шумерские памятники (многие дошли до нас именно в копиях вавилонского времени), однако постепенно его вытесняет аккадский (первые надписи на нем датируются еще серединой III тыс. до н. э.). Время наивысшего расцвета Вавилона — это время правления знаменитого шестого царя I династии Хаммурапи (1792-1750-е годы) — выдающегося законодателя, оставившего знаменитый “Кодекс Хаммурапи”. Вскоре после этого начинается упадок Вавилона, вызванный нашествием горных племен и затянувшийся на несколько столетий. В XIII в. до н.э. на исторической арене появляются соперничающие с вавилонянами ассирийцы, также говорящие на аккадском языке. В IX-VIII вв. до н.э. Ашшур (название главного города ассирийцев и всего государства; отсюда и эллинизированное название “Ассирия”) становится самой мощной завоевательной державой Передней Азии, подчиняет себе все Междуречье и в значительной степени распространяет свое влияние на Малую Азию, Средиземноморье и даже Египет. Воистину — “Египту мысль моя звучала, как закон, // Элам читал судьбу в моем едином взоре, // Я на костях врагов воздвиг свой мощный трон. // Владыки и вожди, вам говорю я: горе!” — (так писал В. Брюсов, стилизуя дошедшую до нас надпись ассирийского царя Ассаргадона, правившего в VII в. до н. э.). Именно в этот период возвышения и могущества Ашшура собирается знаменитая библиотека царя Ашшурбанапала — единственного грамотного и интересующегося литературой среди ассирийских владык, прославившихся в первую очередь как жестокие завоеватели и талантливые полководцы. Многочисленное собрание клинописных текстов в библиотеке Ашшурбанапала, снабженное к тому же каталогами, стало ценнейшим источником знаний о культуре Месопотамии; с изучения собранных в этой библиотеке памятников началось изучение клинописи и становление ассириологии. При этом показательно, что практически все аккадские клинописные памятники, собранные в библиотеке Ашшурбанапала, являются вавилонскими по происхождению. Собственно ассирийская литература это царские хроники (анналы) и исторические надписи (быть может, в этом выразился слишком экспансивный и воинственный дух ассирийского государства).

Тем не менее в конце VII в. до н. э. вавилоняне в союзе с индийцами нанесли поражение Ассирии. Примерно на сто лет устанавливается Нововавилонское царство, которое пало под ударами персов в 538 г. до н. э. Однако клинопись остается господствующим видом письма в этом регионе, и самые поздние клинописные памятники исследователи датируют временем Селевкидского и Парфянского царств (т. е. последними веками до новой эры).

Почвой для развития аккадской культуры и литературы послужила шумерская (точнее, слились воедино традиции двух народов, при этом шумерская — как более древняя и

высокоразвитая — оказала определяющее влияние на аккадскую — в первую очередь, вавилонскую). Аккадская культура не была, однако, продуктом прямого заимствования или копирования, а во многом — результатом плодотворной, творческой переработки унаследованных от шумеров мифологических представлений и основных сюжетных архетипов. Происходит окончательная циклизация мифологических и героических сюжетов, старые сюжеты получают качественно новую обработку, усложняется и дифференцируется внутренний мир человека, получающий выражение в художественном слове. Поэтому уместно говорить не о подражании и заимствовании, а, по словам известной исследовательницы В. Афанасьевой, “о едином шумероаккадском генезисе жанров, о развитии и продолжении каких-то единых письменных литературных традиций на новом языке народа”<sup>39</sup>.

При очень большом количестве дошедших до нас аккадских литературных памятников, они сохранились гораздо хуже, чем шумерские (особенно памятники старовавилонского времени, т. е. начала II тыс. до н. э.). Все они, как и шумерские, являются поэтическими (стихотворными), при этом современной науке гораздо больше известно о принципах аккадского стихосложения, нежели шумерского. Оно было тоническим (от греч. *tonos* — “ударение”). Это значит, что длина строки определялась количеством ударений, безударные же слоги располагались произвольно. Так как стихи исполнялись с музыкальным сопровождением или речитативом, нараспев, то главной единицей стиха был музыкальный такт — ударный слог с примыкающими к нему безударными (а поскольку ударение было логическим, то существительное с определением или глагол с дополнением могли иметь одно общее ударение). В аккадской поэзии встречаются размеры различной длины — из трех, четырех, пяти, шести тактов (т. е. трех-, четырех-, пяти-, шестиударные строки). Длинные (больше трех ударений) строки чаще всего имели одну или даже две цезуры (ритмические паузы, облегчающие произнесение поэтического текста). Наиболее употребительным эпическим размером был четырехударный стих, симметрично разделяемый цезурой на два полустишия (несомненно, этот стих семантизировался в древнем сознании именно как эпический, а не лирический или еще какой-либо). Такой организации поэтической речи сопутствовали обязательные женские окончания (ударение на предпоследнем слоге в строке) и очень подчеркнутый семантический и синтаксический параллелизм (этот прием вообще наиболее ярко представлен в семитоязычной поэзии, в том числе и древнееврейской). Пример звучания аккадского эпического стиха — из поэмы “Хождение в преисподнюю Иштар” в переводе И. М. Дьяконова:

*Ударю я в дверь, / засов разломаю,  
Ударю в косяк, / повышибу створки.  
Подниму я мертвых, / живых съедят,  
Больше живых / умножатся мертвые.*

Показательно, что для текстов старовавилонского времени характерно и особое графическое оформление: одна строка соответствует стиху (это отнюдь не выдерживалось в египетских и не всегда — в шумерских памятниках), а цезура между полустишиями отмечена на глиняной табличке особым пробелом. Это еще раз подтверждает окончательность перехода от устной традиции к письменной, когда важно и графическое оформление поэтической речи, ее восприятие глазами, а не просто на слух.

Как и шумерские писцы, вавилонские составляли особые каталоги поэтических произведений, входивших в обязательный канон, как светский, так и богослужебный, литургический. Один из каталогов, опубликованный в 1958 г. У. Г. Лэмбертом, содержит не только названия произведений, но и имена их авторов. Многие из этих атрибуций очевидно фантастичны (так, диалог между конем и волом записан, как сказано в каталоге, “из уст коня”, многие — из уст того или иного бога), но есть и вполне правдоподобные, указывающие если не на автора, то на того, кто окончательно закрепил и обработал тот или иной текст. Так, в каталоге

утверждается, что эпос о Гильгамеше записан со слов урукского заклинателя Син-леке-уннинни (как установили исследователи, с этим именем связана самая младшая, ниневийская версия поэмы), а эпос об Этане — со слов Лу-Нанны (“Человек Нанны” — имя, вполне правдоподобное для первой половины II тыс. до н. э.). Настойчивое стремление указать авторов само по себе говорит о росте индивидуального сознания и большем понимании индивидуальности творчества (в сравнении с шумерской и египетской литературами).

### **ОСОБЕННОСТИ АККАДСКОЙ МИФОЛОГИИ. КОСМОГЕНИЧЕСКАЯ ПОЭМА “ЭНУМА ЭЛИШ” (“ПОЭМА О СОТВОРЕНИИ МИРА”)**

Аккадская мифология является отражением и логическим продолжением мифологии шумерской. Живя бок о бок с шумерами, аккадцы заимствовали практически весь их пантеон, отождествив многих своих богов с шумерскими или вписав богов более позднего происхождения в шумерский пантеон. Это произошло, например, с верховным богом Вавилона Мардуком, который почитался как сын бога мудрости Энки (у аккадцев — Эйя, или Эа), превзошедший самого отца и унаследовавший его власть над миром. Но при этом само имя Мардука, как предполагают, шумерского, а не аккадского происхождения (возможно, от “Амар-Уту” — “теленочек Уту”, “ребенок-солнце”). До сих пор исследователи не выявили ни одного аккадского культа дошумерского происхождения или по древности совпадающего с шумерскими. Возможно, это связано с тем, что аккадцы давали своим богам не столько собственные, сколько нарицательные имена (например, “Бел” — “владыка”, “Ишгар” — просто “богиня”, и это имя могло относиться к любой богине). Таким образом, можно говорить, что аккадские боги полностью растворяются в шумерских, заимствуют их функции и мифологическую символику. Так, верховный бог Энлиль выступает и под своим шумерским именем, но все чаще именуется Бел (это соответствует западносемитскому, финикийскому имени Ваал, точнее — Баал “владелец”, “хозяин”, “владыка”). Очень почитаемая шумерская богиня Инанна превращается в аккадскую Ишгар с теми же функциями (как и у шумеров, ее олицетворением является планета Венера). Шумерский бог Солнца Уту отождествляется аккадским Шамашем (“шамаш” — “солнце”), бог грозы и бури Ишкур с Ададом. Органично входят в аккадский пантеон шумерский бог неба Ан (аккадский Ану) и бог Луны Син.

Многие боги в аккадском пантеоне связывались с разрушительными ветрами, бурями, ураганами. Кроме бога грозы и бури Адада, ветрами ведал бог Энлиль, но с разрушительными и грозными ветрами связывались также его сыновья Нинурта и Нингирсу (в многочисленных сказаниях о бедствиях людей и гибели мира все беды не случайно связываются именно с ураганами).

Во главе всего мира официально стоят боги Ану, Энлиль и Эйя, окруженные советом великих богов (по разным версиям их семь или двенадцать), определяющих “доли” (шимату) всего сущего. Однако постепенно с Энлилем-Белом сливается бог Мардук, а в I тыс. до н. э. в некоторых городах Мардука начинает замещать его сын — покровитель писцов Набу. В целом процесс наделения одного божества функциями всех других богов, тенденция к выделению особенно важного, верховного бога, вбирающего в себя всех остальных богов (так называемая молатрия) весьма характерны для вавилонской мифологии и культуры, что вполне соответствует монархически-государственному (а не общинному, как у шумеров) характеру вавилонской религии.

Все аккадские боги делились на два больших разряда игигов (небесных богов) и ануннаков (богов земли и подземного царства). В подземном мире, именовавшемся у аккадцев — через шумерское заимствование — “Кур-ну-ги” (“Страна-без-возврата”), или “эрцету” (“земля”, что соответствует шумерскому “ки-галь” “великая земля”) царствует уже не столько шумерская богиня смерти и мрака Эрешкигаль, сколько ее супруг Нергал (в целом для

вавилонской мифологии характерно уменьшение роли женских божеств в сравнении с шумерской культурой). Из подземного мира поднимается львиноголовая богиня Ламашту, которая ведет за собой всевозможные болезни и злых духов, вредящих человеку (“галле лемнути” — “черти злые”). Характерно, что в вавилонской мифологии складывается очень разветвленная система демонологических представлений (чего не было у шумеров или было в зачаточной форме): это всякие злые духи болезней и просто духи подземного Царства (утукки, асакки и т. д.), ночные духи, вселяющиеся в женщин — “лилу” (инкубы) и в мужчин — “лилит” (суккубы) и т. д. Соответственно расширяются представления и о богах или сверхъестественных силах, необходимых для защиты человека.

В аккадской мифологии гораздо большую роль в сравнении с шумерской играют “личные” боги — посредники в общении человека с великими богами, его заступники и хранители (часто функции такого защитника принимал обожествленный царь). Кроме того, каждый человек имел своего “шеду” — антропоморфное или чаще зооморфное воплощение его жизненной силы (возможно, именно роль шеду выполняли знаменитые крылатые быки, устанавливавшиеся у входа во дворцы аккадских владык; впоследствии в древнееврейских текстах словом “шедим” во множественном числе будут обозначаться всяческие языческие злые духи, которым приносят в жертву животных и даже детей; не случаен и традиционный эпитет к ним — “косматые”, указывающий на их звериный облик). Как материальная субстанция, без которой не может существовать человек, мыслилось и его имя (“шуму” — слово переводится также как “слава”). Предполагалось, что “шуму” охраняет человека и передается его наследникам. Напротив, душа — “напишту” — воспринималась как нечто безличное и связывалась в сознании вавилонян с дыханием или кровью (“напишту” растворена в крови).

Земля, на которой обитают люди и многие боги, “низ”, микрокосм, является отражением великого “верха” — макрокосма. Вавилоняне полагали, что все сущее на земле, все реки, страны, города, все предметы, — являются отражением их вполне материальных прообразов на небе (различен только масштаб: на небе он неизмеримо больше). Земля представлялась в виде перевернутого челна, плавающего в мировом океане, а небо — в виде твердого купола, накрывающего мир. При этом само небо состояло из семи сводов, или отдельных небес (число семь очень часто фигурирует как древнейшее сакральное число во многих культурах). “Верхнее небо” принадлежит Ану, “среднее небо” — игигам (в центре его находится лазуритовое обиталище Мардука), и только “нижнее небо” сделанное из синей яшмы, доступно для созерцания людям. Именно на нем расположены звезды — “образы” или “письмена” (отражение земных явлений), и каждой звезде отведено свое твердое место, чтобы они не сбились со своего пути. Земля прикреплена к небу веревками-канатами Млечным Путем. “Внутренность небес” излучает свет и является тем местом, где скрывается Син — Луна и где проводит ночь Шамаш Солнце. Каждое утро Шамаш открывает на востоке “гору восхода”, запертую на замок, и отправляется в путь по небу, а вечером отпирает на западе “гору заката” и через нее скрывается во “внутренности небес” (здесь очевидны переклички с наглядным и конкретным представлением о передвижении по небу египетского Ра или греческого Гелиоса). Земля также разделена на несколько ярусов: в верхней части живут люди, в средней располагается мировой пресноводный океан (подпочвенные воды) — владения бога Эйя, а в нижней части — подземное царство.

Наиболее ярко и наглядно космогонические и космологические представления вавилонян отразились в знаменитой “Поэме о сотворении мира”, которая по начальным своим словам получила название “Энума элиш” (“Когда вверху...”). Это одно из самых крупных произведений клинописной литературы, дошедших до нас: текст записан на семи таблицах по 125-165 строк в каждой. Само создание этой поэмы непосредственно связано с возвышением бога-покровителя Вавилоня Мардука и окончательной фиксацией его верховной роли в вавилонском пантеоне. До XIX-XVIII вв. до н. э. его имя практически неизвестно, но уже в Прологе к “Кодексу

Хаммурапи” сказано, что Мардуку, первородному сыну Эйя, верховные боги Ану и Энлиль передают власть над игигами и всем миром. С возвышением Вавилона в XVIII-XVI вв. до н. э. происходит утверждение славы Мардука (он отождествляется и с сыном Энки Ассалухи, владеющим искусством врачевания и магических заклинаний). Именно поэтому создание поэмы условно датируют XV-XIV вв. до н. э. (по некоторым данным даже позже, X в.).

Истоком мира в “Энума элиш”, как и в шумерской, как и в египетской мифологии, является первородная бездна, мировой океан, который, в отличие от шумерских космогонических сказаний, выступает в двух ипостасях — мужской и женской. Это Апсу (то же, что шумерское “абзу” — “бездна”), воплощающий мужское творящее начало, и Тиамат (также “бездна” — слово, родственное древнееврейскому תהום — “техом”) в первых строках Книги Бытия), которая олицетворяет женское рождающее начало. Это образы первородных стихий, еще не имеющие четко выраженных антропоморфных черт, а, скорее, обладающие чертами зооморфными: это некие чудовища, олицетворение самого хаоса. Рождение мира мыслится как результат демиургического брака, а дальнейшее упорядочивание хаоса невозможно без рождения новых поколений богов (космогония соединена с теогонией):

*Когда вверху — небеса без названья,  
А внизу земля была безымянна.  
Когда Апсу, первородный их создатель,  
И хаос Тиамат, что их породила,  
Воды свои воедино мешали,  
Ни болот, ни строений не было видно,  
Когда боги не сияли во славе,  
Имен не давали, не вершили судеб,  
Тогда среди хаоса возникли боги,  
Лахму и Лахаму нарекли имена им.*

*(Перевод В. К. Афанасьевой)*

Итак, рождается новое поколение богов-чудовищ — Лахму и Лахаму (их имена образованы от шумерского “лахама” — демоны водной стихии, созданные Энки в его подводном жилище Абзу). Показательно, что в одном из поздних аккадских списков богов Лахму назван получеловек-полурыба — слугитель бога Эйя, а в другом — получеловек-полусобака, спутник богини-целительницы Гулы. От Лахму и Лахаму рождаются Аншар и Кишар — тоже божества старшего поколения, отец и мать бога неба Ану (никаких данных о культах Аншара и Кишар не сохранилось; возможно, их образы были созданы, чтобы представить родословную Мардука; впоследствии по созвучию Аншар будет отождествлен с главным богом Ассирии Ашшуром). Итак,

*Проходили дни, протекали годы,  
И Ану, их наследник, отцам своим равный,  
Он сравнился с Аншаром, его сын первородный.  
Себе равным Ану породил Нудиммуда.  
Нудиммуд, отцами своими рожденный,  
Разумом ясен, многомудр и всемогущ,  
Превзошел он Аншара, своего деда,  
Среди братьев ему не было равных.*

*(Перевод В. К. Афанасьевой)*

Ану становится родоначальником нового поколения богов, предстающих в основном в

антропоморфном облике. Его сыном является бог мудрости, знания и пресноводного океана Эйя (Нудиммуд — одно из его имен). Далее, наряду с демиургическим браком, в процесс творения и упорядочения мира вступает мотив космогонической битвы — сражения разных поколений богов (этот мотив ярко представлен в греческой мифологии в виде титаномахии — сражения более поздних богов-олимпийцев во главе с Зевсом против более древних титанов). Начинается же все с недовольства богов старшего поколения, и особенно Апсу, поведением молодых богов, их буйным весельем (своеобразное отражение на мифологическом уровне извечного архетипа “отцов и детей”):

*Собираются вместе боги-братья,  
Беспокоят Тиамат, вверх стремятся,  
Чрево Тиамат они возмущают  
Посреди небес своим весельем.*

*(Перевод В. К. Афанасьевой)*

Возмущенный Апсу просит у Тиамат разрешения погубить беспокойных богов, но та не соглашается. Тогда Апсу и его советник Мумму решают действовать самостоятельно и собирают полчища чудовищ. Однако всеведущий и премудрый Эа разгадывает планы врагов и опережает их. Предварительно усыпив Апсу, он убивает его, захватывает в плен Мумму. Над телом Апсу Эйя возводит свое жилище — мировой пресноводный океан, в котором вместе с богиней Дамкиной (вариация шумерского имени “Дамгальнуна”) зачинает бога Мардука. Так бог Мардук получает шумерскую генеалогию. Он описывается как чудесный младенец, “ребенок-солнце”, уже в молодости превосходящий всех богов и своего отца Эйя силой, знаниями, мудростью. Показательно, что особой силой обладает слово Мардука: по его слову исчезает и вновь появляется звезда (так на пиру богов Мардук демонстрирует свое превосходство над остальными богами).

Тем временем боги старшего поколения осыпают Тиамат упреками в том, что она допустила гибель Апсу: “Когда Апсу, супруга твоего, убивали, // Ты с ним не была, сидела молча...” *(перевод В. К. Афанасьевой)*. Разъяренная Тиамат решает отомстить за смерть мужа. Она порождает полчища чудовищ (как в эллинской мифологии Гея-Земля порождает чудовищного Тифона, чтобы отомстить Зевсу, низвергнувшему Крона) и ставит во главе их бога Кингу, которого наделяет таблицами (скрижалями) судеб (по-видимому, это аналог шумерских божественных “ме”; владение “таблицами судеб” дает власть над всем миром).

Эйя, узнав о приготовлениях к битве, идет за советом к Аншару. Аншар предлагает кому-нибудь из богов сразиться с Тиамат и ее полчищами. Никто не решается на это, кроме Мардука. Однако он выдвигает неперемное условие: его должны признать верховным богом. Остальные боги не очень довольны, но им ничего не остается, как подчиниться условиям Мардука:

*Они ели хлеб, вино они пили,  
Сладкое вино их плоть связало,  
Отяжелели тела их после пива,  
Великая усталость сковала печень,  
И Мардуку спасать себя поручили —  
Ему поставили престол величья,  
Пред своими отцами он сел в совете.*

*(Перевод В. К. Афанасьевой)*

Мардук вооружается сетью, дубинкой и луком, берет с собой сотворенные четыре небесных ветра и семь бурь, чтобы противостоять чудушкам Тиамат, и выходит на битву. Так как

Тиамат изображалась в виде чудовищного дракона или семиголовой гидры (водяной змеи), то есть все основания интерпретировать схватку Мардука и Тиамат как еще одну вариацию древнейшего драконоборческого мотива (следует заметить, что именно под влиянием “Энума элиш” и образа Мардука в вавилонской эпической литературе чрезвычайно популярным становится сюжет о борьбе бога-героя с чудовищем). В поэме решающей космогонической схватке предшествует вполне бытовая уличная перепалка, в которой боги ведут себя как обычные люди, не стесняясь в выражениях. Затем Тиамат раскрывает свою чудовищную пасть, чтобы проглотить Мардука, но тот вдвухает в эту разинутую пасть мощные ветры, так что Тиамат Не может ее захлопнуть, а затем поражает чудовище стрелой. Мардук Расправляется также со свитой Тиамат, убивает Кингу и завладевает таблицами судеб”, определяющими ход мироздания.

Именно после гибели Тиамат и начинается настоящее творение мира и людей. Как Бог в ветхозаветных текстах, Мардук будет сотворять небо и землю и отделять их друг от друга, но представлено это в “Энума элиш” как грубый физический процесс, как сочетание мифологического символизма и предельного натурализма. Мардук рассекает тело Тиамат на две части: из нижней он создает землю, а из верхней — небо, которое запирает на засов, чтобы воды небесные не просочились на землю, и даже приставляет к небесным вратам стражу.

После сотворения основных частей мироздания Мардук разделяет шестьсот богов на триста игигов и триста ануннаков, определяет владения богов Ану, Энлиля, Эйя, а также пути небесных светил. Затем наступает время сотворения человека. В вавилонском антропогоническом мифе, как в египетском и шумерском, подчеркнута физическая, конкретная рукотворность человека: Мардук лепит его из глины, смешанной с кровью убитого Кингу:

*Мардук, услышав богов призывы,  
В сердце своем задумал образ<sup>40</sup>,  
Уста открыл он и молвит Эа  
О том, что в сердце решил и замыслил:  
“Свяжу я кровью остов из глины,  
Слеплю существо, назову Человеком.  
Создам существо — Человек ему имя.  
Пусть богам он служит, а те б отдохнули”.*

*(Перевод В. К. Афанасьевой)*

Здесь, как и в шумерской антропогонии, подчеркнут подсобный, подручный характер сотворяемого человека. Человек предстает как средство, а не как высшая цель творения (как таковая он будет осмыслен только в древнееврейских текстах).

В финале поэмы благодарные боги, восхищенные мудростью и силой Мардука, строят ему “небесный Вавилон” с храмом Эсагила и торжественно провозглашают все пятьдесят имен и титулов Мардука, в том числе и “владыка стран” традиционный титул шумерского Энлиля. Таким образом, Мардук получает власть не только на основании законной преемственности по отцовской линии (как было в египетском и шумерском пантеонах), но и по праву сильнейшего.

Написанная торжественным, архаизированным стилем, поэма “Энума элиш” представляет собой яркий образец храмового, культового эпоса. Текст поэмы был канонизирован и исполнялся обязательно во время новогоднего богослужения. Такую же роль эпос играл и при ассирийских владыках, но все героические деяния связывались в ассирийской версии не с Мардуком, а с его дедом Аншаром (Ашшуром). Супругой Ашшура считалась Иштар Ашшурская (или Ниневийская), а также Нинлиль (результат отождествления Ашшура с Энлилем). Эмблемой Ашшура являлся крылатый солнечный диск.

Как и в шумерской литературе, к космогоническим сказаниям привыкают сказания о



богах подземного царства и о судьбе тех, кто попадает в Страну-без-возврата, о равновесии “верха” (наземного мира) и “низа” (подземного). От этого круга сказаний до нас дошли две поэмы — о замужестве богини Эрешкигаль (этот сюжет не имеет соответствия в шумерской литературе) и о нисхождении в подземное царство Ишгар (аккадская версия знаменитого шумерского сюжета).

Первая поэма датируется XIV в. до н. э. и объясняет, как небесный бог Нергал стал подземным богом, супругом Эрешкигаль. По шумерской традиции Нергал был сыном Энлиля и Нинлиль, по аккадской — Энлиля и богини-матери Белет-или. Его олицетворением было палящее солнце (но при этом он не подменял солнечного бога Шамаша). Как и Эрра, Нергал приносил людям лихорадку и чуму; как и его брат Нинурта, он был богом-воином, сокрушающим враждебные страны (на одной из староавилонских печатей сохранилось изображение Нергала с двумя львиными головами, попирающего ногой поверженного врага и вооруженного мечом и дубинкой).

Непосредственный сюжет поэмы заключается в том, что Эрешкигаль, “хозяйка великой земли” (так переводится с шумерского ее имя), отправила своего гонца Намтара на пир, устроенный богами, чтобы он получил причитающуюся ей пиршественную долю. Бог Намтар — олицетворение смерти, он предстал перед человеком в его последний час и уводил в Страну-без-возврата. При появлении Намтара на пиру все боги встают, один Нергал не оказывает ему должного почтения. Разгневанная Эрешкигаль приказывает Намтару доставить Нергала в царство мертвых (при этом он трижды прячется за спину Нергала, прежде чем тому удастся его схватить). По совету Эйя Нергал берет с собой волшебные предметы-фетиши, которые помогают ему одолеть Эрешкигаль. Он стаскивает ее за волосы с трона, и испуганная богиня предлагает ему себя в жены, а в придачу — власть над подземным царством (это еще раз подтверждает выдвижение на первый план в аккадской мифологии мужского начала).

Сохранилась также расширенная, более поздняя и своеобразно романизованная версия мифа, включающая любовный мотив. Согласно этой версии, неузнанный Нергал под видом Эрры спускается в подземное царство, проводит с Эрешкигаль семь ночей, а затем бежит. Страдающая от любви Эрешкигаль грозит выпустить мертвых на поверхность земли (тем самым нарушится важный для древнего сознания закон равновесия), и тогда боги требуют, чтобы Нергал вновь спустился в подземное царство. После семи дней, проведенных с Эрешкигаль, ему приказано навечно остаться в царстве мертвых. Итак, боги предстают в этих сказаниях как существа вполне антропоморфные: они гневаются, борются за власть, хитрят и обманывают, влюбляются и страдают.

Вавилонская поэма о нисхождении богини Ишгар в подземное царство наглядно демонстрирует, как вавилонские поэты обрабатывали шумерские сюжеты, преподнося их на качественно ином уровне. Общая схема сюжета та же, но в вавилонской гораздо более четко мотивируются действия, подробно объясняется, что Ишгар — богиня плодородия и с ее уходом на земле прекращается всякое рождение. Изменен и финал поэмы: он представляет собой мистериальное драматическое действо, котором расписаны реплики партнеров и хоровые партии (мистерии были связаны с чрезвычайно популярным культом Думузи, который аккадцев именуется Ду’узи, а в библейских текстах — Таммуз; культ этого умирающего и воскресающего бога оказал значительное влияние весь сиро-палестинский регион; характерно, что греки передавали имя как Даозос, или Даоннос, что весьма близко к Дионису с культом сходного символического наполнения).

Новые черты в поэтике вавилонской поэмы проявляются в том, здесь нет такого огромного количества повторов, какое мы встречаем в шумерском тексте. Вместо повторения гигантских периодов дается более красочное и детальное описание событий и явлений. Так, в начале поэмы пространное перечисление храмов и городов, из которых уходит шумерская Инанна, заменено очень динамичным и поэтичным изображением самой Страны-без-возврата

— изображением, которое живо вызывает в памяти современного читателя описание Дантова ада и знаменитую надпись над его воротами “Входящие, оставьте упования” (перевод М. Лозинского):

*К Стране без возврата, Земле великой,  
Иштар, дочь Сина, обратила мысли.  
Обратила дочь Сина свои светлые мысли  
К дому мрака, жилищу Иркаллы,  
Откуда входящему нет возвращенья,  
К пути, откуда нет возврата,  
Где жаждут напрасно вошедшие света,  
Где пища их — прах, где еда их — глина,  
Где, света не видя, живут во мраке,  
Одеты, как птицы, одеждою крыльев,  
На дверях и засовах стелется прах.*

(Перевод В. К. Афанасьевой)

Таким образом, старый сюжет получает новое поэтическое дыхание за счет энергичного сжатия текста и одновременно его динамизации и психологизации (то же самое можно увидеть при сопоставлении шумерских героических сказаний и вавилонского эпоса о Гильгамеше).

### **СКАЗАНИЯ О БЕДСТВИЯХ ЛЮДЕЙ И ГИБЕЛИ ВСЕЛЕННОЙ**

Сказания о сотворении мира и людей сопровождаются в аккадской мифологии и литературе сюжетами, связанными с бедствиями людей и даже гибелью мира (как это было и в шумерской литературе). При этом причины обрушивающихся на мир бедствий коренятся не в моральном зле, развращении и падении человека, как это будет в библейских текстах, но связаны с непредсказуемой жестокостью богов, их желанием погубить людской род, а также с их самолюбием и гордыней, борьбой за власть над миром.

Так, коварство и злая воля бога чумы и разрушений Эрры становятся причиной, по которой едва не погибла вся Вселенная. Сказание об Эрре датируется временем не ранее XI в. до н. э. и, возможно, косвенно отражает вполне реальное событие — нашествие на Вавилонию в конце II тыс. до н. э. арамейских племен (в тексте они названы сутиями). Бог Эрра (или Ирра; отсюда, возможно, и имя хеттского бога чумы Иарри) близок аккадскому богу Нергалу (у них был даже общий храм Эмесалам в городе Кута); иногда богиню Эрешкигаль называют супругой Эрры. По тексту поэмы, Эрра, подстрекаемый семеркой богов, сотворенных Аном и Ки, решается на злые дела. Он является к Мардуку в храм Эсагилу и предлагает ему временно заменить его на троне в связи с обновлением и очищением храма (чтобы очистить храм с помощью бога огня Гирры, Мардук должен спуститься в Абзу). Мардук не хочет оставлять трон пустым, а мир безнадзорным, ибо однажды это уже привело к бедствию — “звезды сбились со своего пути”. Именно поэтому он соглашается на предложение коварного Эрры. Узурпировав власть, Эрра насылает на людей чуму, гибель, разрушения. Только насытившись разрушениями до предела, он поддается уговорам других богов и прекращает гибель всего живого, а трон возвращает Мардуку. Интересно, что все происходящее изображено через диалоги богов. В конце поэмы указано имя составителя текста: “Кабту-илани-Мардук (типичное вавилонское имя — “Мардук — почтеннейший из богов”), сын Дабибу, был составителем этой таблички. Это приснилось ему ночью, и, когда он рассказал все утром, он не опустил ни одной строки и ни одной не прибавил”.

Из шумерской мифологии и литературы в аккадскую попал миф всемирном потопе,

который дал две вавилонские версии — самостоятельное сказание об Атрахасисе и рассказ о потопе, вставленный в текст “Эпоса о Гильгамеше”. Первая включает также миф о сотворении рода людского, на который затем по злой воле богов обрушилось страшное бедствие.

“Поэма об Атрахасисе” (его имя буквально означает “умудренный знанием”, “превосходящий мудростью”) впервые была опубликован оксфордскими учеными У.Г. Лэмбертом и А.Р. Миллардом в 1969 году. В начале поэмы, посвященном сотворению человека, много общего с шумерским вариантом этого мифа: боги вынуждены трудиться, рыть каналы, таскать тяжелые корзины; чтобы облегчить участь богов, Энки и богиня-мать Мами-Нинту из глины и крови убитого божества творят человека. Затем проходит двенадцать столетий, и “страна разрослась, расплодился люди” (этот рефрен сопровождает весь рассказ). Людской шум начинает раздражать Энлиля, и на совете богов он предлагает уничтожить род людской, наслав на него смертельные болезни. По совету Энки главный герой поэмы Атрахасис обращается к старейшинам с просьбой умиловить Намтара, бога судьбы. Намтару приносят жертвы, и он прекращает гибель людей. И вновь — не прошло и двенадцати сотен лет, “страна разрослась, расплодился люди”.

Тем не менее Энлиль не оставляет своих планов: на сей раз он насылает страшную засуху, следствием которой становится голод. И вновь помогает совет мудрого Энки: люди приносят жертвы богу грозы и дождя Ададу, и посланный им обильный дождь избавляет страну от засухи. И тогда Энлиль решает устроить вселенский потоп и берет с богов клятву не разглашать тайну. Но Энки все же, как и в шумерской версии, нарушает клятву, сообщая о готовящемся потопе “стене и тростниковой хижине”, в которой оказывается Атрахасис. Герой строит по указанию Энки огромный корабль — “Судно, которое сохраняет жизнь” — и берет на него своих близких, животных и растения. Наконец начинается потоп, который бушует семь дней и семь ночей:

*Взревел Адад в черной туче,  
Забушевали яростно ветры,  
Лопнул канат, зашвыряло судно.  
Ураганом потоп пронесся,  
По людям прошелся, подобно битве,  
Один не может узнать другого,  
Увидеть друг друга в разрушение.  
Как бык ревущий, потоп бушует,  
Как дикий осел, завывает ветер!*

*(Перевод В. К. Афанасьевой)*

Из финала поэмы, несмотря на его плохую сохранность, можно понять, что боги сами испугались содеянного и решили прекратить потоп. При этом они решают вновь обратиться к Энки и Мами-Нинту с просьбой создать род людской, а Атрахасису даруют вечную жизнь.

В “Эпосе о Гильгамеше” описание потопа дано на XI табличке поэмы и вложено в уста непосредственного участника событий, пережившего потоп, — Ут-Напишти (“нашел дыхание”; это имя — аккадский эквивалент шумерского имени Зиусудра — “нашедший жизнь долгих дней”). Быть может, именно потому, что это рассказ очевидца, он отличается особой экспрессивностью и драматичностью:

*Едва занялось сияние утра,  
С основания небес встала черная туча,  
Адду гремит в ее середине,  
Шуллат и Ханчш идут перед нею,*

*Идут гонцы горой и равниной.  
Эрагаль вырывает жерди плотины,  
Идет Нинурта, гать прорывает...  
Из-за Адду цепенеет небо,  
Что было светлым, — во тьму обратилось,  
Вся земля раскололась, как чаша.*

*(Перевод И. Дьяконова)*

Сами боги цепенеют от ужаса, видя столь страшное бедствие. Первой не выдерживает Ишгар, которая начинает плач о погибающем человечестве:

*Иштар кричит, как в муках родов,  
Госпожа богов, чей прекрасен голос:  
Пусть бы тот день обратился в глину,  
Раз в совете богов я решила злое,  
Как в совете богов я решила злое,  
На гибель людей моих войну объявила?  
Для того ли рожая я сама человеков,  
Чтоб, как рыбий народ, наполняли море!<sup>41</sup>*

Вслед за Ишгар начинают плакать и другие боги. С большой эмоциональной силой в поэме выражено страшное потрясение, испытанное единственным спасшимся человеком при взгляде на погибший мир и от сознания своего бесконечного одиночества:

*Ходит ветер шесть дней, семь ночей,  
Потопом буря покрывает землю.  
При наступлении дня седьмого  
Буря с потопом войну прекратили...  
Я открыл отдушину — свет упал на лицо мне,  
Я взглянул на море — тишь настала,  
И все человечество стало глиной!  
Плоской, как крыша, сделалась равнина.  
Я пал на колени, сел и плачу,  
По лицу моему побежали слезы.*

Чтобы определить, насколько спали воды потопа, Ут-Напишти выпускает трех птиц — голубя, ласточку и ворона, который не вернулся и, как сказано в тексте, “каркает, ест и гадит” (многие детали совпадают здесь с библейским рассказом: точно так же патриарх Ной будет троекратно выпускать птиц из Ковчега). Ут-Напишти приносит жертву богам, и они слетаются на дым воскурений. Боги решают не подпускать жертве главного виновника потопа — Энлиля. Энлиль же страшно разъярен, узнав, что один человек спасся: “Увидев корабль, разъярился Энлиль, // Исполнился гневом на богов Игигов: // “Какая это душа спаслась? // Ни один человек не должен был выжить!”. Но мудрый Эн урезонивает Энлиля: “Ты — герой, мудрец меж богами! // Как же, как, размыслив, потоп ты устроил?”. Пристыженный Энлиль решает даровать Ут-Напишти вечную жизнь и поселить его “при устье рек”, в Стране живых.

## **ГЕРОИЧЕСКИЙ ЭПОС**

Пожалуй, самым ценным в вавилонском литературном наследии являются эпические героические сказания, и в особенности знаменитая “Поэма о Гильгамеше” — первая настоящая

героическая эпопея в истории мировой литературы. Именно вавилоняне выстроили разрозненные эпизоды, повествующие о подвигах Гильгамеша, в единый стройный, разветвленный сюжет и придали ему философский смысл.

Вместе с тем, в сравнении с шумерскими героическими сказаниями в вавилонских большее количество сюжетов связано с подвигами бога-героя, а не смертного. Так, характер героико-эпический имеет в “Эну элиш” верховный бог Мардук, сражающийся чудовище. Среди сюжетов подобного рода — рассказ о том, как бог Лугальбанда отнял у птицы Анзу таблицы судеб, похищенные ею у Энлиля; поэма о борьбе бога Тишпака с чудовищем — ожившим рисунком Энлиля.

Среди вавилонских эпических поэм только четыре связаны с подвигами смертных героев — уже упоминавшегося Атрахасиса, Гильгамеша, Адапы и Этаны. При этом сказания об Адапе и Этане также опираю на не дошедшие до нас шумерские сюжеты из героических циклов городов Эреду и Киш. “Поэма об Адапе” датируется XIV в. до н. э. В ней рассказывается о том как в городе Эреду жил премудрый и смелый Адапа — сын Эа, мудрец, хлебопек, а также рыбак, снабжающий рыбой родной город и святилище своего отца. Однажды налетевший Южный ветер опрокинул лодку Адапы, и тогда в ярости герой обламывает ветру крылья, так что он семь дней не может летать. За это Адапу требует к себе разгневанный Ану, чтобы наказать его. Эа советует Адапе отправиться к Ану в траурных одеждах и не прикасаться к угощению, которое предложит ему Ану. Траурные одежды нужны, чтобы задобрить богов, стоящих на страже у небесных врат, — Думузи и Гишзиду (заметим, что в шумерской мифологии это боги, пребывающие в подземном мире или уходящие в него на долгий срок). Когда Адапа предстанет перед стражами небес, они спросят его о причинах траура. И тогда герой должен ответить, что он скорбит по ушедшим Думузи и Гишзиде. Так и случается. Растроганные боги задабривают Ану, и тот решает даровать Адапе бессмертие — предлагает ему отведать “пищу жизни” и “воду жизни”. Но, помня наказ своего отца, Адапа отказывается от угощения. Удивленный Ану спрашивает, по чьему указанию он действует, и слышит ответ: “Так приказал мне отец мой, Эа”. Тогда разгневанный Ану приказывает сбросить Адапу на землю. Так в результате недоразумения герой лишается бессмертия (один из распространенных архетипов в мировой литературе). В. К. Афанасьева считает, что вавилонская поэма является переработкой основной версии, где герой спускался в подземное царство (тогда становится понятным присутствие Думузи и Гишзиды и поведение Адапы, который не ест, не пьет, облачается в чистую одежду и умащается елеем, т. е. исполняет предсмертный ритуал).

“Поэма об Этане” содержит древний мотив дружбы человека и спасенного им благодарного животного, в частности — орла (ср. Шумерское сказание о Лугальбанде и орле Анзуде). Несомненно, и сюжет об Этане восходит к шумерской поэзии. “Царский список” упоминает Этана как двенадцатого правителя династии Киша, правившей после потопа (о нем говорится, что он — “пастырь, который поднимался на небо и устроил все страны”). Мотив дружбы человека и орла дополняется мотивом полета на небо. Кроме того, поэма содержит сюжет о дружбе змеи и орла и вражде между ними (вероятно, автор использовал первоначально самостоятельное мифологическое сказание).

Правитель Киша Этана отправляется искать “камень родов” (предположительно, это связано с тем, что его жена не может разродиться, но часть исследователей видят в этом намек на неурожай). Тем временем разворачивается история орла и змеи: орел предлагает змее свою дружбу, и животные клянутся в верности перед лицом бога солнца Шамаша. Однако орел задумывает злое и пожирает детенышей змеи. Змея жестоко мстит за это: “И она ему крылья, перья, пух обшипала, // Истерзала его и бросила в яму, // Чтобы умер он жадной и голодной смертью” (*перевод В. К. Шилейко*). Этана спасает полумертвого орла, выхаживает его, и в знак благодарности орел предлагает поднять его на небо. Сев на орла, Этана возносится все выше и выше, и все меньше и меньше становится земля под ним (все изображенное словно бы увидено с

высоты птичьего полета):

*И вверх на вторую версту поднявшись,  
Орел говорит ему, Этане:  
"Взгляни, мой друг, каков мир ты видишь?"  
"Малой рощицею земля стала".  
И вверх на третью версту поднявшись,  
Орел говорит ему, Этане:  
"Взгляни, мой друг, каков мир ты видишь?"  
"Земля арыком садовника стала!"  
И они долетели до неба Ану.  
Перед престолом Ану, Энлиля и Эа,  
Орел и Этана пред ними склонились.*

*(Перевод В. К. Шилейко)*

Конец поэмы плохо сохранился, и первоначально ученые предполагали, что Этана трагически погиб, сброшенный на землю. Однако недавние находки подтвердили, что все заканчивается благополучно: получив "камень родов", герой возвращается в родной Киш. Исследователь И. Левин предположил, что в трансформированном виде "Поэма об Этане" содержит рассказ о путешествии в потусторонний мир в поиск духа-покровителя<sup>42</sup>.

Самым знаменитым произведением вавилонской — и всей клинописной — литературы по праву считается знаменитый "Эпос о Гильгамеше, первый филологически точный перевод которого на русский язык выполнен И. М. Дьяконовым<sup>43</sup>. Это также и самое крупное по размеру клинописное произведение: поэма записана на двенадцати табличках, последняя, двенадцатая, представляет собой дословный перевод с шумерского на аккадский второй части сказания о Гильгамеше и дереве хулуппу и композиционно не связана с поэмой. Исследователи обнаружили три версии эпоса, из которых самой старшей является старовавилонская (начало II тыс. до н. э.), затем идет так называемая периферийная (хетто-хурритская — середина II тыс. до н. э.) и, наконец, ниневийская, которая также датируется серединой II тыс. до н. э. Как предполагают, устной форме поэма о Гильгамеше на аккадском языке сложилась еще в XXIII-XXII вв. до н. э., а первые записи ее сделаны примерно в XIX-XVIII вв. до н. э. (тогда же появились и первые записи шумерских сказаний о Гильгамеше). О древности возникновения поэмы говорит ее визированный язык и многочисленные ошибки писцов, которые, по-видимому, уже не во всем понимали текст.

Старовавилонская версия дошла до нас очень поврежденной, во фрагментах. Она была гораздо короче ниневийской, как и хетто-хурритская, обнаруженная в древнем Хаттусасе (ныне город Богазкей) — столице Хеттского царства (хетты и хурриты переводили на свой язык очень многие произведения аккадской литературы). Самой обширной и полной, прошедшей несомненную профессиональную обработку является ниневийская версия поэмы, фрагменты которой были обнаружены в библиотеке Ашшурбанапала в Ниневии, в Ашшуре и Уруке. Как гласит текст, ниневийская версия была записана "из уст" Син-леке-уннинни, урукского заклинателя. "О все выдавшем со слов Син-леке-уннинни, заклинателя", — такова первая строка поэмы.

Поэма начинается с вступления (затем оно, видоизменяясь, станет традиционным для классического героического эпоса), которое определяет главную тему повествования:

*О все выдавшем до края мира,  
О познавшем моря, перешедшем все горы,  
О врагов покорившем вместе с другом,*

*О постигшем премудрость, о все пронизавшем:  
Сокровенное видел он, тайное ведал,  
Принес нам весть о днях до потопа,  
В дальний путь ходил, но устал и смирился,  
Рассказ о трудах на камне высек,  
Стеною обнес Урук огражденный...*

Это торжественное вступление сразу же задает философский тон всему повествованию: речь идет о поисках истины, тайны жизни, смысла человеческого бытия. Благодаря этому зачину путь Гильгамеша видится как парадигма человеческого пути и испытаний, встречающихся на нем. Вступление завершается описанием Урука, и в словах древнего поэта сквозит нескрываемая гордость за родной город:

*Поднимись и пройди по стенам Урука,  
Обозри основанье, кирпичи ощупай:  
Его кирпичи не обожжены ли  
И заложены стены не семью ль мудрецами?*

Далее на авансцене появляется главный герой поэмы — царь Урука Гильгамеш: “Велик он более всех человеков, // На две трети он бог, на одну — человек он...». В начале развития сюжета Гильгамеш предстает как буйствующий богатырь, своими воинскими и любовными похождениями не дающий покоя жителям города, он “днем и ночью буйствует плотью...”. Обеспокоенные жители взывают к небесному богу Ану и богине-матери Аруру (вероятно, древнейшая дошумерская богиня-мать, которая была отождествлена с Нинхурсаг) с просьбой помочь в их беде. Они умоляют создательницу людей Аруру сотворить того, кто был бы подобен Гильгамешу и равен ему, кто смог бы укротить его силу: “Аруру, ты создала Гильгамеша, // Теперь создай ему подобье! // Когда отвагой с Гильгамешем он сравнится, // Пусть соревнуются, Урук да отдыхает”.

Аруру приступает к новому акту творения: она берет глину и лепит дикого человека — Энкиду (возможно, его имя в переводе с шумерского означает “Энки благостен”). Энкиду должен уравновесить дикую силу Гильгамеша, поэтому он предстает и как его соперник, и как его двойник (“подобье” — это слово означает и “название”, “имя”). Облик Энки и его поведение подчеркивают близость его миру дикой природы и удаленность от цивилизации:

*Шерстью покрыто все его тело,  
Подобно женщине, волосы носит,  
Пряди волос как хлеба густые:  
Ни людей, ни мира не ведал,  
Одеждой одет он, словно Сумукан<sup>44</sup>.  
Вместе с газелями ест он травы,  
Вместе со зверьми к водопою теснится,  
Вместе с тварями сердце радует водою.*

Энкиду защищает диких зверей от ловца-охотника, засыпает вырытые им ямы; один вид дикого Энкиду смертельно пугает охотника: “Тоска проникла в его утробу, // Идущему дальним путем стал лицом подобен” (т. е. мертвому — типичный пример табу и эвфемизма). По совету своего отца охотник отправляется в Урук и рассказывает о странном существе неукротимой силы Гильгамешу. Прежде чем Энкиду встретится с Гильгамешем, должно очеловечить его. Это произойдет, если он познает женщину. Именно поэтому Гильгамеш направляет в степь блудницу Шамхат: “Ее увидев, к ней подойдет он — // Покинут его звери, что росли с ним в

пустыне”. Так и случилось: семь дней (сакральное число) Энкиду наслаждается любовью Шамхат, и любовь превращает его из дикого зверя в человека:

*Вскочил Энкиду, ослабели мышцы,  
Остановились ноги, — и ушли его звери.  
Смирился Энкиду, — ему, как прежде, не бегать!  
Но стал он умней, разумением глубже...*

Блудница рассказывает Энкиду об Уруке и о Гильгамеше, равном ему силой, и о том, что Гильгамеш видел вещий сон о нем, Энкиду (как и в шумерской поэзии, в вавилонской очень часты вещие сны и их толкования). Мать Гильгамеша Нинсун истолковывает сон как предсказание появления у Гильгамеша равного ему друга: “Он будет другом, тебя не покинет — // Сну твоему таково толкованье” (заметим, что с самого начала поэмы образ Энкиду имеет иное наполнение, нежели в шумерских сказаниях: там Энкиду был всего лишь слугой, рабом Гильгамеша, здесь он становится его другом и побратимом).

Тем временем блудница изготавливает для Энкиду одежду и ведет его к пастушьему стану, где он вкушает хлеб и вино и тем самым приобщается к миру людей: “Ешь хлеб, Энкиду, — то свойственно жизни, // Сикеру<sup>45</sup> пей — суждено то миру!”. В эту ночь, взяв в руки оружие, Энкиду охраняет пастуший стан от львов и волков (ситуация, прямо противоположная начальной, когда он выступал защитником диких зверей).

Затем наступает момент встречи двух героев: они сталкиваются на пороге брачного покоя богини Ишхары, к которой спешит Гильгамеш. Гильгамеш и Энкиду вступают в схватку, но силы их равны и ни один не может одолеть другого (этот момент также станет традиционным для многих героических эпосов). Восхищенный силой Энкиду, Гильгамеш ведет его к своей матери Нинсун, а та благословляет его и нарекает братом Гильгамеша: “Обнялись оба друга, сели рядом, // За руки взялись, как братья родные”.

Обретение друга качественно меняет обоих героев. Печалится сердце Энкиду, ибо без дела пропадает его сила. Тогда и Гильгамеш делится с ним возникшим замыслом отправиться в горы Ливана, покрытые кедровым лесом, и убить живущего в этом лесу свирепого Хумбабу (аккадский вариант шумерского Хуавы) — олицетворение зла. В вавилонской поэме в большей степени, чем в шумерском прототипе, акцентируется этический момент замысла героя — стремление уничтожить зло; но одновременно это и жажда личной славы, желание “создать себе имя” (им будут одержимы и строители вавилонской башни в знаменитой библейской притче):

*Живет в том лесу свирепый Хумбаба, —  
Давай его вместе убьем мы с тобою.  
И все, что есть злого, изгоним из мира!  
Нарублю я кедра, — поросли им горы, —  
Вечное имя себе создам я!*

В ответ на предостережения Энкиду о страшных трудностях пути и возможной гибели Гильгамеш говорит о краткости вообще человеческой жизни, а потому единственное, что дано человеку, — “оставить имя”:

*Только боги с Солнцем пребудут вечно,  
А человек — сочтены его годы,  
Чтоб он ни делал, — все ветер<sup>46</sup>!  
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 — оставляю имя...*

Далее герои, готовясь к походу, приказывают мастерам выковать им особое оружие (описание его более детально, нежели в шумерской версии). В целом стиль поэмы изобилует типично эпическими ретардирующими повторами, повествование движется замедленно, неторопливо (так, неоднократно повторяются пояснения Гильгамеша, касающиеся замысла похода, а также предостережения Энкиду и старейшин города об опасностях пути). Очень детально изображено прощание Гильгамеша с родным городом: он просит помощи и благоволения у бога солнца Шамаша (и здесь уже нет архаических сказочных амулетов в виде чудовищ, которые дает шумерский Уту Гильгамешу), его благословляют старейшины и мать, царица Нинсун. Вся сцена в целом приобретает более реалистическое звучание. Особенно психологически достоверно передано состояние матери, которая, принося жертву Шамашу, просит оградить ее сына, гордится им и одновременно сетует на его гордый беспокойный удел:

*Зачем ты мне дал в сыновья Гильгамеша  
И вложил ему в грудь беспокойное сердце?  
Теперь ты коснулся его, и пойдет он  
Дальней дорогой, туда, где Хумбаба,  
В бою неведомом будет сражаться...*

На пути в кедровый лес Гильгамеш неоднократно погружается в вещие сны, которые толкует Энкиду. Наконец, они достигают горы, крытой кедровым лесом, и перед нами предстает, быть может, один из первых пейзажей в мировой литературе:

*Пред горою кедры несут свою пышность,  
Тень хороша их, полна отрады,  
Поросло там терньем, поросло кустами.  
Кедры растут, растут олеандры...*

И вновь звучит (на этот раз из уст Энкиду) гимн дружбе и ее побеждающей силе: “Один — лишь один, ничего он не может... Второе скрученный канат не скоро порвется, // Два львенка вместе — льва сильнее!” Срубая священные кедры, герои сражают свирепого Хумбабу (“Гильгамеш деревья рубит, Энкиду пни корчует”), а затем доставляют кедры на берега Евфрата.

Далее в дело вмешивается честолубивая и властная богиня Иштар. Восхищенная мужеством и красотой Гильгамеша, она предлагает ему свою любовь, однако, к ее невероятному изумлению, Гильгамеш отказывается от этого. При этом он готов принести ей какие угодно дары, но в жены ее брать не намерен. Не стесняясь в выражениях, он честит Иштар за ее коварство и неверность:

*Ты — жаровня, что гаснет в холод,  
Черная дверь, что не держит ветра и бури,  
Дворец, обвалившийся на голову герою,  
Слон, растоптавший свою попону,  
Смола, которой обварен носильщик,  
Мех, из которого облит носильщик.  
Плита, не сдержавшая каменную стену,  
Таран, предавший жителей во вражью землю,  
Сандалия, жмущая ногу господина!  
Какого супруга ты любила вечно.  
Какую славу тебе возносят?*

*Давай перечислю, с кем ты блудила!*

Несомненно, перед нами уже не прежний буйствующий Гильгамеш, не дающий проходу смертным женщинам и богиням. Дружба с Энкиду умудрила его, и теперь он ценит прежде всего верность. Весьма подробно он перечисляет Ишгар всех, кто познал коварство ее любви, начиная с Думузи, и ни один не кончил добром: “И со мной, полюбив, ты так же поступишь!”

Страшно разъяренная Ишгар поднимается на небо к Ану и просит его создать гигантского быка, который убьет Гильгамеша. В том случае, если Ану откажется, она грозитя нарушить особо важное для древнего мира равновесие: “Проложу я путь в глубину преисподней, // Подниму я мертвых, чтоб живых пожирали, — // Станет меньше тогда живых, чем мертвых!” (здесь очевидна переключка со сказанием о нисхождении Ишгар в подземное царство). Ану подчиняется требованиям Ишгар, и вскоре страшный бык начинает опустошать Урук.

Гильгамеш и Энкиду побеждают гигантского быка (сходный подвиг совершает Геракл):

*Они руки свои омыли в Евфрате,  
Обнялись, отправились, едут улицей Урука,  
Толпы Урука на них взирают.*

Гильгамеш вещает слово простолюдинкам Урука:

*Кто же красив среди героев,  
Кто же горд среди мужей?  
Гильгамеш красив среди героев,  
Энкиду горд среди мужей!*

Мужественного Энкиду ждет горькая и трагическая участь: Ану и Энлиль решили обречь его на раннюю смерть за убийство Хумбабы и небесного быка (весть об этом Энкиду получает в вещем сне). В этом решении вновь проявляется алогичность и жестокость поведения богов в языческом мире. Шамаш пытается заступиться за Энкиду перед Энлилем (“Не твоим ли веленьем убиты Бык и Хумбаба? // Должен ли ныне Энкиду умереть безвинно?”), но тот осаживает его вполне в духе уличной ссоры: “То-то ежедневно в их товарищах ты ходишь!” Гильгамеш потрясен известием о скорой смерти друга, он чувствует вину перед Энкиду за то, что боги осудили его одного:

*По лицу Гильгамеша побежали слезы:  
Брат, мой милый брат! Зачем вместо брата меня оправдали?  
И еще: Неужели сидеть мне с призраком, у могильного входа?  
Никогда не увидать своими очами любимого брата?*

(Заметим, что здесь, вероятно, чтобы передать особое эмоциональное состояние Гильгамеша, использован шестиударный стих с двумя цезурами).

В страшном горе, в предчувствии смерти, в отчаянии Энкиду проклиная блудницу, через которую получил он знание об этом мире. Но Шамаш, слыша его проклятья со своей высоты, напоминает ему, что, кроме горечи и смерти, он получил благодаря Шамхат радость дружбы и славу, которая ждет его: “Теперь же Гильгамеш, друг и брат твой, // Уложит тебя на великом ложе, // На ложе почетном тебя уложит, // Поселит тебя слева, в месте покоя; // Государи земли облобызают твои ноги...”. Раскаиваясь в своих словах, Энкиду взамен проклятий произносит благословение блуднице, и умиротворяется его сердце (в этом фрагменте отчетливо звучит мысль о ценности земного бытия несмотря на его краткость и трагичность).

Болезнь все больше одолевает Энкиду, новые и новые зловещие сны предвещают его смерть. В одном из них он увидел, как явился к нему человек с орлиными крыльями и когтями и

увлек его в Страну-без-возврата (описание ее совпадает с тем, что изображено в поэме “Нисхождение Иштар в подземное царство”). Там Энкиду видит и легендарного Этану, летавшего на орле, и царицу преисподней Эрешкигаль, а перед ней деву-писца Белет-цери (аккадский вариант Гештинанны), которая делает записи в таблице судеб. Слова ее, услышанные Энкиду во сне, звучат как смертный приговор:

*Подняла лицо, меня увидала:  
«Смерть уже взяла того человека!»*

Последнее, о чем просит Энкиду у Гильгамеша, умирая, — не забывать его и его деянья. В этом месте повествование достигает большого эмоционального накала. Гильгамеш горько оплакивает смерть друга, и таблица VIII содержит самый настоящий лирический шедевр — плач героя, имитирующий форму народного плача, изобилующий многочисленными сравнениями и параллелизмами:

*Да рыдает пажить, как мать родная.  
Да плачут соком кипарисы и кедры,  
Средь которых с тобою мы пробирались,  
Да плачут медведи, гиены, барсы и тигры,  
Козероги и рыси, львы и туры,  
Олени и антилопы, скот и тварь степная,  
Да плачет священный Евлей, где мы гордо ходили по берегу,  
Да плачет светлый Евфрат, где мы черпали воду для меха.*

---

*Я об Энкиду, моем друге, плачу,  
Словно плакальщица, горько рыдаю:  
Мощный топор мой, сильный оплот мой,  
Верный кинжал мой, надежный щит мой,  
Праздничный плащ мой, пышный убор мой, —  
Демонзлой у меня его отнял!*

По силе чувств и проникновенности плач Гильгамеша над Энкиду напоминает знаменитый плач Давида над его другом Ионатаном (Ионафаном) во 2-й Книге пророка Самуила (2-й Книге Царств); этот плач также стилизован в форме народного плача — кины.

С почестями похоронив друга, Гильгамеш, облачившись в львиную шкуру, бежит в пустыню. Впервые он по-настоящему задумывается над смыслом жизни, над участью человека, над своим собственным уделом:

*Гильгамеш об Энкиду, своем друге,  
Горько плачет и бежит в пустыню:  
“И я не так ли умру, как Энкиду?  
Тоска в утробу мою проникла,  
Смерти страшусь и бегу в пустыню”.*

Отныне путь героя лежит к Ут-Напишти “нашедшему дальнюю жизнь”, тому, кто получил бессмертие. В силу поставленных философских вопросов этот путь в особенности приобретает характер парадигматический: путь к познанию смысла жизни, путь к бессмертию. Гильгамеш преодолевает череду сложных испытаний: он достигает гор восхода и заката на краю земли, — гор, которые стерегут ужасающие люди-скорпионы, и, получив их разрешение, спускается в мрачное подземелье и затем выходит к свету — в волшебный сад из драгоценных

камней:

*Поспешил он, рощу из камней увидев:  
Сердолик плоды приносит,  
Гроздьями увешан, на вид приятен.  
Лазурит растет листвою —  
Плодоносит тоже, на вид забавен.*

Как полагают некоторые исследователи, Гильгамеш попадает в некий Земной рай, где он уже имеет шанс получить бессмертие, но покидает пределы этого волшебного сада. Далее он достигает берега первозданного океана, где живет “хозяйка богов”, готовящая пищу и питье для них, — Сидури (“покрывалом покрыта, незрима людям”). Сидури охраняет “воды смерти”, через которые собирается переплыть герой, до которого никто на это не решался (это может сделать только Солнце Шамаш): “Трудна переправа, тяжела дорога, // Глубоки воды смерти, что ее преграждают”. Сидури советует Гильгамешу обратиться к Уршанаби, корабельщику Ут-Напишти, который в лесу ловит змея (заметим, что и сама магическая лодка Уршанаби имеет вид змеи).

Наконец, переправившись через “воды смерти”, смертельно усталый, исхудавший Гильгамеш предстает перед Ут-Напишти. Это уже не прежний беспечный и буйствующий царь Урука и даже не тот уверенный в себе Гильгамеш, который отправился в поход на Хумбабу. Перед Ут-Напишти герой, умудренный тяжким опытом жизни, размышлявший над самыми роковыми ее вопросами, одержимый страстным желанием найти разгадку тайны жизни и смерти, и вместо царского облачения на нем рубище нищего. Горькая истина, страшное знание конца уравнивает всех, и в устах Ут-Напишти очень ярко и сильно звучит мотив бренности бытия, заставляющий вспомнить и египетскую “Песнь арфиста”, и в особенности (даже анафорической организацией стиха) — библейский Экклесиаст:

*Ярая смерть не щадит человека:  
Разве навеки мы строим дома?  
Разве навеки ставим печати?  
Разве навеки делятся братья?  
Разве навеки ненависть в людях?  
Разве навеки река несет полные воды?  
Стрекозой навсегда ль обернется личинка?*

Именно от Ут-Напишти Гильгамеш ожидает разгадки тайны вечной жизни, которую даровали ему боги. Тот рассказывает герою историю всемирного потопа, который он пережил, после чего боги и поселили его в Стране живых (в старовавилонской версии поэмы этого эпизода не было; по-видимому, составитель ниневийской версии использовал сказание об Атрахасисе, вложив рассказ о потопе в уста очевидца и тем самым усилив его эмоциональное воздействие). Однако, говорит Ут-Напишти, вновь совет богов, чтобы даровать Гильгамешу бессмертие, никогда не соберется. И пока слушает измученный Гильгамеш, сон на семь дней и ночей смыкает его веки. Этот сон — некое подобие смерти, и только прикосновение Ут-Напишти заставляет его пробудиться.

Сочувствуя Гильгамешу, жена Ут-Напишти просит мужа раскрыть ему тайну цветка вечной молодости. И тогда Ут-Напишти произносит свое “сокровенное слово”:

*Я открою, Гильгамеш, сокровенное слово,  
И тайну цветка тебе расскажу я:  
Этот цветок — как терн на дне моря,  
Шипы его, как у розы, твою руку уколют.*

*Если этот цветок твоя рука достанет, —  
Будешь всегда ты молод.*

Итак, следует новое испытание героя — спуск на дно мирового Океана, который очень напоминает спуск в преисподнюю (весь путь Гильгамеша, таким образом, — это череда смертей и рождений). Герой добывает цветок вечной молодости, но на первом же привале на пути в Урук, когда он совершает омовение в водоеме, цветок утащила выползшая из своей норы змея. С отчаянием видит Гильгамеш, так и не вкусивший от цветка молодости, как уползает к себе в нору омолодившаяся, сбросившая свою кожу змея... Горькое сознание бесполезности пройденного пути овладевает героем:

*Между тем Гильгамеш сидит и плачет,  
По щекам его побежали слезы;  
Обращается к кормчему Уршанаби:  
“Для кого же, Уршанаби, трудились руки?  
Для кого же кровью истекает сердце?  
Себе самому не принес я блага.  
Доставил благо льву земляному!”*

Отчаяние Гильгамеша безгранично: он так и не нашел то, что искал. Но при виде стен родного Урука сердце его все-таки наполняется радостью и гордостью. Пройдя трудные испытания, он, быть может, впервые с такой полнотой осознает радость хрупкого человеческого бытия. Ведь не случайно говорила ему мудрая Сидури (и в словах этих вновь переключки с “Песнью арфиста” и Экклесиастом):

*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!*

Жизнь человека бренна и коротка, но стоят незыблемо стены Урука. Быть может, единственный реальный путь достижения бессмертия оставить значительный и добрый след на земле. В поэме звучит важная мысль, вложенная в уста Ут-Напишти; быть может, особый смысл в том, что мы не знаем своей судьбы до конца, что непостижимы боги:

*Они смерть и жизнь определили,  
Не поведали смертного часа,  
А поведали жить живому!*

Качественно новый уровень осмысления одного и того же материала особенно ярко виден при сопоставлении образа Гильгамеша в шумерских сказаниях и в вавилонской поэме. Во-первых, именно в вавилонской версии разрозненные эпизоды героической биографии Гильгамеша, связаны в единое, логически стройное и законченное целое. При этом использованы, по сути, только сказания “Гильгамеш и Гора Бессмертного” и “Гильгамеш и небесный бык” (однако в прежних рамках следует более детальная и психологическая прорисовка действий и мотивов). В шумерской поэзии потоп никак не связывается с Гильгамешем, здесь же рассказ о нем органично вплетен в общую историю героя. Эпизод с сотворением Энкиду, несомненно, корнями уходит в шумерскую почву, но само его очеловечивание и приобщение к цивилизации это уже плод вавилонской поэзии. Таким же новым является и мотив побратимства двух героев (это станет устойчивым архетипом эпоса:

достаточно вспомнить Ахилла и Патрокла, Таризла и Автандила, Манаса и Алмамбета и т. д.), и мотив скорби по поводу смерти друга. Нет аналогов в шумерских сказаниях и эпизоду с цветком вечной молодости.

Во-вторых, сами центральные герои предстают перед нами совсем другими, они показаны в становлении и развитии. Особенно это касается Гильгамеша. Шумерский герой показан в полной зависимости от богов, вавилонский Гильгамеш более обязан себе, своей воле. Он претерпевает сложную эволюцию, сопровождающуюся своеобразными качественными скачками. Вначале это буйствующий и бездумный богатырь, которого делает другим дружба с Энкиду и вслед за этим — стремление искоренить зло на земле. Следующий духовный скачок герой переживает после утраты друга: именно после этого все его существо устремлено к постижению тайны бытия. В конце поэмы перед нами не столько победоносный герой, сколько человек, познавший все глубины жизни, горечь страданий, муки поисков истины.

Столь же сложную эволюцию претерпевает и Энкиду. Из совершенно дикого звероподобного существа (возможно, в трансформации этого образа отразились архаические представления о духах-покровителях или чудесных помощниках в виде животных) он становится человеком, приобщившимся к цивилизации, а затем, познав радость дружбы и братства, горечь страданий, — подлинно героической личностью.

Все эти сдвиги и нюансы привели и к самому главному изменению: история Гильгамеша приобрела под пером вавилонских поэтов характер развернутой философской притчи о поисках истины и смысла жизни. О ее всеобъемлющем, всечеловеческом характере хорошо написал С. Н. Крамер: “Проблемы и устремления, о которых идет речь в эпосе, близки всем народам всех времен. Это потребность в дружбе, восхваление верности, жажда личной славы, страсть к подвигам и приключениям, неистребимый страх перед неизбежной смертью и всепоглощающее стремление к бессмертию. Все эти противоречивые чувства, вечно тревожащие человеческие сердца, составляют основу сказаний о Гильгамеше, и они придают этой поэме качества, позволившие ей преодолеть границы пространства и времени”<sup>47</sup>.

## ЛИРИЧЕСКИЕ ЖАНРЫ

Среди дошедших до нас аккадских памятников большое количество по своим родовым и жанровым признакам имеет отношение к лирической поэзии. Это в основном те же жанры, которые представлены и в шумерской литературе: гимны различным богам, покаянные молитвы — псалмы, заклинания, любовные песни (часто в форме диалога-спора).

Особенно большую группу лирических произведений составляют гимны богам (многие из них называются заклинаниями, например “Заклинание Солнца”) — Ану, Энлилю, Сину, Шамашу, Ишгар и др. Они отличаются особой красочностью и торжественностью, вниманием к особому звучанию слова:

*Шамаш, мудрый и сильный, сам с собой ты в совете,  
Шамаш, мощный воитель, суд небес и земли!  
Все, чем полнится сердце, пусть оно тебе скажет, —  
Жизнь всех людей возвратится к тебе.*

(Перевод В. К. Шилейко)

Вавилонские гимны богам обнаруживают тенденцию к более личному характеру общения человека и божества, в большей степени, нежели шумерские, выражают личные чувства и настроения человека. Обращаясь к божеству, человек может говорить о своих страданиях, выражать свои чаяния и надежды. Такова, например, “Молитва поднятия рук перед Ишгар” (так обозначен текст в последней строке перед непосредственным руководством к действию: “Установить перед ликом Ишгар курильницу с благовонным кипарисом, излить

жертвенное пиво и трижды совершить поднятие рук”):

*Хорошо молиться тебе, как легко ты слышишь!  
Видеть тебя — благо, воля твоя — светоч!  
Помилуй меня, Иштар, надели долей!  
Ласково взгляни, прими молитвы!  
Выбери путь, укажи дорогу!  
Лики твои я познал — одари благодатью!  
Ярмо твое я влачил — заслужу ли отдых?  
Велений твоих жду — будь милосердна!*

*(Перевод В. К. Афанасьевой)*

Такие гимны-молитвы выражали уже не столько коллективные эмоции, сколько личные чувства человека, предназначались для индивидуального обращения к божеству. Именно поэтому за ними закрепилось условное название “покаянные псалмы” (некое отдаленное преддверие библейских псалмов — не по духу, но по стилистике). Один из таких покаянных псалмов (“Молитва ночным богам”) содержит удивительно пластичное описание ночи, всеобщего умиротворения, звездного неба с яркими южными созвездиями:

*Уснули князья, простерты мужи, день завершен;  
Шумливые люди утихли, раскрытые замкнуты двери,  
Боги мира, богини мира,  
Шамаш. Син, Адад и Иштар, —  
Ушли они почивать в небесах,  
И не судят больше суда, не решают больше раздоров,  
Созидается ночь, дворец опустел, затихли чертоги,  
Город улегся, Нергал кричит,  
И просящий суда исполняется сном;  
Защитник правых, отец бездомных,  
Шамаш вошел в свой спальный покой.  
Великие бога ночные,  
Пламенный Гибиль, могучий Эрра,  
Лук и Ярмо, Крестовина, Дракон,  
Колесница, Коза, Овен и Змея, —  
Ныне восходят.  
В учрежденном гаданье, в приносимом ягненке  
Правду мне объявите!*

---

*Двадцать четыре строки: посвящение ночи.*

*(Перевод В. К. Шилейко)*

Очень распространены были в вавилонской поэзии заклинания от различных болезней, построенные по аналогии с шумерскими “Энки — Ассалухи” (“Эа — Мардук”). Несмотря на чисто утилитарный характер этих произведений, многие из них очень поэтичны, в них используется сложная метафорика для передачи состояния больного человека. Так, в одном из заклинаний описание болезни приобретает характер некоей общемировой катастрофы: скорбь набрасывает сеть над больным человеком и одновременно над всем миром:

*Скорбь, как воды речные, устремляется долу,*

*Как трава полевая, вырастает тоска,  
Посреди океана, на широком просторе.  
Скорбь, подобно одежде, покрывает живых;  
Прогоняет китов в глубину океана,  
В ней пылает огонь, поражающий рыб:  
В небесах ее сеть высоко распростерта,  
Птиц небесных она угоняет, как вихрь...*

*(Перевод В. К. Шилейко)*

В заклинании против детского плача до нас дошла одна из древнейших колыбельных песен, в заклинании против зубной боли — картина сотворения мира (чтобы последовательно объяснить происхождение "зубного червя").

В вавилонской поэзии, в отличие от шумерской, появилась светская любовная лирика. Названия многих любовных песен (т. е. первые строки этих песен) дошли до нас только в списках-каталогах, но даже по этим названиям мы можем судить о характере стихотворений, их тематической и стилистической близости библейской Песни Песней: "О, любимый, светает, приходи!"; "Я не спала всю ночь, любимый, ожидая тебя"; «Твоя любовь, господин мой, — благоухание кедра!» и т. д. Одно из стихотворений о любви представляет собой маленький диалог, рисующий ссору влюбленных, как всегда, кончающуюся примирением. Он напоминает шумерские диалоги в форме спора Инанны и Думузи, однако здесь действуют вполне реальные люди, и интонации их живы и естественны:

*— Оставь попреки!  
Не много ль споров?  
Слово есть слово!  
Я не меняю моих решений!  
Покорный женщине  
Пожинает бурю!  
Кто не грозен,  
Тот не мужчина!*

*(Перевод В. К. Афанасьевой)*

Здесь использован очень короткий размер, позволяющий создать впечатление живой разговорной речи. Очень силен лирический элемент и в некоторых текстах, входящих в группу дидактических сочинений.

### **ДИДАКТИКА, АФОРИСТИКА, ИСТОРИЧЕСКИЕ НАДПИСИ**

Как и в Египте, как и в Шумере, в Вавилонии особым почтением пользовались дидактические и афористические сочинения, прямо продолжавшие традиции текстов Эдуббы. Многие тексты просто переводились с шумерского на аккадский, как, например, знаменитый сборник афоризмов, приписываемый Шуруппаку, отцу легендарного Зиусудр ("Поучение Шуруппака"). К шумерскому источнику восходит и вавилонская "Повесть о невинном страдальце" (XV-XII вв. до н. э.). Герой этой поэмы, построенной как серия взволнованных лирических монологов (стилистически они переключаются с покаянными псалмами), неукоснительно выполнял предписания богов, приносил им жертвы, соблюдал все ритуалы, но боги отвернулись от него:

*Только начал я жить, как прошло мое время!  
Куда ни гляну — зависть и злоба!*



*Растут невзгоды, а истины нету!  
Воззвал я к богу, а он отвернулся!  
Взмолился богине — главы не склонила.  
А ведь я постоянно возносил молитвы,  
Мне молитва — закон, жертва — привычка,  
Ежедневно я с богом в радости сердца,  
Почитанье богини — мое занятие,  
Песнопенья святые — мое наслаждение!  
Призывал я страну соблюдать обряды...*

*(Перевод В. К. Афанасьевой)*

В вавилонской версии сюжета о невинном страдальце более четко, нежели в шумерской, выражено стремление осмыслить причину невзгод, понять смысл жизни и существования мира перед лицом страданий. Столь же явственно звучит и мысль о непредсказуемости воли богов, их жестокости и чуждости человеку:

*Воистину, думал, богам это любо!  
Но что мило тебе, то богам негодно,  
Что тебя отвращает, богам любезно!  
Бога пути распознает ли смертный?  
Тот, кто жив был вчера, умирает сегодня!*

*(Перевод В. К. Афанасьевой)*

Проблема теодицеи (оправдания справедливости божественного бытия) поставлена, кроме “Повести о невинном страдальце”, также в написанной в форме диалога и украшенной акростихом поэме, которую исследователи так и называли условно — “Вавилонская теодицея” (ок. 1000 г. до н. э.). В ней особенно остро звучит тема социальных невзгод, народных бедствий, когда страдают не только виновные, но и абсолютно невинные. В поэме спорят страдалец, перечисляющий народные бедствия и утверждающий, что жизнь бессмысленна и абсурдна, и его друг, доказывающий, что жизнь, несмотря ни на что, есть благо (и здесь очевидны переклички как с египетской “Беседой разочарованного со своей душой”, так и с Книгой Иова и Экклесиастом). В форме поэмы сказалось особое виртуозное мастерство автора, который вписал свое имя в текст в виде акростиха: в каждой из 27-ми 11-стишных строф каждая строка начинается со слогов, образующих следующую фразу: “Я, Сагиль-кина-убиб, заклинатель, благословляющий бога и царя”.

Форма диалога была чрезвычайно популярна в вавилонской литературе дидактического и философского характера. Началом I тыс. до н. э. датируется так называемый “Пессимистический диалог”, или “Разговор господина и его раба”. Произведение построено как разговор между господином и его слугой, который готов во всем ему повиноваться. Но вот беда: желания господина противоречивы, алогичны, изменчивы, как ветер (или как сама жизнь):

*“Раб, повинуйся мне” “Да, господин мой, да”  
“В путь поспеши! Колесницу готовь! Во дворец я направляюсь!”  
“Поезжай, господин, поезжай — тебя ожидает удача!”  
“Нет, раб, о нет! Я во дворец не поеду!”  
“Не езди, мой господин, не езди!”  
Может быть, царь отправит тебя далеко,  
В путь, доселе неведомый, заставит тебя устремиться,  
Денно и ночью страданья в удел тебе лягут!”*

*(Перевод В. К. Афанасьевой)*

Такой прием позволяет неизвестному автору высказать самые различные, подчас полярные точки зрения по самым разным вопросам частной и общественной жизни. Однако доминирующее настроение диалога — непредсказуемость и абсурдность человеческого бытия.

В вавилонской литературе создаются также поэмы, имитирующие историческую надпись и рассказывающие полуподлинные-полулегендарные биографии вавилонских царей. Такова, например, “Поэма о Саргоне”, повествующая о чудесных эпизодах из жизни царя: он был отправлен матерью в плетеной люльке по реке (это перекликается со сходным эпизодом в истории великого пророка Моисея), был найден водоносом, затем в него влюбилась богиня Ишпар и т. д., вплоть до описания его победоносных походов. Начиная с VIII в. до н. э. (с царствования царя Набонасара) в Вавилоне складывается и первый прозаический жанр — жанр царских хроник.

Царские хроники (анналы) и царские надписи — единственные жанры, которые оставили после себя ассирийцы. При этом жанр анналов возник в Ассирии под воздействием хетто-хурритской культуры. Торжественные ассирийские надписи-анналы имеют ритмизованную форму, содержат обильные батальные сцены, прославляют могущество и храбрость царя, диктующего свою волю соседним владыкам и всему миру (надписи Ассархаддона, Ашшурбанипала и др.). Жанр, с которого когда-то начиналось развитие клинописной литературы в Месопотамии, завершает ее многотысячелетнюю историю.

Таким образом, аккадская (вавилонская) литература, прямая наследница шумерской, является одной из самых богатых и разнообразных жанрово и тематически литератур Древнего Ближнего Востока. Именно она сохранила в себе и донесла до остального мира образы и сюжеты, рожденные шумерской культурой, при этом качественно преобразив и трансформировав их. Именно отсюда тянутся нити к очень многим библейским текстам.



# ХЕТТО-ХУРРИТСКАЯ ЛИТЕРАТУРА



В начале XX в. в ста километрах от столицы Турции Анкары, в городе Богазкей был найден богатейший архив из множества таблиц, испещренных клинописными знаками на неизвестном языке, а затем чехословацкий ученый Б. Грозный нашел в 1915-1917 гг. ключ к пониманию этих текстов. Оказалось, что они в основном написаны на хеттском языке — одном из индоевропейских языков, родственном древнегреческому и древнеиндийскому (санскриту). Найденный архив принадлежал хетским царям эпохи расцвета Нового царства, когда столицей хеттов был Хаттусас (ныне Богазкей). Были обнаружены также памятники монументального искусства — рельефы, барельефы, скульптуры, составляющие богатую скульптурную галерею Язылыкая (большой храм в Язылы кая использовался хеттскими царями для заупокойного культа династии).

Так мир облетела сенсация: выяснилось, что “сыновья Хета” хетты (хеттеяне), неоднократно упоминаемые в древних текстах Библии, — отнюдь не вымысел, а реальность. Стало известно о еще одной богатой культуре, о еще одном мощном царстве, существовавшем в Малой Азии на протяжении XVIII-XIII вв. и являвшегося грозным соперником других государств Древнего Ближнего Востока. Но вскоре выяснилось также, что хеттская культура — плод не только хеттской культурной традиции. На самом раннем этапе существования (XVIII в. до н. э.) хетты испытали сильное влияние народа, обитавшего на севере Малой Азии и говорившего на языке хатти — неиндоевропейском языке, уже к XVII в. до н. э. ставшем мертвым и являющимся древнейшим представителем северо-западнокавказской (абхазо-адыгской) семьи языков (это влияние касалось в первую очередь мифологии). Но уже в XVII в. до н. э. продвижение хеттов на юг, в Сирию, привело их к столкновению с еще одним древним народом — хурритами — и к воздействию на хеттскую культуру хурритской, представлявшей собой ответвление месопотамской культурной традиции. В архиве хеттских царей в Богазкее были обнаружены и оригинальные хурритские произведения, и переработки аккадских сказаний, в том числе — и хурритская версия “Поэмы о Гильгамеше”, в свою очередь переведенная на хеттский язык. Как выяснилось, хеттская династия, чей заупокойный культ чтился в храме Язылыкая, имела хурритское происхождение. При этом царицы этой династии носили хурритские имена, а цари — двойные: хурритское от рождения и хеттское — по восшествии на престол. Таким образом, стало ясным, что существовал интереснейший симбиоз двух культур — более древней хурритской, и более молодой, хеттской (это напоминает взаимодействие шумерской и аккадской традиций), что позволяет их рассматривать как единую хетто-хурритскую культуру, обогащенную влиянием культуры хатти. А так как неизбежны были (и они подтвердились) контакты хеттов с другими индоевропейскими народами, обитавшими в Древней Анатолии, — лувийцами (Лувия — на юге Малой Азии) и палайцами (Пала — на северо-востоке Малой Азии), а также с ахейцами (царство Аххиявы в хеттских источниках), то становится понятным особенно важное посредническое значение хеттской культуры и литературы: она представляла собой живой мост, связывающий Восток и Запад. Наиболее авторитетный исследователь хеттской культуры в нашей стране Вяч. Вс. Иванов писал: «...хеттскую литературу можно считать промежуточным звеном между литературами древней Месопотамии и древнегреческой (а тем самым и всей последующей европейской) литературой»<sup>48</sup>.

Хеттская культура проходит в своем развитии несколько этапов, и каждый из них связан, помимо развития собственной традиции, с тем или иным влиянием: древнейший (несийский — по имени древней столицы хеттов), охватывающий XVIII в. до н. э.; период Древнехеттского царства (XVII-XVI вв. до н. э.); период Среднехеттского царства (XV в. до н. э.); период Нового хеттского царства (XIV-XIII вв. до н. э.). Несмотря на то что активные переводы хурритских поэтических произведений на хеттский язык начались в эпоху Среднего царства, контакты обеих культур были более давними. Несомненно, что в сложном переплетении традиций, образующих хетто-хурритскую культуру, хурритский пласт является наиболее древним.

Поэтому целесообразно рассмотреть сначала его, а затем — собственно хеттское творчество.

### ХУРРИТСКАЯ ЛИТЕРАТУРА В ХЕТТСКОЙ АДАПТАЦИИ

Хурриты — один из древнейших народов Ближнего Востока, со второй половины III тыс. до н. э. составлявший основную часть населения Северной Месопотамии. Хурриты тесно контактировали с аккадцами и испытали влияние их мифологии. Они первыми перевели на свой язык крупнейшее произведение аккадской клинописной литературы — “Эпос о Гильгамеше”, и благодаря хурритам с этим сюжетом познакомились хетты (любопытно, что хетто-хурритская версия — не просто перевод, но и переработка, в которой на первый план выдвинуты события, происходившие в Северной Сирии). Хурритские певцы усовершенствовали аккадскую систему записи музыки: в 70-е годы нашего века была расшифрована табличка с записью текста и музыки хурритской обрядовой песни, связанной с ритуалом плодородия (табличка была найдена в Древнем международном портовом городе Угарит). Особенно интересен метрический рисунок этой песни: в ней определенным образом чередуются пяти-, семи- и девятисложные строки. Это очень напоминает сложную строфику греческой эолийской мелики<sup>49</sup>, на которую, как предполагают, могла повлиять хурритская традиция через посредство ахейцев (в Угарите среди прочих кварталов был и ахейский, микенский)

Оригинальные хурритские тексты пока еще недоступны исследователям: изучение хурритского языка продвигается очень медленно и находится в начальной стадии — стадии догадок и предположений. Но очень хорошо изучена хеттская клинопись, и поэтому нам известна лишь часть богатой хурритской литературы — именно благодаря хеттским переводам.

Среди переведенных на хеттский язык произведений особенно интересна мифологическая поэма о смене четырех поколений богов. Она обнаруживает удивительные параллели с греческой мифологией, с такой же сменой богов в поэме Гесиода “Теогония” (VIII в. до н. э.). Исследования показали, что хурритская поэма, в свою очередь, опирается на шумерские и аккадские сказания о сотворении мира (прежде всего, на вавилонскую поэму “Энума элиш”): даже имена богов двух первых поколений восходят к аккадским, а в конечном счете — к шумерским.

Верховным богом в хетто-хурритской поэме назван Алалу (шумерский Энлиль). Свергнутый с престола, он бежал в Нижний Мир (аналогично этому в греческой мифологии верховный бог древнейшего, доолимпийского поколения богов-титанов — Океан — тоже был божеством Нижнего Мира). Любопытно, что постоянный эпитет титанов у Гесиода “боги минувшего” представляет собой дословный перевод хеттского и хурритского выражения “прошлые боги”.

Следующий бог — бог второго поколения Ану (шумерский Ан) родствен по своему имени и по своему значению греческому богу Урану богу Неба. И так же, как в греческой мифологии Уран был оскроплен и свергнут своим сыном Кроном, так бога Ану свергает Кумарби. Совпадает даже средство оскропления Ану и Урана — резак. Сходен и эпизод с проглатыванием: только Крон проглатывает своих детей, а Кумарби “мужскую силу” (семя) бога-соперника. В результате Кумарби оказывается беременным следующим поколением богов (практически дословная параллель содержится в египетской мифологической сказке о Хоре и Сете<sup>50</sup>). Ану говорит радующемуся победе Кумарби:

*Ты радуешься, проглотив  
Всю силу мужскую мою.  
Но радуешься ты напрасно.  
Я тяжесть в тебе оставляю:  
Во-первых, теперь ты чреват*

*Отважнейшим богом Грозы.  
Чреват ты теперь, во-вторых,  
Рекою безудержной — Тигром.  
И, в-третьих, теперь ты чреват  
Отважнейшим богом Тасмису.  
Родятся три бога могучих,  
Как тяжесть, в тебе их оставляю.  
Теперь ты беременен ими.  
Тебе остается разбиться:  
Ударься теперь головою  
О горы, о скалы, о камни!*

*(Здесь и далее перевод Вяч. Вс. Иванова)*

Таким образом, боги должны появиться из головы Кумарби — аналогично тому, как Афина — из головы Зевса в греческой мифологии или как семя Гора исходит в виде сияния из головы Сета в египетском мифе.

Возглавляющий четвертое поколение хурритских богов бог Тешуб — Бог Грозы, родственник по своим функциям громовержцу Зевсу. Как Зевс низвергает Крона, так Тешуб низвергает Кумарби. Далее включается мотив сражения между поколениями богов, представленный в разных мифологиях (сражение Аpsу и Тиамат с молодыми богами в вавилонском эпосе, сражение титанов и олимпийцев в греческой мифологии). Дальнейшая часть хетто-хурритской поэмы — повествование о сражении Тешуба с чудовищем Улликумми — очень напоминает греческий миф о борьбе Зевса и Тифона.

Кумарби, желая отомстить Тешубу и другим богам, порождает со скалой сына — каменное чудовище Улликумми. Его имя означает: «тот, кто рожден для разрушения Куммии» (Куммия — город Тешуба; буквально — «священный город»). В поэме появляется также чисто хеттское прозвище Улликумми — Кункунуцци («каменный убийца»). Каменный убийца прирос к плечу Упеллури, подобно греческому Атласу, поддерживающему небесный свод. Каждый день каменный сын Кумарби вырастает на целый сажень и возвышается над морем гигантским каменным столпом:

*Словно меч, на коленях он в море стоял.  
Из воды поднимался он, Камень,  
В вышину был огромен,  
Морс было как пояс на платье его  
Он, как молот, вздымался, тот Камень,  
Храмов он достигал и покоев богов в небесах.*

Боги страшно обеспокоены быстрым ростом Улликумми и пытаются что-то предпринять, чтобы обезопасить его. Иштар, взяв лютню и бубен, пытается своим страстным и нежным пением пробудить какие-нибудь чувства, но все ее усилия тщетны: каменное чудовище остается слепым и глухим:

*И пела Иштар перед ним  
На гальке, на острых камнях побережья.  
И встала из моря Большая Волна.  
Большая Волна обратилась к Иштар:  
“Перед кем ты поешь, о Иштар?  
Перед кем ты свой рот наполняешь звучанием сладким?*

*Человек этот глух,  
Ничего он не слышит.  
Человек этот слеп,  
Ничего он не видит.  
Милосердия нет у него!"*

Далее боги готовятся к сражению с Улликумми. В этом сражении они сначала терпят поражение, но затем, с помощью все того же резака, им удастся отрезать Улликумми от правого плеча Упеллури, и только после этого Тешубу удастся его одолеть. Интересно, что поздняя греческая традиция относит битву Зевса с Тифоном к той же горе в Северной Сирии, что и в "Песне об Улликумми" (на горе Цафон обитают боги и в угаритском мифологическом эпосе).

Итак, особенно значительны переключки и параллели хетто-хурритского эпоса с греческим. Как полагают специалисты-стихovedы, возможно, что и гексаметр — знаменитый размер гомеровских поэм — сложился не без влияния хетто-хурритской поэзии. Это, а также следы значительного воздействия на греческую культуру семитских культур, начиная с периода, предшествовавшего микенскому, по словам Вяч. Вс. Иванова, "заставляют рассматривать греческий эпос не только как новую главу истории литературы, но и как продолжение всей предшествующей древневосточной"<sup>51</sup>.

#### **ЛИТЕРАТУРА НЕСИЙСКОГО ПЕРИОДА И ДРЕВНЕХЕТТСКОГО ЦАРСТВА**

Самые древние образцы хеттской поэзии, еще свободные от хурритского влияния, дошли до нас от того времени, когда столицей Хеттского царства был город Канес, или Неса (староассирийский Канеш — к югу от Богазкея). Особый язык того времени получил название несийского. О богах с именами индоевропейского происхождения (т. е. собственно хеттских, до аккадского и хурритского воздействия на пантеон) хетты и позднее будут говорить как о "богах Канеса", которых следует славить именно по-канесийски (или по-несийски). В то же время к этому периоду хетты уже усвоили аккадскую клинопись, ибо именно на ней составлена древнейшая хеттская надпись — надпись царя Аниттаса, жившего примерно в XVIII в. до н. э.

От несийского периода дошли в первую очередь обрядовые песни и гимны богам. Их изучение особенно интересно и важно, так как в них отразились древнейшие, восходящие к общеиндоевропейскому наследию ритуалы и представления, поэтические приемы и особенности поэтической техники. Так, к числу обрядов, относящихся к общеиндоевропейским и до появления хеттов в Анатолии не встречавшихся, принадлежит ритуал сожжения умершего на костре (описание, содержащееся в хеттских текстах, в очень многих деталях совпадает с описаниями погребальных костров в гомеровских поэмах). Ближний Восток не знал подобного ритуала (умерших хоронили в пещерах или в земле), и это подтверждает, что именно хетты в этом регионе являлись носителями древнейшей индоевропейской традиции.

К общеиндоевропейским представлениям, вероятно, восходят и взгляды хеттов на загробное существование. Судя по дошедшим до нас текстам, царство мертвых представлялось им лугом (пастбищем), на котором пасутся животные, приносимые в жертву при погребении царя:

*Солнца Бог! Ему на благо  
Приготовь ты этот луг!  
Луг никто пусть не отнимет,  
Луг никто пусть не отсудит!  
Пусть на том лугу пасутся  
У него быки и овцы,  
Кони с мулами пасутся.*

Такое же представление о загробном царстве как о лугах (или полях), на которых блуждают души умерших, находим в греческой мифологии. Сходно и название этого места: хеттское *uelli* родственно греческому “Элизиум” (Елисейские поля — поля вечного блаженства). Тот же корень и в имени восточнославянского бога, являвшегося покровителем домашнего скота, — Велес.

От несийского периода сохранилась и погребальная песня, метрическая форма которой напоминает общеиндоевропейские стихотворные размеры, сходные с древнеиндийскими ведическими (ими написаны Веда), древнегреческими, балтийскими, славянскими. В числе древнейших хеттских гимнов — гимн богу Пирве, чье имя родственно славянскому Перуну или балтийскому Перкуну. Сходны не только их имена, но и функции: Пирва, как и Перун, — бог воинов, бог княжеской дружины. В гимне использован прием аллитерации на звуки, входящие в имя Пирва (подобные приемы будут использоваться в кельтской (скальдической) и древнегерманской поэзии): “Это воины дружины // Путь для Пирвы проложили...».

Именно в несийский период хеттская литература испытала некоторое влияние коренного населения севера Малой Азии — хатти. На языке хатти писались стихи с фиксированной метрикой и строфикой. На хеттский были переведены хаттские величания богов и царей с указанием их различных обозначений на “языке людей” и “языке богов” (подобное различие свойственно многим ближневосточным и индоевропейским культурам). Влияние мифологических представлений хатти сказалось на древнейших хеттских эпических мифологических текстах. Так, в ритуал празднования Нового года обязательно включалось сказание о сражении Бога Грозы и Змия, подобно тому, как во время празднования вавилонского Нового года исполнялось сказание о борьбе Мардука и Тиамат. Сказание о борьбе Бога и Змия, заимствованное у хатти, а затем обогащенное собственно хеттскими и хурритскими мотивами (дошли разные варианты мифа), выявляет типологически общий для многих древних культур змееборческий (драконоборческий) мотив. Как предполагают, не только сказания о боге Кумарби, но и хаттское сказание о Змие через посредство хеттов оказало влияние на миф о Зевсе и Тифоне. Греки еще во времена Эсхила сохраняли память о неких “халибах” — обитателях черноморского побережья Малой Азии, которым был известен секрет производства железа. Скорее всего, речь идет именно о хатти. Отдавая дань уважения местному населению, и хетты называли себя “сыновы страны Хатти”.

В период Древнехеттского царства (XVII-XVI вв. до н. э.) хеттские писцы активно усваивают вавилонскую премудрость, аккадскую клинописную поэтическую традицию (среди хеттских писцов этого времени много выходцев из Вавилона). В архивах хеттских царей были обнаружены тексты на шумерском и аккадском языках, рассказы о деяниях хеттских царей часто записывались в хеттском и аккадском вариантах. Постепенно ведущим жанром хеттской литературы становится историческая проза, летопись (это было продолжением традиции, начатой надписью царя Аниттаса). Так, одной из древнейших летописей в Передней Азии является “Летопись Хаттусилиса I”. Как предполагают, именно хеттская традиция оказала влияние на становление жанра анналов (царских хроник) в ассирийской культуре три столетия спустя. К числу известнейших хроник Древнехеттского царства принадлежит “Таблица Телепинуса” (XVI в. до н. э.), в которой ранняя история Хеттского царства представлена как образец разумного правления, контрастирующего с последующей смутой. В многочисленных фрагментах исторических сочинений описаны походы хеттских царей на те или иные города Малой Азии (например, Цальпу на Черном море). Хеттским историческим текстам свойствен необычайный лаконизм, напоминающий стиль латинских авторов.

### **ХЕТТСКАЯ ЛИТЕРАТУРА СРЕДНЕГО И НОВОГО ЦАРСТВА (XV-XIII вв. до н. э.)**

В среднехеттский период (XV в. до н. э.) все более активную роль начинают играть



южные и юго-западные области Малой Азии, в которых преобладало лувийское и хурритское население. Имена некоторых царей этого времени являются лувийскими по происхождению (в отличие от прежних — хаттских). На печатях они зафиксированы двумя видами письма — клинописным хеттским и иероглифическим, заимствованным у хурритов и лувийцев (как предполагают, это письмо было создано по образцу египетской иероглифики, но до сих пор оно плохо изучено).

Среднехеттское время — период наибольшего влияния на хеттов хурритских мифологических представлений и литературы. Из собственно хеттских сочинений выделяются гимны и молитвы богам, которые, тем не менее, варьируют мотивы шумерской и аккадской поэзии, а некоторые обнаруживают параллели с египетскими гимнами времени Эхнатона и ветхозаветными текстами. Так, в “Молитве Кантуцилиса”, обращенной к его личному богу, оживают мотивы шумерской “Повести о невинном страдальце” и ее вавилонской версии, создававшейся параллельно хеттскому тексту, звучат мысли, отчасти родственные библейским Иову и Экклесиасту:

*К смерти привязана жизнь. К жизни привязана смерть.*

*Вечно никто не живет. Годы у нас сочтены.*

*Из-за болезни моей дом мой стал домом тоски:*

*Из-за печали моей им тяготится душа —*

*Кровлю худую пробьют слезы, как капли дождя.*

Нельзя не услышать в “Молитве Кантуцилиса” и отзвуков египетских “Песни арфиста” и “Беседы разочарованного со своей душой” (разговор человека с его душой используется и в хетто-хурритском эпосе для передачи размышлений героя).

В XV в. до н. э. усиливаются связи Хеттского царства с Египтом (как сообщает летопись первого хеттского царя Нового царства Суппилиумаса, предполагался даже брак вдовы фараона с хеттским царевичем). Неудивительно поэтому, что дошедшие от среднехеттского периода и начала Нового царства гимны Солнцу обнаруживают сходные черты с солнцепоклоннической религией в Египте времен Эхнатона. Солнце предстает как всевидящий и справедливый судия, как покровитель человечества (“человечества пастух”). Несомненно здесь также влияние шумерских гимнов Уту и аккадских — Шамашу (в текстах упоминаются шумерские боги Энлиль и Нингаль, а также лазуритовая борода Солнца — неперенный атрибут всех шумерских богов мужского рода). Но главное — Солнце выступает как бог милостивый, возвращающий к себе падшего, всеми ненавидимого и гонимого. И поэтому, быть может, закономерно столь разительное, почти дословное совпадение со строкой из Книги Притчей Соломоновых, вложенной в уста Премудрости: “Я хожу по пути правды, по стезям правосудия...” (Притчи, 8:20, — *Синод. перевод*):

*Солнцу — слава! В сердце человеку*

*Смотришь, Солнце, прямо с высоты,*

*Сердца ж твоего никто не видит.*

*Если кто-нибудь поступит дурно,*

*Ты вверху увидишь и осудишь.*

*Я иду своей дорогой правды.*

*Кто б ни поступил со мною дурно,*

*Солнце, пусть увидишь ты его!*

Еще более разительную параллель с древнееврейскими ветхозаветными текстами обнаруживает хеттская литература Нового царства (XIV-XIII вв. до н. э.). Столицей хеттов в этот период становится город Хаттусас. Контакты с культурами Ханаана приводят к появлению

хеттского мифа о боге Баале (Ваале) и богине Ашерту. Богиня тщетно пыталась соблазнить Баала, а затем обвинила его в посягательстве на ее честь (типологически это сходно с сюжетом египетской “Сказки о двух братьях”, библейским сюжетом об Иосифе и жене Потифара, греческим мифом об Ипполите и Федре).

Практически единственным оригинальным жанром новохеттской литературы, в связи с усилением царской власти, становятся царские хроники и молитвы, составленные от имени царя. Блестящим образцом жанра анналов являются летопись Мурсилиса II и летопись его от Суппилиумаса II (обе они написаны от имени Мурсилиса II самим царем или неведомым историком-писцом). Особенно интересен памятник, известный под названием “Молитвы Мурсилиса II” (время правления ок. 1343-1313 гг. до н. э.). Несомненно, что эти тексты если не написал, то продиктовал сам Мурсилис: слишком личные ноты звучат в обращении царя к богам. Именно эти тексты обнаруживают разительную параллель с древнееврейской литературой — с библейской Книгой Исхода, рассказывающей о пребывании евреев в рабстве в Египте, казнях, которые Господь обрушил на фараона (в том числе и чуму), не желавшего отпустить Его народ, и об исходе под водительством пророка Моисея<sup>52</sup>. “Молитвы Мурсилиса” написаны как письма богам, пославшим чуму на Хеттское царство. Самое поразительное, что и Мурсилис называет чуму египетской, пришедшей к хеттам из Египта. Поразительно и то, что это практически совпадает по времени с библейской историей: Исход из Египта свершился в самом начале XIII в. до н. э.

В библейском рассказе о том, как по вине фараона пострадали египтяне, звучит крайне важная для древнейших ветхозаветных текстов мысль об ответственности личности перед историей, перед своими современниками и потомками, о том, что неискупленный грех отца может лечь и на сына (с не меньшей силой в древнееврейских текстах, особенно у пророков, будет кристаллизоваться мысль об индивидуальной ответственности каждого перед Богом, о том, что сын не понесет вины отца). Эти две идеи образуют неразрывное диалектическое единство в библейском тексте: истинно совестливым может быть бытие того, кто и вину отца принимает как свою, хотя Бог будет судить каждого “по путям его”.

В отличие от библейского фараона, не способного к раскаянию и осознанию греха, Мурсилис признает грех своего отца как собственный: “И отец мой согрешил: он нарушил слово бога Грозы города Хаттусаса, господина моего. А я ни в чем не согрешил. Но так все совершается: грех отца переходит на сына. И на меня грех отца моего перешел. Но этот грех я признал воистину перед богом Грозы города Хагусас, моим господином, и перед богами, моими господами: это именно так, мы это совершили. Но после того как я признал грех моего отца как свой грех, да смягчится душа бога Грозы, моего господина, и богов, моих господ! Будьте теперь ко мне благосклонны и отошлите чуму прочь из страны хеттов!”

Не только идеи, но и стиль “Молитв Мурсилиса” роднит их с библейским текстом. Эта общность проявляется в образном уподоблении целых ситуаций: “Птица возвращается в клетку, и клетка спасает ей жизнь. Или если рабу становится почему-либо тяжело, он к хозяину своему обращается с мольбой. И хозяин его услышит его и будет к нему благосклонен: то, что было ему тяжело, хозяин делает легким... Я же признал грех отца моего как свой грех: это истинно так, я совершил это”.

В молитвах Мурсилиса можно увидеть отдаленный прообраз горьких и страстных молитв отца Панлю в охваченном чумой городе в знаменитом романе-притче Альбера Камю “Чума” (сам образ чумы как неотвратимой кары за нераскаянный грех связан у писателя с библейскими реминисценциями).

Однако наряду с пробуждением исторического сознания личности “Молитвы Мурсилиса” несут целый пласт архаических представлений о взаимоотношениях человека и Божества. Так, Мурсилис пытается убедить богов прекратить чуму следующими рациональными доводами: чем меньше будет людей, тем меньше жертвоприношений, и боги

буду голодать. Здесь сказывается типично языческое антропоморфное представление о богах и о чисто корыстном их отношении к людям, как людей к ним.

Примерно в 1200 г. до н. э. Хаттусас, главный город хеттов, погиб под лавиной нашествия “народов моря”, как именовали их египтяне, наследников критской культуры (в библейском тексте они именуются филистимлянами). На юге Малой Азии и севере Сирии образовались маленькие государства, бывшие некогда вассальными территориями хеттов, с лувийским населением. Эти государства иногда называют “позднешеттскими” ибо в них продолжают развиваться традиции лувийско-хурритской монументальной скульптуры и иероглифической письменности. Но самого мощного Хеттского царства уже не существовало.

Наследниками хеттского языка и хеттской словесности в Малой Азии стали ликийский (продолжение лувийского) и лидийский (продолжение хеттского) языки. Как предполагают, лидийские жрецы («каве» — слово, родственное древнеиндийскому «kavi», — поэт-жрец) использовали в своей поэзии древнейшие хеттские размеры. По свидетельству Геродота, изложившего историю Лидии, лидийские цари носили традиционные хеттские имена (например, Мурсилис). Существует версия, что именно с ликийской и лидийской традицией связано происхождение загадочной этрусской культуры.

Таким образом, хетто-хурритская культура представляет собой своеобразный “перекресток” культур Ближнего Востока и Средиземноморья, дает картину живейшего и плодотворнейшего их взаимодействия, взаимопротекания друг в друга в гигантском временном диапазоне на протяжении III-I тыс. до н. э. Вот почему так важно ее изучение продолжающееся и поныне.



# ХАНААНЕЙСКАЯ (ФИНИКИЙСКАЯ) ЛИТЕРАТУРА



Еще одним важным центром развития культуры и художественной словесности Древнего Ближнего Востока была Палестина — северная часть восточного побережья Средиземного моря (современный Ливан и часть Сирии). Эту территорию населяли с IV тыс. до н. э. западносемитские племена ханаанеев (кнааним). Древнее название этих земель, зафиксированное библейскими текстами, — Кнаан (Ханаан), в европейской же традиции закрепилось греческое название Финикия. Ханаан не представлял собой этнического и государственного целого: это была совокупность племен ханаанейско-аморейской (угаритяне, финикийцы, моавитяне, аммонитяне, эдомитяне и др.) и арамейской (арамеи) групп, отдельные племена образовывали небольшие царства, города-государства или кочевали по стране (как предки израильтян). Крупнейшим городом-государством этого региона, международным центром культуры был Древний Угарит (Северная Финикия). Именно здесь в начале 30-х годов XX в. было обнаружено значительное количество письменных памятников, к сожалению, плохо сохранившихся. Но, тем не менее, их изучение крайне важно для прояснения существенных черт культуры, в тесном контакте с которой в притяжении и резком отталкивании — формировалась древнееврейская культура, кристаллизовалось библейское мирозерцание. Важнейшим общезападносемитическим наследием, переданным грекам (а от них — Европе) через посредство финикийцев, был алфавитный способ письма. Время рождения алфавита предположительно XIII в. до н. э.

### **СПЕЦИФИКА ХАНААНЕЙСКОЙ МИФОЛОГИИ**

С точки зрения культуры Ханаан был типичной страной синкретизма: на культы местных богов легко накладывались заимствованные аккадские, египетские, позднее — греческие (в свою очередь, финикийцы влияли на греков, передавая им отголоски месопотамской традиции). У ханаанейян, несмотря на их очень большую языковую близость, постоянные культурные контакты, не сложилась единая система мифологических представлений, не выработался общий пантеон. Наряду с общими, существовали местные культы, которые иногда выдвигались на первый план, в отдельных городах-государствах складывались свои мифологические циклы, типологически сходные сказания. Общим было то, что центральное место в религии ханаанейян занимали календарные мифы и культы богов плодородия. С этим было связано и особое распространение сексуальных, сладострастно-вакхических культов. Обоожествление чувственности, сексуальности было проекцией обоожествления плодоносных сил природы. Священные оргии, радения иступленных людей, в порыве неистовства доводивших себя до самооскопления, культовая проституция (“кедешот” — “священные” — так назывались жрицы сладострастных культов) — все это должно было, по представлениям древних, магически воздействовать на созревание нив и размножение скота.

Имена ханаанейских богов часто табуировались и в конечном счете утрачивались, заменяясь эпитетами и прозвищами: Балу (позднее — Баал, родственник аккадскому Белу), что означает “хозяин”, “владелец” (самый резкий смысловой контраст в сравнении с Тем, Кто нарек Себя Сущим существующим, а не владеющим в библейском тексте); Мильком, Мильк, Молох — общий корень со значением “царь”; Адон — “господин”, “господь” и т. п. Такой апеллятив часто сочетался с конкретным эпитетом: Алиййану-Балу (“Верховный Балу”). Кроме верховного бога Баала (Ваала), баалами назывались многочисленные божки — обладатели долин, рощ, полей и т. д. Имена многих богов были связаны с небесными телами, явлениями природы или конкретными предметами: Йарих — “луна”, Йамму — “море”, Рашап (Решеф) — “пламя”.

В ханаанейской мифологии представлены распространенные сюжеты о смене поколений богов и их борьбе за власть. На самом раннем этапе верховным богом, вероятно, считался Илу (позднее — Ил, Эл). Само это имя, означающее “вышний”, стало пониматься как “бог”.

Супругой Илу была Асират (в позднейшем произношении Ашера), богиня плодородия, праматерь богов. В Угарите в списках богов Илу предшествовал “Илу отцовский” (как предполагают, свергнутый отец первого); позднее в других местах отец Илу именовался “Баалшамем” — “владыка неба”. От Илу власть переходит к богам младшего поколения. Главным из них почитался Балу (Баал) — бог грозы и бури, бог плодородия (по функциям он родственен аккадскому Ададу, греческому Зевсу, индийскому Индре). Именно с Баалом Могучим (Алиййану-Балу) связан важнейший угаритский мифологический цикл. В честь Баала слагались многочисленные торжественные гимны, образность которых типологически сходна с метафорикой и стилистикой наиболее архаичных библейских псалмов:

*Когда звенит священный глас Ваала,  
Когда раздаются раскаты Ваалова грома,  
Земля сотрясается, горы трепещут,  
Пляшут холмы и скалы.*

*Враги его прячутся за склонами гор  
Или в дремучих лесах,  
От востока до запада в диком смятенье  
Они бегут от лица его.*

*...Каждый, кто будет спорить с Ваалом,  
Будет сражен его мощью.  
Падут сильные и высокие кедры  
Перед порывом гнева его.*

*(Перевод А. Меня)*

Главной помощницей в борьбе Баала с его врагами была его сестра и супруга Анат — кровавая богиня войны, “моющая руки в потоках крови врагов”. Главные соперники Баала — бог смерти и подземного мира Муту (позднее — Мот) и бог водной стихии Йамму. В Угарите противником Баала был также бог плодородия Астар (мужская ипостась Астарты, Ашеры; олицетворением его была планета Венера). Культ финикийского Баала представлял собой разновидность культа умирающего и воскресающего бога, столь широко представленного в разных культурах Ближнего Востока и Средиземноморья.

С культом плодородия был связан также миф о рождении от бога Илу богов вечерней и утренней зари — Шахару и Шалимму. Этот миф ежегодно инсценировался в Угарите в особом храмовом действе. Как предполагают, бог Шалимму был в глубокой древности покровителем Иерусалима — Иерушалема (одна из возможных этимологий имени города — “построенный Шалемом”).

С I тыс. до н. э. в Финикии на первый план выдвигаются культы местных богов. В городе Тир почитался бог Мелькарт<sup>53</sup> покровитель мореплавания и колонизации (позднее греки отождествили Мелькарта с Гераклом). Этот культ являлся одной из вариаций культа Баала и также был связан с умиранием и воскресением божества. У финикийцев греки заимствовали широко распространенный затем в эллино-римском мире культ умирающего и воскресающего бога Адониса (Адон — “господь” одно из распространенных именований ханаанейских богов). Адонис погибал от руки Астара (Ареса), ревновавшего влюбленную в Адониса Астарту (Афродиту). Бог Мелькарт почитался также на территории Сирии (в Дамаске). В I тыс. до н. э. здесь же складывается очень популярный затем в эпоху эллинизма оргиастический культ богини Атаргатис, супруги бога-громовника Хаддада (вариация аккадского Адада). В ней соединились черты Астарты и Анат (именно этот культ опишет Лукиан в трактате “О сирийской богине”).

На побережье Северной Африки форпостом финикийской культуры был знаменитый

Карфаген (карфагеняне называли себя “кнааним”, “ханаанеяне”). В Карфагене почитали бога солнца и плодородия Баал-Хаммона (римляне отождествляли его с Сатурном) и его супругу Тиннит (отождествлена с Юноной). Как предполагают, с культом Тиннит слился культ Дидоны, основательницы города. Почтением был окружен в Карфагене культ Астарты.

В честь многочисленных Баалов совершались служения в рощах и на священных холмах — “бамот” (высотах). В годы народных бедствий люди в отчаянии шли на самые большие жертвы: Баалам в их многочисленных ипостасях приносили детей (первенцев). Эта жертва считалась наиболее действенной. При раскопках на территории Ханаана археологи обнаружили большое количество обгоревших детских скелетов (детей предавали огню в специальных печах), а также скелеты, замурованные в фундаменты храмов и домов (таким образом они освящались). Человеческие жертвы приносились финикийскому Баалу, аммонитскому Милькому, тирскому Мелькарту, моавитскому Астар-Кемошу. По гипотезе, выдвинутой немецким семитологом О. Айсфельдом, сам процесс принесения в жертву детей именовался молохом (первоначально считали Молоха отдельным божеством).

Существование подобных ритуалов<sup>54</sup> вызывало резкое неприятие со стороны духовных учителей еврейского народа, что нашло свое отражение в библейском тексте. Одним из аспектов многомерного по смыслу эпизода с жертвоприношением Авраама (Бытие, 22) — не состоявшемся по воле Бога жертвоприношением — был запрет на подобные действия и дистанцирование от мира язычества<sup>55</sup>. Все, что связано с человеческими жертвоприношениями, библейский текст клеймит как “баалову мерзость”. Особенно сурово об опасности впадения в эту “мерзость” предупреждали пророки. 4-я Книга Царств содержит рассказ о том, как моавитский царь Меша (дошла его надпись IX в. до н. э. свидетельствующая о почитании Астар-Кемоша), чтобы избежать поражения, принес в жертву Кемошу своего первородного сына: “И взял он сына своего первенца, которому следовало царствовать вместо него, и вознес его во всеожжение на стене. Это произвело большое негодование в Израильтянах, и они отступили от него, и возвратились в свою землю” (4-я Книга Царств, 3:27).

Это негодование не случайно: именно здесь проходит водораздел между двумя культурами, генетически и стилистически родственными и кардинально различными по мировосприятию, — древнееврейской (библейской) и языческой ханаанейской. Сама практика человеческих жертвоприношений, по-видимому, обосновывалась мифологией и на нее опиралась: более поздние авторы, Филон Библский (I-II вв. н. э.) и Порфирий (III — нач. IV в. н. э.), приводят миф о том, как в момент катастрофы Эл (Кронос) принес в жертву своему отцу Баалшамему (Урану) единственного сына — Йеуда.

## ГЕРОИЧЕСКИЙ И МИФОЛОГИЧЕСКИЙ ЭПОС

Мифология была основой всей культуры, мифологические представления пронизывают целиком и дошедшие до нас литературные тексты из Угарита. Их специфика заключается в том, что они еще не являются собственно произведениями профессиональной литературы: это или непосредственная фиксация фольклорной традиции (мифологический и героический эпос), или сценарии храмовых ритуальных действий, гимны богам. Хранителями традиции и редакторами текстов выступали жрецы. Именно здесь возникает прообраз библейской записи устной традиции с последующей ее фиксацией и сакрализацией (отношением к тексту как Священному Писанию).

Одним из крупнейших мифопоэтических сказаний, дошедших от угаритской литературы, является эпос о Карату (Керете) — сыне Илу — основателе царской династии, правившей в Угарите в середине II тыс. до н. э. (правителе датану — предков угаритян). Поэма начинается с того, что героя постигают всяческие беды: умирают его дети и жена, разрушается его дом. Во сне к Керету является Илу и требует от него принести жертвы, собрать многочисленное войско

и отправиться в поход в страну Удм<sup>56</sup> (Удумми), чтобы взять там в жены Машат-Хурай (“деву-хурритянку»), дочь местного царя (таким образом, в эпосе представлен архетипический мотив похода в далекую страну и добывания невесты). Фактически поход описывается дважды: в предсказании Илу и в реальности (такой же двойной план и повторы были в шумерских эпических сказаниях). Керет осаждает город царя Пибела и снимает осаду только тогда, когда получает в жены Машат-Хурай. Илу благословляет новобрачных, и них рождается восемь сыновей и восемь дочерей. Однако Керета подстерегает несчастье: он забыл выполнить обет, данный перед походом богине Ашерат Сидонской и Тирской, — в случае удачи принести ей в дар две трети веса Машат-Хурай серебром и одну треть золотом. Так в повествование включается еще один распространенный фольклорный архетип — наказание за невыполненный обет. Разгневанная богиня насылает на Керета смертельную болезнь. Младший сын Керета Илихау (“бог мой — жизнь”) и младшая дочь Тасманат (“восьмая”) оплакивают умирающего отца и совершают магические обряды для его выздоровления. В это же самое время старший сын пытается свергнуть отца и захватить власть. Любопытно, что эпос отдает несомненное превосходство младшему брату перед старшим (именно младший является к сестре с атрибутами власти), как это произойдет в библейской истории благословения Исааком Иакова (младшего) в ущерб Исаву (старшему).

Илу решает спасти Керета и создает из глины подсобное божество — целительницу Шааткат (“облегчающая”), которая у одра умирающего вступает в схватку с богом смерти Муту (Мотом) и побеждает его. Керет начинает есть и выздоравливает. Он проклинает своего старшего сына Йацциба, восставшего против отца.

Во фрагментах дошло до нас еще одно угаритское мифо-эпическое предание — о богатыре-охотнике Акхате и его соперничестве с богиней Анат за чудесный лук и охотничью удачу. Как и в древнейших шумерских героических сказаниях, здесь очень много волшебносказочных мотивов. Акхат был сыном мудрого правителя Данниилу<sup>57</sup> (Данэла), к которому благоволил Илу. Когда мальчик подрос, отец благословил его на занятие охотой, а искусный бог, покровитель кузнецов, ремесленников и строителей, Кусар-и-Хасис (типологически родствен греческому Гефесту) сделал для Акхата чудесный лук. Этим луком и пожелала овладеть богиня Анат. Она предлагает Акхату богатства, свою любовь, наконец — бессмертие, но герой отказывается. Тогда разъяренная богиня насылает на него орлов во главе со слугой Анат Иатпаном, принявшим облик орла. Орлы пожирают героя. Данэл и его дочь Пагат оплакивают Акхата и пытаются разыскать его тело. По просьбе Данэла Балу отламывает у орлов крылья, те падают на землю, Данэл вспарывает их тела и в желудке у матери орлов Цамал находит мертвого Акхата (Балу же возвращает орлам крылья, и они улетают). Как предполагают, с образом Акхата тоже был связан мотив умирающего и воскресающего бога.

С наибольшей полнотой в дошедших до нас текстах из Угарита представлены мифы о Баале (Ваале) Могучем (Алийяну-Балу), о его борьбе вместе с супругой Анат против хтонических и связанных с морской стихией разрушительных сил. Баал предстает в этих сказаниях как умирающий и воскресающий бог. В разных версиях противниками Баала выступают бог смерти Мот, божество моря Иамму (или владычица моря Ашерат-Йам), бог Астар, родственник по функциям самому Баалу. Повторяемость сюжетов, наличие разных версий, разрозненность сказаний, отсутствие единого четко выработанного текста поэмы свидетельствуют о том, что процесс циклизации мифов о Баале не завершился. Перед нами отдельные эпизоды, как и в шумерских героических сказаниях о Гильгамеше.

Самым значительным из сказаний о Баале является поэма о борьбе Баала Могучего и Мота (типологически здесь очень много сходного с египетским мифом об Осирисе и Сете). Мот приглашает Баала на пиршество и коварно его убивает. Эл и его супруга Ашерат-Йам ставят на место Баала владыкой мира бога Астара (по другой версии, Эл оплакивает гибель Баала). Богиня-воительница Анат собирает останки Баала и погребает его на горе Цапану (Цафон в



библейских текстах). После этого Анат вступает в схватку с Мотом и уничтожает его, размалывает в порошок тело Мота и развеивает над землей. Воскресший Баал возвращает себе власть над миром. По представлениям угаритян, борьба между Баалом и Мотом постоянно возобновляется, при этом гибель Баала соотносится с увяданием природы и засухой, а его воскресение — с расцветом природы.

В сказании о борьбе Баала и Иамму Баал побеждает с помощью чудесных палиц, изготовленных Кусар-и-Хасисом. Он одолевает также различных чудовищ, в том числе и Латану (родствен библейскому Ливьятану — Левиафану). В одной из поэм идет речь о строительстве “дома Баала”, т. е. его храма на горе Цапану. Разрешение на строительство дома у Илу получает по просьбе Баала развлекающаяся убийствами и разрушениями Анат, а строит его искусный Кусар-и-Хасис. При этом первоначально дом не имеет окон, ибо Баал боится врагов<sup>58</sup>. Затем, убедившись в своем полном могуществе, он повелевает Кусар-и-Хасису прорубить окна.

Особенности ритма, поэтической техники и стиля угаритских поэм имеют много общего с аккадскими и древнееврейскими (библейскими) поэтическими текстами. Они написаны тем же тоническим стихом, требовавшим музыкального сопровождения (таким образом, основой ритма является не столько ударение, сколько музыкальный такт). Полустишия или трети стихов отделяются цезурами, как в вавилонском эпосе о Гильгамеше. Очень широко представлен прием семантического и синтаксического параллелизма, в целом очень характерный для семитоязычной поэзии (в том числе и библейской):

*Как сердце коровы к ее теленку,  
как сердце овцы к ее ягненку, —  
так сердце Анат к Ваалу.*

*(Перевод И. Шифмана)*

Или:

*Она [Ашерат] ублажила Быка, Эла праведного,  
она ублаготворила Творца творения...*

*(Перевод И. Шифмана)*

Стиль поэмы отличает наличие повторяющихся формул, что свойственно фольклорной традиции и в целом является устойчивой чертой эпического стиля. Так, одной и той же формулой описывается приветствие:

*К ногам Эла она [Ашерат] простерлась и пала,  
простерлась ниц и оказала ему почесть.*

*(Перевод И. Шифмана)*

Стандартно описание женской красоты, например, Машат-Хурай:

*...чья красота подобна красоте Анат,  
чья прелесть подобна прелести Астарты,  
чье ожерелье из блестящей лазури,  
чьи очи — чаши янтарные, отделанные сердоликом.*

*(Перевод И. Шифмана)*

Очень часто при описании длительного действия используется многократный рефрен, создающий ощущение прерывистости и в то же время динамики, как, например, в описании битвы Баала и Мота:

*Они столкнулись, как верблюды,  
Мот силен, Ваал силен.  
Они бодались, как быки, —  
Мот силен, Ваал силен.  
Они кусались, как змеи, —  
Мот силен, Ваал силен.  
Они столкнулись, как быстроногие кони, —  
Мот пал, Ваал пал.*

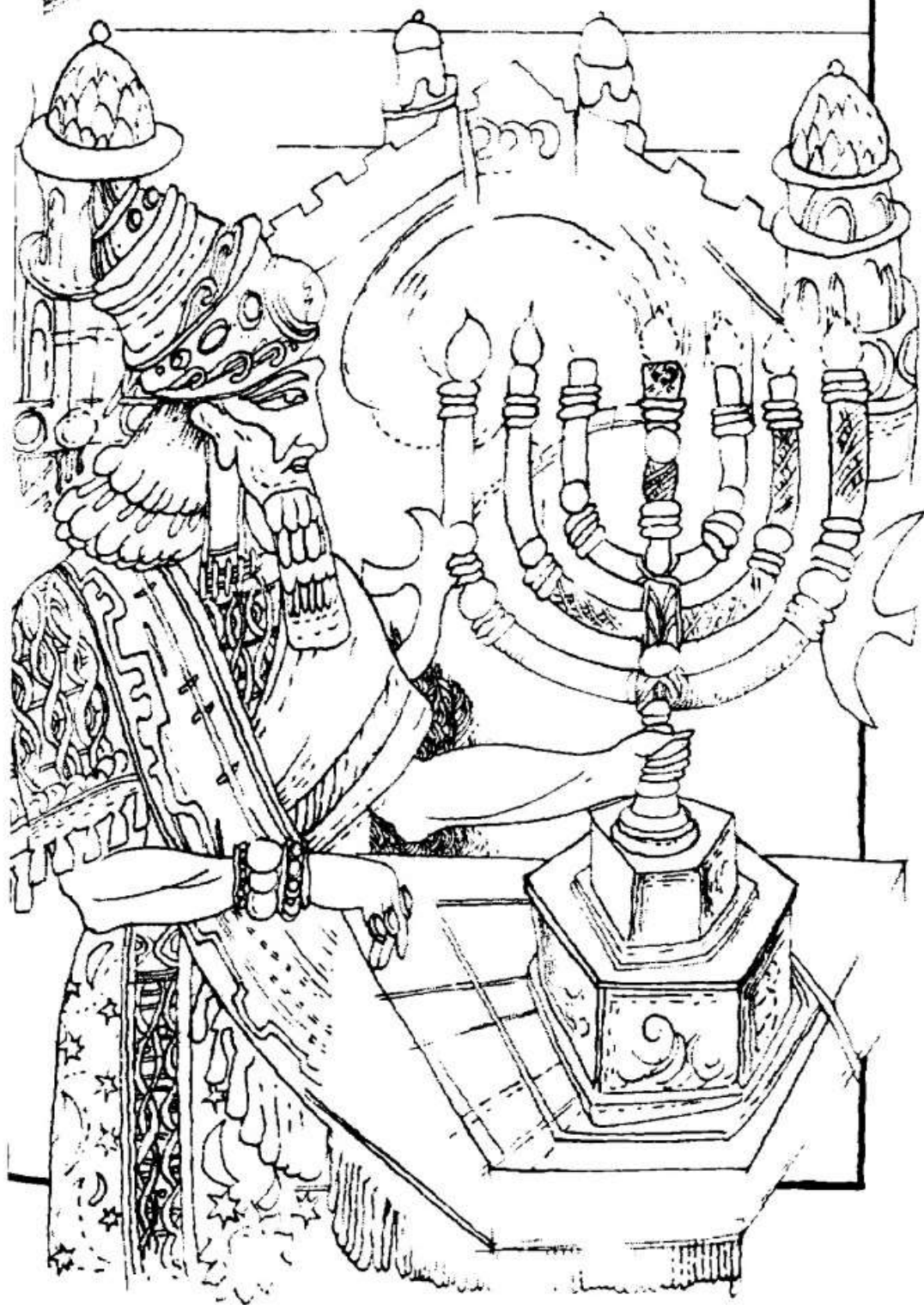
*(Перевод И. Шифмана)*

Финикийская культура перешагнула границы “старого” Древнего мира и ее развитие продолжалось в I тыс. до н. э. Но словесность этого времени изучена очень плохо: слишком мало сохранилось текстов. Дошли в основном надгробные и строительные надписи, исторические тексты. Поэтический характер имеет только надпись на саркофаге царя Ахирама из Библа (ок. 1300 г. до н. э.). В ней содержится проклятие тому, кто нарушит покой гробницы. Надпись из Карателе (ок. 720 г. до н. э.) рассказывает о деяниях и победах царя Азитавадда (от имени царя — как в шумерских и аккадских надписях).

В IV в. до н. э. Ханаан был завоеван Александром Македонским, что повлекло за собой эллинизацию финикийской культуры (но последняя, в свою очередь, также влияла на греческую культуру эпохи эллинизма). Попытка синтеза двух культур, включения финикийской мифологии в общеэллинскую систему содержится в труде Филона Библского (I-II вв. до н. э.). Книга его дошла в отрывках, и, согласно его собственному указанию, Филон Библский опирается на древнюю ханаанскую систематизацию мифологических представлений, изложенную в сочинении древнего автора Санхунйатона. По преданию, Санхунйатон жил в Берите во второй половине II тыс. до н. э. и изучил священные книги, приписывавшиеся божественному изобретателю письменности Таавту. Дошли же эти книги, согласно Филону, благодаря храмовой традиции Берита, в частности, благодаря записям Гиеромбала — жреца в храме Йево — бога-покровителя Берита. “Весьма вероятно, — пишет известный семитолог И. Ш. Шифман, — что в финикийском обществе были в обращении своего рода “священные писания”, которые приписывались мифическому составителю, подобно тому, как Пятикнижие приписывалось Моисею”<sup>59</sup>. Но все это остается на уровне предположений (да и в историчности Моисея уже не сомневаются большинство библеистов).

Самая поздняя ветвь финикийской словесности развивается в Карфагене, который был разрушен римлянами в конце III в. до н. э. в результате Пунических войн. Карфагеняне занимались морской торговлей, были искусными мореплавателями, поэтому ведущим жанром карфагенской литературы была, по-видимому, приключенческая повесть о далеких морских путешествиях. Известны два таких повествования: “Перипл” (“Плавание”) Гимилькона, рассказывающее о плавании к Британским островам (оно дошло в изложении римского географа Авиена), “Перипл” Ганнона — о плавании вдоль западного берега Африки огромной карфагенской экспедиции и основании колоний (сочинение дошло в греческом переводе). Развита была и историческая проза, на которую опирались римские историки Юстин в сокращенном варианте “Филипповых историй” Помпея Трога и Саллюстий в “Югуртинской войне”. Постепенно финикийская литература вливается в русло эллинской традиции, карфагенские авторы пишут по-гречески (известно, что автором нескольких сочинений, до нас не дошедших, был знаменитый Ганнибал).

— ДРЕВНЕЕВРЕЙСКАЯ  
— ЛИТЕРАТУРА —



## ВВЕДЕНИЕ

### СТРУКТУРА И ЖАНРОВЫЙ СОСТАВ ТАНАХА (ВЕТХОГО ЗАВЕТА). МИРОВОЗЗРЕНЧЕСКИЕ ОСНОВЫ ДРЕВНЕЕВРЕЙСКОЙ ЛИТЕРАТУРЫ

Древнееврейская литература одна из классических литератур Древности. Она представляет так называемый новый (или классический) Древний мир и в то же время наиболее тесно соприкасается со “старым” Древним миром, с архаическим Прологом к гигантской трехактной “драме” человеческой культуры (Древность, Средневековье, Новое время). Древнееврейская культура непосредственно контактировала с богатыми и разветвленными культурами Египта, Аккада (а через него — Шумера), Ханаана, впитывала наиболее плодотворные традиции и репродуцировала совершенно новые идеи, испытывала притяжение и отталкивание, и только в этих притяжениях и отталкиваниях можно в полной мере понять специфику древнееврейской литературы, ее уникальность. Язык, на котором создавалась эта литература, — иврит — единственный из языков классической древности, продолжающий оставаться живым разговорным языком. Однако почти два тысячелетия новой эры он был только языком Священного Писания и языком книжности (на нем по-прежнему писали еврейские мыслители и поэты, хотя он не был языком общения). В конце XIX века, усилиями немногих энтузиастов, получивших возможность переселиться в Палестину (и среди них — выходец из-под Полоцка Элиэзер бен Йехуда), он был постепенно возрожден и стал живым языком (ныне — государственный язык Израиля).

Древний этап развития еврейской литературы начинается примерно с XIII в. до н. э. (к этому времени относятся первые письменные источники, хотя сама культура и питающая литературу фольклорная традиция восходят к началу II тыс. до н. э.) и продолжается до первых веков новой эры, до начала изгнания народа и его рассеяния (диаспоры). Все самое ценное, созданное древнееврейской литературной традицией, дошло до нас в составе Библии, как каноническое Священное Писание. Канон — строго закрепленный нормативный сборник текстов, отобранных и отредактированных многими поколениями мудрецов-книжников и обладающих сакральным (священным) статусом. Высокий авторитет религии на долгое время предопределил особое отношение к этим текстам: их не рассматривали как произведения литературы. Однако подобное застывание в каноне типично для древних восточных литератур то же самое произошло с индийскими Ведами<sup>60</sup>, иранской Авестой<sup>61</sup>, буддийским каноном, еще раньше — с вавилонской поэмой “Энума элиш” (“Поэмой о сотворении мира”) или ханаанейской поэмой о борьбе Ваала Могучего и Мота. Во всех случаях мы имеем здесь дело с типологически сходным процессом: тексты не сугубо религиозные при своем возникновении обрели затем сакральный, культовый характер. На древнем этапе развития человечества религия, философия, искусство находились в сложном синкретическом слиянии. Религия аккумулировала важнейшие достижения духовной жизни человека и в сжатом, сгущенном виде передавала их последующим поколениям.

Сводным памятником древнееврейской культуры стал ТаНаХ (аббревиатура, в которой согласные — это сокращенные обозначения трех частей произведения) — канонизированное Священное Писание иудаизма. Но в религиозном каноне нашли себе место самые разнообразные светские жанры: эпические сказания, исторические хроники, афористика, философская и любовная лирика. Как замечает С. С. Аверинцев, “канон оказался построенным как маленькая литературная “вселенная”, включающая самые разные тексты”<sup>62</sup>. Но в более широком смысле канон стал своеобразной моделью Вселенной, вмещающей Бога и человека, мир во всех многообразных его проявлениях, человека во всех сферах его бытия. Окончательно закрепившись в первые века новой эры, канон живет и ныне как священная книга двух религий: как Библия иудаизма (греческое слово “библия” означает “книги” и представляет собой точную

кальку ивритского слова “Сфарим” — еще одного названия Писания в иудейской традиции) и как первая часть Библии христианской — Ветхий Завет (в христианском каноне к нему прибавлен Новый Завет, тексты которого складывались во второй половине I начале II в. н. э.). Многие сказания ТаНаХа (Ветхого Завета) в переработанном виде вошли в священную книгу мусульман — Коран (VII в. н. э.), оказали влияние на его формирование (не случайно пророк Мухаммед считал мусульман, как и иудеев, потомками Авраама — Ибрагима). Таким образом, иудаизм и его священная книга — ТаНаХ — дают начало еще двум великим мировым религиям — христианству и исламу. Уже один этот факт говорит и о значимости текстов ТаНаХа, содержащихся в них духовных открытий, и о единстве судеб современной цивилизации.

Огромно влияние ТаНаХа на последующую мировую традицию, особенно европейскую (христианскую). Вот почему американский историк и публицист М. Даймонт пишет: “После краха греческой цивилизации Европе понадобилось 16 столетий, чтобы осознать, что ее литература, наука и архитектура уходят корнями в греческую почву. Быть может, понадобятся еще несколько столетий, чтобы осознать, что духовные, морально-этические и идеологические истоки западной цивилизации коренятся в иудаизме”<sup>63</sup>. Ученый имеет в виду в первую очередь важнейшие духовные открытия ТаНаХа: совершенно новое понимание Бога (идея монотеизма Единобожия), новое понимание взаимоотношений Бога и человека (идея Завета) и новое понимание законов человеческого общежития, что нашло наиболее ясное и четкое выражение в знаменитом Декалоге (Десяти Заповедях). Однако и многое в образном строе искусства Европы и в целом современного мира восходит к могучим идеям и образам, впервые рожденным в ТаНаХе, к его стилистике. Несомненно, современная европейская цивилизация (христианская в своей основе) вырастает на скрещении двух равновеликих влияний античного (и в первую очередь — эллинского<sup>64</sup>) и древнееврейского, на скрещении античного и библейского понимания времени. “Античное время двигалось по бесконечному кругу, как звезды в небе, которое всегда было и всегда будет. Библейское время двигалось по прямой, как стрела, летящая от сотворения мира к светопреставлению. Европейская культура выросла из обоих этих корней”<sup>65</sup>. Следует заметить, что библейское время предстает, скорее всего, не как однозначно прямая линия, но как восходящая спираль, включающая в себя и постоянное возвращение к первоначалам, первоистокам, и поступательное движение. Концепция времени, заложенная в ТаНаХе, глубоко диалектична по своей сути.

Канон включает 39 книг, очень разнообразных по содержанию и жанровым особенностям, но вместе с тем представляющих собой единое целое. Они делятся на три больших цикла:

1. Тора` (Закон), или Пятикнижие — пять эпических и законодательных книг, приписываемых пророку Моисею: Берешит (Бытие<sup>66</sup>), Шемот (Исход), Вайикра (Левит), Бемидбар (Числа), Дварим (Второзаконие).

2. Невиим (Пророки) раздел, в который входят хроникально-эпические тексты: Книга Иешуа бен Нуна (Иисуса Навина), Шофтим (Судьи), 1-я и 2-я Книги Самуила (1-я и 2-я Царств), 1-я и 2-я Книги Царей (3-я и 4-я Царств), а также собственно пророческие сочинения: книги великих пророков — Иешаяху (Исаии), Иермияху (Иеремии), Йехэзкэля (Иезекииля) и двенадцати “малых” пророков, названных так вследствие небольших размеров их книг.

3. Ктувим (Писания) — раздел, представляющий собой собрание текстов самых различных жанров: сборник религиозной и философской лирики — Книга Хвалений (Псалтирь), собрание древних афоризмов и поучений — Мишлей (Книга Притчей Соломоновых), философские поэмы Книга Иова (Иова) и Кохэлэт (Экклесиаст), лирическая любовная поэма Шир ха-Ширим (Песнь Песней), лирическая поэма, имитирующая народную форму плача, — Эйха (Плач Иеремии), назидательные повести-притчи — Книга Рут (Руфь), Книга Эстер (Эсфирь), хроникально-эпические Книги Эзры (Ездры), Нехемии (Неемии), I и II Книги Хроник (Паралипоменон). В одной из самых поздних книг, вошедших в канон, — Книге Данииля

(Даниила), имеющей жанровые признаки повести-притчи, оформляется также жанр апокалипсиса — откровения в форме видений о конце времен.

Все названные тексты являются в высшей степени поэтическими, ибо им присущ предельно уплотненный образный, метафорический язык, в них огромную роль играет ритм, хотя и не во всех книгах одинаковую. В целом деление на поэзию и прозу в древних литературах весьма условно. Самые древние литературные тексты (египетские, шумерские, аккадские и др.) имеют стихотворную форму. Проза возникает уже на фоне сложившейся поэтической традиции, когда сознание человека научилось не отождествлять язык художественной литературы и обыденную разговорную речь. Но и то, что мы считаем древней прозой, очень существенно отличается от прозы в современном понимании, ибо в первой более существенную роль играет ритм. То же самое относится и к библейским текстам: среди них есть книги чисто стихотворные (Псалтирь, Книга Притчей, Песнь Песней, Книга Иова, Экклесиаст, Плач Иеремии), но и остальные (например, тексты Пятикнижия) написаны особой ритмизованной прозой, которая часто, на вершине вдохновения и эмоционального напряжения, переходит в стихи (например, благословение Иакова своим сыновьям в Книге Бытия, песнь на переход через Красное море в Книге Исхода и прощальная песнь Моисея в Книге Второзакония и др.). Одновременно здесь рождается и художественная проза, приближающаяся к нашему сегодняшнему пониманию этого слова: проза Книг Царств или назидательных повестей-притч, отличающаяся строгим лаконизмом, характерным приемом скрытой передачи эмоций героев только через их действия и лишь иногда в кратких афоризмах, справедливо относится к лучшим образцам древней прозы.

Очень долгое время — вплоть до начала XIX века — библейские тексты рассматривались лишь как тексты Священного Писания, как тексты культовые, религиозные. Слишком велик был авторитет этих книг в каждодневной жизни человека, поэтому как памятники древней литературы, как явления искусства (несомненно, это только один из аспектов этих текстов, но крайне важный для проникновения в их суть) они не осознавались и не изучались, а лишь интуитивно переживались (свидетельство тому — огромное влияние Библии на европейское искусство). Одним из первых, кто подошел к Библии как к эстетическому феномену, увидел в ней прекрасные образцы древней поэзии, был выдающийся немецкий философ, писатель, филолог, основоположник фольклористики Иоганн Готфрид Гердер (1744-1803), крупнейший представитель немецкого и европейского Просвещения. Обратившись к Ветхозаветным текстам, Гердер написал работу “О духе древнееврейской поэзии”, впервые предпринял попытку создания эквиритмических (т. е. передающих подлинный ритм оригинала) переводов отдельных фрагментов библейских текстов (в частности, псалмов). Таким образом, литературоведческий подход к Библии — явление сравнительно недавнего времени, хотя мысли, образы и ритмы этого великого памятника духа и искусства вдохновляли поэтов, живописцев, композиторов на протяжении двух тысячелетий новой эры.

Давно стали привычными выражения “библейская мощь”, “библейская образность”. Само их возникновение, вероятно, связано с особым воздействием библейской поэзии, рождающей ощущение первозданной стихийной, ничем не сдерживаемой поэтической мощи. Для европейских художников (особенно мастеров слова эпохи барокко<sup>67</sup>, романтизма рубежа XIX-XX вв.) эталон библейской поэзии был не менее (а иногда даже и более) значим, чем античный идеал красоты, основанный на строгой соразмерности, уравновешенности, человеческой меры (последний был особенно важен для Ренессанса, классицизма, ранних этапов Просвещения). Уже в самой Древности, в позднеантичное время, когда шла полемика между сторонниками эпигонского (подражательного) классического стиля и стиля новаторского, эмоционально взволнованного и возвышенного (первая половина I в. н. э. в греко-римской культуре), сторонники нового стиля искали опору в переведенных к этому времени на греческий язык текстах ТаНаХа. Так, неизвестный автор написанного по-гречески трактата “О

возвышенном” (40-е годы I в.) в качестве примера возвышенного приводит место из Книги Бытия — из рассказа о Днях Творения.

Действительно, Библия, быть может, в наибольшей степени воплотила одну из основных категорий эстетики — категорию возвышенного. “Греция дала образец меры, Библия — образец безмерности; Греции принадлежит “прекрасное”, Библии — “возвышенное”, то особое качество, которое в природе присуще не обжитым местностям, но крутизнам гор и пучинам морей. Тема греческой поэзии статика формы, тема библейской поэзии — динамика силы. Грек Протагор сказал: “Человек есть мера всех вещей”; но Библия рисует бытие, как раз неподвластное человеческой мере, несоизмеримое с ней”<sup>68</sup>. Идея несоизмеримости божественного бытия с чисто человеческой мерой, его неподвластности этой мере — одна из важнейших философских идей ТаНаХа, открывающих перед человеком величественную духовную перспективу, возможность бесконечного духовного роста, выражающегося в подчинении высшему началу, в постоянном “дорастании” до него. Это прекрасно сформулировал Р. М. Рильке в стихотворении “Созерцание”, навеянном ветхозаветными аллюзиями: “Не станет он искать побед. // Он ждет, чтоб высшее начало // Его все чаще побеждало, // Чтобы расти ему в ответ” (*перевод Б. Пастернака*).

В основе древнееврейской литературы лежит кардинально иное мировосприятие, нежели в предшествующих ей и развивающихся параллельно культурах, совершенно особый и ни на что не похожий в пределах Древнего мира тип мифологии. И в центре этого нового мирозерцания — идея монотеизма (Единобожия), понимание Бога как чистой духовности и нравственного абсолюта, но при этом Бог не является лишь абстракцией, холодным Первоначалом, но живой Личностью, совершенной в своей полноте. До этого были только подступы к монотеизму в отдельных культурах ближневосточного региона (к их числу относится и неудавшаяся религиозная реформа египетского фараона Эхнатона). Однако именно в древнееврейской культуре происходит окончательный и бесповоротный переход к монотеизму, что и определило весь идейный и образный строй древнееврейской литературы.

Бог — чистая духовность, Он не имеет телесной (тварной), изобразимой формы. При таком понимании Бога духовная сфера, нравственное служение Ему выдвигаются на первый план. Соответственно, Единому Богу нельзя поклоняться так, как поклонялись языческим богам. Бог именуется в текстах ТаНаХа чаще всего трояко: Эль (Вышний, Всевышний), часто с добавлением Шаддай (Крепкий, Сильный), или формой Множественного числа от Эль — “Элохим”. Однако это особое множественное число — форма “множественного величества”, сочетающаяся с глаголом только в единственном числе (ему примерно соответствует русское слово “Божество” — с “привкусом” множественности). Кроме того, более семи тысяч раз используется неизменяемое таинственное Имя, напоминающее имя собственное, открытое в момент пророческого призвания пророку Моисею, имя священное и потому табуированное, так называемый тетраграмматон (греч. “четырёхбуквие”), реконструируемый предположительно как “Яхве”<sup>69</sup> (при чтении текста верующими людьми заменяется словом “Адонай” — “Господь”); и, наконец, третий вариант, в котором сочетаются первое и второе именование “Яхве Элохим” (отсюда традиционный перевод — “Господь Бог”, так как и в переводах принято бережно прикрывать неизменяемое Священное Имя).

В сущности, наряду с человеком, представленным в текстах ТаНаХа в самых различных ипостасях и состояниях, Единый Бог является главным героем этих текстов — точно так же, как в языческих мифологических сказаниях действуют различные боги. Но тем разительнее выступает кардинальное отличие Единого Бога от языческих богов. Каждый языческий бог имел свою биографию, свою историю рождения, походов, браков, любовных приключений, противоборства с другими богами (как, например, египетский Осирис, шумерский Энлиль, вавилонский Мардук, финикийский Баал или греческий Зевс). К Богу Библии неприменимы подобные понятия, ибо Он Един и не имеет никаких антропоморфных или зооморфных черт, на

Него не распространяются законы телесного, физического мира, Он лишен сексуальной жизни (и потому отброшены ритуалы плодородия и сексуальные культы, находившиеся в центре языческих культур). У Единого Бога нет и не может быть увлекательной истории взаимоотношений с другими богами. С. С. Аверинцев пишет: “О Яхве нечего рассказывать, кроме того, что он сотворил мир и человека, а затем вступил со своими творениями в драматические перипетии союза и спора. ...Это не глава патриархальной большой семьи, вовлеченный в сложные родовые отношения с себе подобными, как рисует Зевса греческий эпос; у Яхве нет себе подобных, и это делает личностно мотивированным его пристальное и ревнивое внимание к человеку. Так понятые отношения человека и Бога — новая ступень в становлении человеческого самосознания; лицом к лицу с таким образом Бога человек острее схватывал свои собственные черты как черты личности, противостоящей со своей волей всему строю мирового целого”<sup>70</sup>. Такое понимание Бога и мира возвышало и самого человека, ставило его в центр мироздания, делало единственным партнером Бога по диалогу.

Господь вступает в общение с человеком, и хотя человек не может Его увидеть, но может почувствовать Его присутствие, может услышать Его голос: “И говорил Господь к вам из среды огня; глас слов Его вы слышали, но образа не видели, а только глас. ...Твердо держите в душах ваших, что вы не видели никакого образа в тот день, когда говорил к вам Господь на Хориве из среды огня, дабы вы не развратились и не сделали себе изваяний, изображений какого-либо кумира... (Второзаконие, 4:12; 15-16, — *СП*<sup>71</sup>). В этом настойчивом напоминании — констатация совершенно нового представления о божестве, его внеприродной сути.

Вместе с тем библейский образ Бога несет в себе черты первобытного мифа природы, черты природных стихий. Это проявляется в так называемых теофаниях — богоявлениях, метафорах присутствия Бога среди людей. Теофания — зримый знак того, что принципиально незримо. Показательно, что для этого избираются прежде всего стихии огня и ветра — наименее вещественные и наиболее динамичные. Так, Бог является народу в огне на Синае, и от горы идет дым, как от печи: “Тора же Синай вся дымилась от того, что Господь сошел на нее в огне; и восходил от нее дым, как дым из печи, и вся гора сильно колебалась” (Исход, 19:18, — *СП*). И еще Он является в горящем и не сгорающем кусте (в неопалимой купине — первое явление Бога Моисею), в огненном столпе, а также в облачном столпе, в блистающем облаке. Еще одна распространенная стихийная метафора Единого Бога — ветер. В этой метафоре в наибольшей степени проявляется и стихийное, и личностное начало. “И поднялся ветер от Господа, и принес от моря перепелов, и набросал их около стана...” (Числа, 11:31, — *СП*). Это реальный ветер, но это и проявление Духа Господа, охраняющего и спасающего Свой народ. Во многих фрагментах текста повторяется выражение “руах Элохим” — “дуновение Бога”, “дыхание Бога”, “Дух Божий”: “Земля же была безвидна и пуста, и тьма над бездною; и Дух Божий носился над водою” (Бытие, 1:2, — *СП*). Это образ одновременно и конкретно-чувственный и абстрактный, природный и внеприродный.

Вольная стихия ветра как нельзя более соответствует внеприродному пониманию Бога, Его вездесущности. В отличие от всех языческих богов библейский Бог не привязан к какому-либо месту обитания, Он надмирен, Он свободно проходит через время и пространство, но в сущности Он — до всякого времени и пространства. Поэтому нужна необычайная чуткость духа, чтобы ощутить Его прикосновение: “Вот Он пройдет предо мной, и не увижу Его; // пронесется, и не примечу Его” (Иов, 9:11; *перевод С. С. Аверинцева*). Такой образ Бога мог появиться, когда человеческое сознание ощутило свою самостоятельность, свою независимость от природного пространства, в то время как в языческом мироощущении сознание растворено в природном целом, слито с ним (отсюда и обожествление природных стихий). Быть может, с этим ощущением “выхода” из языческого растворения в природном пространстве связана и ключевая для ТаНаХа идея Исхода — движения в ответ на зов Бога, разрыва с прежним миром, преодоления инерции собственного существования. Не случайно Господь будет обращаться к



своим избранникам с требованием: “Встань и иди”.

При полном отсутствии антропоморфных черт (антропоморфизмы могут применяться к Нему лишь метафорически), привычных человеческих слабостей, какими обладали языческие боги, этот Бог гораздо ближе к человеку, ибо Он заинтересован в человеке и ждет от него не просто повиновения, но любви и верности, в ответ обещая Свою любовь и верность: “Итак, знай, что Господь, Бог твой, есть Бог, Бог верный, который хранит завет Свой и милость к любящим Его и сохраняющим заповеди Его до тысячи родов... (Второзаконие, 7:9, — *СП*). Требование взаимной верности — то, что составляет один из важнейших контрастов миру многобожия, где верность оказывается излишней, где человек пытается склонить на свою сторону, умиловить как можно большее количество богов, а боги остаются холодными и равнодушными. Здесь же сказано: “Господь, Бог твой, который среди тебя, есть Бог ревнитель” (Второзаконие, 6:15, — *СП*).

Бог-ревнитель (это выражение многократно повторяется в ТаНаХе) — Тот, Кто взыскует ответной любви и верности, без которых Он не мыслит Себя Богом. Обладание миром недостаточно для Него, назвавшего Себя не Баалом (“владельцем”), но Сущим: “Я есмь Сущий” (Исход, 3:14, — *СП*). Полнота же Его существования не может быть совершенной без добровольного признания Его со стороны другой воли — человеческой, без человеческой любви. Именно поэтому Он и избирает себе “свидетелей” — сначала отдельных избранников, затем целый народ — избирает по свободному волеизъявлению. Идея свободы воли и сопряженной с ней ответственности — одна из важнейших философских идей, пронизывающих книги ТаНаХа. Итак, в этих текстах впервые предстают совершенно новые взаимоотношения между Богом и человеком, немыслимые для старых языческих религий: взыскательная любовь, требующая ответной любви, взаимная необходимость друг другу Бога и человека. Отсюда проистекает кардинальная идея библейских текстов — идея Завета (союза, договора — так точнее переводится стоящее в оригинале слово **ברית** — Берит) между Богом и людьми. Завет—Союз однозначно предполагает свободу выбора, данную обеим сторонам, его заключающим.

С идеей Завета теснейшим образом связана и идея осмысленного, поступательного движения: по мере выполнения Завета растет благословение и Обетование. Достижение Обетования и верность Завету невозможны без Исхода, понимаемого не только как передвижение в пространстве, но и как движение человеческой души навстречу Богу. ТаНаХ впервые осмысливает историю как направленное, целесообразное движение. “Эта идея поступательного движения, — пишет С. С. Аверинцев, — и соединяет разрозненные повествования различных книг библейского канона в единый религиозно-исторический эпос, подобного которому — именно в его единстве — не знал ни один народ Средиземноморья и Ближнего Востока. Каждая из поэм Гомера изображает только замкнутый в себе эпизод из легендарного предания эллинов, причем вся их эстетическая специфика зиждется как раз на этой замкнутости. В Библии господствует длящийся ритм исторического движения, которое не может замкнуться и каждый отдельный отрывок которого имеет свой подлинный и окончательный смысл лишь по связи со всеми остальными”<sup>72</sup>.

Так и строится ТаНаХ как гигантский триптих: каждая последующая часть возникает как комментирование, дополнение, исполнение предыдущей.

## **ИСТОРИЧЕСКИЕ УСЛОВИЯ ФОРМИРОВАНИЯ ТЕКСТОВ БИБЛЕЙСКОГО КАНОНА. ТАНАХ КАК СИНТЕЗ ИСТОРИЧЕСКОГО ОПЫТА ЕВРЕЙСКОГО НАРОДА**

Создание ТаНаХа самым прямым образом связано с событиями еврейской истории, тесно переплетающейся с историей других народов Средиземноморья и Ближнего Востока. Великая Книга — сгусток истории, синтез духовного и исторического опыта еврейского народа. При этом история осмысливается как непрестанный диалог человека и Творца, человеческого Я и

Вечного Ты (в терминологии выдающегося еврейского философа XX в. Мартина Бубера<sup>73</sup>), что, вероятно, и сделало эту историю — историю одного народа — столь значимой для многих других народов, для всей мировой культуры. По словам же современника М. Бубера, выдающегося русского философа Н. А. Бердяева, суть еврейской культуры можно определить как “встречу народа с Богом путем истории”<sup>74</sup>. Размышляя о во многом загадочной и непостижимой судьбе еврейского народа, философ писал: “Еврейству принадлежала совершенно исключительная роль в зарождении сознания истории, в напряженном чувстве исторической судьбы, именно еврейством внесено в мировую жизнь человечества начало исторического”<sup>75</sup>.

Древнееврейская история начинается с того полулегендарного момента, когда около 2000 г. до н. э. некий человек по имени Терах (Фарра<sup>76</sup>) по не совсем понятным причинам покинул со своей большой семьей древний город Ур в Вавилонии, переправился через реку Евфрат, долго странствовал и пришел в страну Харран (южная часть территории нынешней Турции). Терах и его семейство, представляющее собой, скорее, некий патриархальный клан, стали первыми людьми, именующими себя “иврим” (евреи) — “перешедшие”, быть может, — с того берега Евфрата. Достоверно известно, что в начале II тыс. до н. э. некая группа западносемитских племен выселяется из северномесопотамских степей в Сирийско-Аравийскую полупустыню и ведет полукочевой образ жизни, периодически спускаясь со своими стадами в плодородную дельту Нила (особенно во время засухи). Это подтверждают документы, обнаруженные при раскопках в Палестине, а также в Египте. Архив фараонов из города Ахетатона (XV-XIV вв. до н. э.) упоминает неких “хапиру” (исследователи предполагают, что это имя связано с самоназванием “хаиври” — еврей, иврим) — кочевников или полукочевников, приходивших со своими стадами на землю Египетской державы. Их описание очень напоминает патриархов — родоначальников еврейского народа, быт которых запечатлела Книга Бытия — первая книга библейского канона.

По преданию, в стране Харран с сыном Тераха Авраамом произошло чудесное событие: ему открылся Единый Бог под именем Эль Шаддай и предложил заключить с ним Завет, обещая покровительство Аврааму и его потомкам, а также землю Кнаан (Ханаан) — Землю Обетованную. Так начался диалог между евреем и Богом, составляющий стержень еврейской истории. И даже если считать этот эпизод библейского предания чисто легендарным, закономерным следствием желания защитить свой род, порождением человеческого сознания, — важно то, что идея Завета стала достоянием человеческого сознания, начала исподволь определять ход истории. Самая отдаленная эпоха истории еврейского народа — эпоха праотцев, патриархов — охватывает временной интервал с 2000 по 1600 гг. до н. э. и запечатлена в эпической Книге Бытия.

Четырехвековой период примерно с 1600 по 1200 гг. до н. э. связан с преданием о приходе в Египет, обращении в рабство, а затем Исходе и странствовании через пустыню в Землю Обетованную. Вероятно, засуха, а за ней и голод, заставили многие племена, в том числе и евреев, хлынуть в плодородную дельту Нила в поисках пропитания. Их порабощение связывают предположительно с изгнанием гиксосов в XVI в. до н. э. (возможно, евреи пришли в Египет именно при них). Затем последовал в начале XIII в. до н. э. Исход под водительством Моисея. Эти события отражены в Книге Исхода, но еще в Книге Бытия сказано: “Знай, что потомки твои будут пришельцами в стране не своей, и поработят их, и будут угнетать их четыреста лет. Но Я произведу суд над народом, у которого будут они в порабощении, после чего они выйдут с большим имуществом” (Бытие, 15:13-14). После исхода из рабства весь народ заключает Завет с Единым Богом. У подножия горы Синай Моисею был открыт новый закон — Тора, получены Скрижали Завета с Десятью Заповедями. Затем, по преданию, последовало сорокалетнее блуждание в пустыне — пока не умрет последний, рожденный в рабстве. Однако сам Моисей не вступил на Землю Обетованную. Исход был завершён под водительством его

преемника Иехошуа бен Нуна (Книга Иисуса Навина).

Известно, что в XIII в до н. э. евреи вновь появляются в Ханаане. В борьбе с ханаанеями и филистимлянами (завоевателями с запада, возможно, потомками критян) окончательно складывается союз двенадцати племен, или колен, — по числу сыновей патриарха Иакова. Отныне они становятся народом Израиля (Израэль второе имя Иакова). Единственное, что объединяет колена Израилевы, — культ Единого Бога и Закон Моисеев, ибо народ не представляет собою этнического единства: на протяжении примерно полутора столетий идет сложный процесс частичной ассимиляции ханаанейских племен, их слияния в единый этнос с израильянами. Примерно два столетия (XII–XI вв. до н. э.) охватывает эпоха Судей. Общественное устройство израильян в это время — своеобразная патриархальная демократия, управляемая шофетами (судьями), которые несли ответственность только перед Богом. Этот период истории отражен в Книге Судей — одной из самых архаичных по языку и стилю библейских книг.

В конце XI в. до н. э. устанавливается монархия, имеющая некоторые черты конституционной. Язычники приписывали монарху божественное происхождение, израильский царь нес такую же ответственность перед законом, как и обычные граждане. Переход от патриархальной вольности к централизованному государству, а затем распадение царства запечатлены в хроникально-эпических Книгах Царств. Время правления Давида и его сына Соломона (X в. до н. э.) — время наибольшего подъема и могущества Израильского царства. Давид создает общеизраильскую столицу — Иерусалим и предназначает город местом хранения Ковчега Завета<sup>77</sup>, а Соломон строит Иерусалимский храм и переносит туда Ковчег. Двор Соломона контактирует практически со всеми соседними государствами и народами, израильяне усваивают лучшие достижения соседних культур и создают собственную утонченную культуру, в первую очередь выразившуюся в поэтическом слове. Именно во времена Давида и Соломона начинают записываться древние предания времен Патриархов, Иисуса Навина и Судей, систематически ведется хроника. К X в. до н. э. относится начало сложения Псалтири и Песни Песней.

Однако в самом расцвете уже таится предвестие опасности. Центробежные тенденции, борьба за власть приводят к расколу Израильского царства. Примерно в 928 г. до н. э. после смерти Соломона, оно распадается на две части. На севере Палестины образуется Северное царство (оно продолжает называться Израильским) со столицей сначала в городе Шхем (Сихем), а затем Шомроне (Самарии). К Израильскому царству отошли десять колен Израилевых. Два колена — Иехуды (Иуды), и Биньямина (Вениамина) — образовали в Южной Палестине Иудейское царство, названное по имени сильнейшего из колен (с этого момента возникает еще одно название народа, а затем и вероисповедания — иудеи, иудейство). Столицей Иудеи остается Иерусалим, в котором продолжают править потомки Давида. Продолжающаяся борьба за власть, междоусобные столкновения, обострение внутренних противоречий ослабляют оба царства, что делает их легкой добычей для могущественных и агрессивных соседних империй, борющихся за гегемонию на Ближнем Востоке, — Египта, Вавилонии, Ассирии.

Предчувствуя грядущую катастрофу, в VIII в. до н. э. выступают первые “письменные” пророки — авторы пророческих книг — Амос, Хошеа (Осия), Иешаяху (Исаия). Пророки напоминают о необходимости верности Завету и соблюдения в первую очередь нравственных требований Господа — заповедей взаимопомощи, милосердия, любви к ближнему. Они резко критикуют социальную несправедливость, обличают власть имущих. Пророки выдвигают нравственный критерий в качестве начала, определяющего судьбу каждого человека и народа в целом. Будущее народа Израиля, утверждают они, зависит от его способности сохранить верность Единому Богу и моральную чистоту, достичь социальной справедливости. Предсказывая беды и катаклизмы, пророки трактуют их как наказание, наложенное Господом на

свой народ. Соответственно, в воле народа предотвратить бедствия, став на путь покаяния, очищения, морального совершенствования.

Несмотря на титанические усилия пророков, несмотря на их огромный авторитет в народе и на то, что к ним прислушивались наиболее совестливые цари, катастрофу не удалось предотвратить. В 722 г. до н. э. ассирийский царь Саргон II завоевал Израильское царство, разрушил Самарию и увел в плен десять колен Израилевых. Иудея платила непомерную дань ассирийцам и пока оставалась цела. Но затем, в VI в. до н. э. настал черед вавилонской гегемонии на Ближнем Востоке, а вместе с тем и черед падения Иудейского царства. Иудея отказалась платить дань и после отчаянного сопротивления (три года длилась осада Иерусалима) была в 597 г. до н. э. завоевана вавилонским царем Навуходоносором. Это стало началом так называемого вавилонского пленения: по приказу Навуходоносора в плен были уведены восемнадцать тысяч наиболее знатных и образованных граждан Иерусалима, наиболее искусных ремесленников. Однако вскоре в стране начал вызревать антивавилонский заговор: царь Цидкияху (Седекия), последний царь из дома Давидова, пошел на сепаратный договор с Египтом, чтобы противостоять Вавилону. Навуходоносор предпринял новый поход на Иудею. В 586 г. до н. э. вновь после изнурительной осады, длившейся почти два года, Иерусалим был взят и превращен в развалины. Был разрушен Храм, построенный Соломоном (это отмечает скорбная дата 9 Ава по лунному иудейскому календарю<sup>78</sup>). Тысячи иудеев были уведены в вавилонский плен. Эти трагические события нашли отражение в Книгах Царей, Книгах пророков Иеремии, Иезекииля, в Плаче Иеремии, в отдельных псалмах.

Казалось, с гибелью Иерусалима и Храма еврейская история закончилась. Но в плен с собою иудейские изгнанники унесли канонизированную Книгу Закона, найденную при ремонте Иерусалимского храма в 621 г. до н. э. и зачитанную народу по приказу царя Иошияху (Иосии). Как предполагают, это была Книга Второзакония, в которой повторен Декалог и даются важнейшие заповеди и законы. Книга была объявлена священной, записанной самим Моисеем под диктовку Господа. Народ добровольно подчинился высшему авторитету Книги, авторитету Божьего Закона. Так впервые возник “портативный” вариант религии, не привязанный к храмовому ритуалу: невозможно было унести с собой Храм (и даже сохранить его от разрушения), но можно было унести с собой Книгу, в которой человеческое Я ведет диалог с Творцом. Без сомнения, Книга спасла от небытия тех, кто ушел в вавилонский плен, не позволила утратить аутентичность. Способствовала этому и деятельность пророков, настраивавших народ на необходимость принять изгнание как справедливое возмездие и испытание, которое нужно вынести и сохранить верность Господу. В плену народ живет надеждой на возрождение Иерусалима.

Между тем в 538 г. до н. э. Вавилония была завоевана персами. Персидский царь Кир Великий разрешает иудеям вернуться на родину, чтобы иметь в качестве данника отстроенный Иерусалим. В VI и V вв. до н. э. последовало несколько волн репатриации. Новый исход в 458 г. до н. э. возглавили Эзра и Нехемия, они руководили восстановлением города и Храма (это станет содержанием Книг Эзры и Нехемии). Начинается эпоха Второго Храма. Благодаря усилиям Эзры-писца окончательно редактируются тексты Пятикнижия, запрещаются всякие изменения и добавления. Тора объявляется богоданной, священной и неприкосновенной. Вводится обычай круглогодичного чтения Торы перед народом с пояснениями и толкованиями (444 г. до н. э.). Так обретало все большую мощь и силу Слово, которое спасало еврейский народ в многочисленных испытаниях. Так шло становление канона ТаНаХа и возникала культура комментирования, толкования Священного Писания, столь важная для иудейской традиции. В послевоенную эпоху, наряду с храмовым богослужением, возникает иная форма религиозной жизни: в городах Иудеи люди собираются для совместной молитвы и для решения дел общины в молитвенных домах, которые впоследствии будут названы греческим словом “синагога”.

В IV в. до н. э. Иудея была завоевана Александром Македонским, как и все Присредиземноморье и Ближний Восток. После смерти великого полководца и завоевателя его империя распалась на несколько частей, и Иудея вместе с эллинизированным Египтом оказалась во владении династии Птолемеев. При Птолемее II Филадельфе, примерно в середине III в. до н. э., был осуществлен перевод текстов ТаНаХа, сложившихся к этому времени практически в полном объеме, на первый иностранный язык — греческий. Так родилась Септуагинта (“перевод семидесяти толковников”<sup>79</sup>), и началось широкое влияние Книги на западный мир. Именно Септуагинта вкупе с новозаветными текстами составила первоначально христианский канон, с текста Септуагинты долгое время выполнялись переводы на другие европейские языки (первым переводом с оригинала ветхозаветных текстов был перевод на немецкий язык, сделанный М. Лютером в XVI в.).

Время правления Птолемеев было временем относительной веротерпимости: Иудея имела самоуправление, возглавляемое первосвященником. Но в 200 г. до н. э. Иудею завладели Селевкиды — еще одна династическая ветвь наследников Александра Македонского. При них начинается насильственная эллинизация, активное насаждение языческой культуры. Особенно свирепствовал Антиох IV Эпифан, запретивший иудеям читать в оригинале Священное Писание и называться иудеями, приказавший установить в Иерусалимском храме языческие статуи и совершать богослужение по греческому образцу. На непокорных обрушились тяжкие репрессии. Народ ответил на это восстанием, вспыхнувшим в 167 г. до н. э. и переросшим в самую настоящую войну против регулярной армии Антиоха. Восставших возглавляли братья из рода Хашмонаим (Хасмонеев), и особенно важную роль сыграл старший — Иехуда, прозванный Маккаби<sup>80</sup> (Маккавей; затем это прозвище распространилось и на его братьев). Маккавеям удалось в 164 г. до н. э. освободить Иерусалим и Храм, который был заново посвящен Единому Богу. Война с Селевкидами длилась в общей сложности двадцать пять лет. В результате Селевкиды вынуждены были пойти в 143 г. до н. э. на мирные переговоры с последним оставшимся в живых из Маккавеев — Шимоном, и установилось Хасмонеиское царство.

В бурную, тревожную эпоху Маккавейских войн были созданы многие замечательные книги — как вошедшие в канон (Книга Данииля, Книга Эстер), так и не попавшие в него, в основном из-за утраты оригинала на иврите (Книги Маккавеев, Книга Юдифь, Книга Товита и другие неканонические и апокрифические тексты<sup>81</sup>). Именно вторым веком до н. э. датируются самые поздние книги, включенные в состав ТаНаХа. В это время создаются также многочисленные переводы книг ТаНаХа на арамейский (арамит — один из семитических языков, близкий ивриту). Арамейский постепенно становится разговорным языком в Палестине (на нем, как предполагают, написаны были древнейшие Евангелия от Матфея и от Марка; на арамите создавались и первые комментарии к текстам Торы, зафиксированные впервые во II в. н. э. и легшие в основу Талмуда<sup>82</sup>). Важнейшие процессы происходят в последние века до новой эры в духовной жизни Иудеи: в недрах самого иудаизма, в есеейском течении постепенно оформляется прообраз того, что впоследствии назовут христианством. Преемственную связь между иудейской и христианской традицией документально подтвердили Кумранские рукописи, обнаруженные в пещерах на берегу Мертвого моря после Второй мировой войны<sup>83</sup>.

В I в. до н. э. Иудея была завоевана римским полководцем Гнеем Помпеем и превращена в провинцию (протекторат) Римской империи. В следующем столетии, ознаменовавшем начало Новой эры, здесь развернется великая драма веры: это время проповеди Иисуса из Назарета (Иешуа ха-Ноцри), время страстей Христовых. В это же время еврейский народ отчаянно пытается сбросить иго Рима: в 66 г. вспыхивает так называемая Иудейская война, запечатленная в одноименной книге выдающегося еврейского и римского историка, писавшего по-гречески, — Иосифа Флавия, очевидца и участника защиты Иерусалима<sup>84</sup>. Восстание жестоко подавляют римские императоры Веспасиан и Тит. В 70 г., после длительной и мучительной осады, Иерусалим был захвачен римлянами (это был все тот же жаркий и изнурительный месяц Ав, в

котором вавилоняне Навуходоносора разрушили Первый Храм). Римляне учинили в городе самую настоящую резню, многие жители Иерусалима были уведены в плен (в том числе и Йосеф бен Маггитяху — будущий Иосиф Флавий). Был разрушен и сожжен Второй Храм, отстроенный после вавилонского пленения, от него уцелела только часть западной стены храмовой ограды — Стена Плача, главная иудейская святыня.

Своеобразным продолжением Иудейской войны, последней отчаянной попыткой сопротивления Риму было восстание 132-135 гг. под руководством Бар-Кохбы, подавленное императором Адрианом. Бар-Кохба погиб в бою, а его апостол, вдохновитель восстания рабби<sup>85</sup> Акива был захвачен в плен и погиб мученической смертью. Римляне издают указ, запрещающий иудеям оставаться на своей родной земле. Так начинается изгнание из Иудеи ее населения, рассеяние его по миру.

Это было концом древнего этапа еврейской истории и культуры, но не концом культуры вообще, ибо спасено было самое главное — Книга, Священное Писание. В час тяжких испытаний, в дни осады Иерусалима Веспасианом, один из духовных учителей еврейского народа, мудрец и толкователь Торы Иоханан бен Заккай, чудом выбравшийся из осажденного города, предрекает римскому полководцу участь императора и просит разрешения основать в Явне, небольшом селении на берегу Средиземного моря, первую духовную академию — иешиву. После разрушения Иерусалима Явне стало духовной столицей Израиля. Здесь продолжило свой путь Слово. Воспитанники Явне, ученики Иоханана бен Заккая (среди них особенно выдающимся был рабби Акива) изучают, редактируют, унифицируют тексты ТаНаХа, отмечают многочисленные ошибки и расхождения, темные места, возникшие в результате многократного — на протяжении многих столетий — переписывания древних текстов и их толкования.

Сложный процесс унификации и кодификации текстов завершился к IX в., когда возник строго фиксированный масоретский список (масбра — “традиция”) — главный список, по которому делаются все научные переводы Библии. Масореты подсчитали количество букв и стихов в каждой книге ТаНаХа, провели огласовку текста (ввели специальные значки для обозначения гласных). Это способствовало великолепной сохранности текстов, их правильному чтению, их научному изучению.

ТаНаХ, прошедший долгий путь становления, предстает как синтез духовного и исторического опыта еврейского народа, как своеобразная модель пути народа и каждого человека к Богу.

### **ФОЛЬКЛОРНЫЕ ОСНОВЫ ТАНАХА. ОСОБЕННОСТИ СТИХОСЛОЖЕНИЯ**

ТаНаХ аккумулировал в себе также эстетический, художественный опыт народа, являющийся важнейшей составляющей частью опыта духовного. Новые философские, этические смыслы требовали и особого выражения в слове. И здесь сказался опыт тысячелетий: древние формы, родственные возникшим в лоне языческих культур и обусловленные типологическим схождением или прямым заимствованием, были переплавлены в тигле нового мирозерцания, соединены с новаторскими открытиями. Пройдя через руки многих неизвестных и известных переписчиков, редакторов, кодификаторов, Книга стала единым целым, обретя это единство не только на уровне глубинного сюжета, но и на уровне стиля, художественной образности, ритма. Однако это то единство, которое создается из разнообразия: каждая отдельная книга, входящая в канон, обладает своим неповторимым лицом.

Большинство книг ТаНаХа написаны особой ритмизованной прозой, звучание которой очень напоминает современный европейский верлибр — стиховую форму, в которой нет не только рифмы, но и четко определимого ритма и где ритм держится на инверсиях, на выделенности практически каждого слова. Подчеркнутую ритмичность оригинала усиливают и

некоторые специфические особенности иврита, которые проявляются и при точном, бережном переводе на другие языки, создавая ощущение неповторимого библейского стиля. Так, в иврите притяжательное местоимение сливается с предшествующим существительным, а их частое повторение создает особое ощущение ритма: **אשר אהבת את יצחקי אשר קנא**

**את-בנך אב-יחידיך** (и сказал Бог: “Возьми сына **твоего**, единственного **твоего**, которого ты возлюбил, — Ицхака... — Бытие, 22:2). И далее: “И встал Авраам рано утром, и взнуздal осла **своего**, и взял с собою двух отроков **своих** и Ицхака, сына **своего**, и наколот дров для всесожжения...” (Бытие, 22:3). В последнем фрагменте проявляется еще одна особенность языка оригинала, способствующая повышенной ритмизованности текста: многократное повторение буквы “вав”, которая произносится как “вэ” и служит показателем грамматической формы глагола и передается при переводе союзом “и”: “**И** побежал Исав к нему (Иакову. — Г. С.) навстречу, **и** обнял его, **и** пал на шею его, **и** целовал его, **и** плакали” (Бытие, 33:4, — *СП*). Кроме того, священные тексты изначально были предназначены для ритмического произнесения вслух или исполнения с музыкальным сопровождением. Все это обусловило значительные отличия библейской прозы от современной.

В очень многих книгах ТаНаХа ритм играет господствующую роль. Это чисто стихотворные книги — Мишлей (Притчи Соломоновы), Техилим (Хваления, или Псалтирь), Шир ха-Ширим (Песнь Песней), Эйха (Плач Иеремии), Кохэлэт (Экклесиаст). Некоторые книги представляют собой сочетание поэзии и обрамляющей прозы (или играющей роль авторских вставок и комментариев) — как, например, в Книге Иова. Таким образом, в текстах ТаНаХа грань между прозой и стихами подчас тонка и неуловима. Основой древнееврейского стихосложения был тонический стих, родственный аккадскому или ханаанейскому (финикийскому), т. е. длина поэтической строки определялась числом ударений. В библейском иврите также играло особую роль различие долготы и краткости звука. В поэтическом тексте могли сочетаться строки разной длины (или чередоваться фрагменты с разным стихотворным размером), что придает библейскому стиху особую гибкость, динамичность, экспрессию.

Как и для любой литературы, опорой для древнееврейской стало устное народное творчество. ТаНаХ отразил как многие древнейшие, восходящие еще к языческим временам, народные представления, поверья, обряды<sup>86</sup>, так и фольклорные формы поэзии (а они во многом сходны у разных народов). Многие фрагменты библейских текстов или прямо зафиксировали народные формы и жанры (песни, заклатья, плачи, присказки, басни, загадки), или стилизованы в духе народной поэзии (следует помнить, что в каноне мы имеем дело не с устной народной традицией, а с высокопрофессиональной литературой, даже если она фиксирует устные сказания, формы устной поэзии). Так, одним из древнейших фольклорных жанров общепризнанно считается трудовая песня, восходящая к архаичным магическим представлениям: любое дело, исполняемая работа, чтобы быть удачными, должны сопровождаться особым магическим словом, песней. Осколок такой трудовой песни зафиксировала, например, Книга Бемидбар (Числа). В 21-й главе этой книги речь идет о копании колодца, на который указал Господь в пустыне пророку Моисею. Копание колодца, источника жизни, сопровождается особой песней-заклинанием: “Тогда воспел Израиль песнь сию: наполняясь, колодезь, пойте ему; Колодезь, который выкопали князя, вырыли вожди народа с законодателем жезлами своими” (Числа, 21.17-18, — *СП*). Сравним прозаический Синодальный перевод с поэтическим переводом этого же фрагмента, выполненным С. С. Аверинцевым:

*Кладезь, излейся!*

*Пойте ему!*

*Кладезь! — князя ископали его,*

*добрые из народа изрыли его  
посохами своими, своими жезлами!*

Следует отметить, что сохранение в переводе ритма и смысла оригинала (эквиритмический перевод) является не очень легкой задачей, ибо в иврите мысль выражается гораздо лапидарнее, в меньшем количестве слогов (в среднем каждая строка в два-три раза короче, чем ее адекватный перевод на русский язык).

Такой же древнейшей формой народной поэзии, широко распространенной в разных культурах и издавна использовавшейся письменной литературой, является погребальный плач (заплачка). На иврите этот жанр носит название “кина”. Наиболее яркие его образцы в каноне — Плач пророка Иеремии на разрушение Иерусалима и в особенности знаменитый плач Давида, скорбящего о друге своем Ионатане (Ионафане) и его отце — первом израильском царе Шауле (Сауле), которые погибли, сражаясь с филистимлянами, на горе Гилбоа: “Горы Гелвуйские! Да не сойдет ни роса, ни дождь на вас, и да не будет на вас полей с плодами; ибо там повержен щит сильных, щит Саула, как бы не был он помазан елеем. Без крови раненых, без тука сильных лук Ионафана не возвращался назад, и меч Саула не возвращался даром. Саул и Ионафан, любезные и согласные в жизни своей, не разлучились и в смерти своей; быстрее орлов, сильнее львов они были” (2-я Царств; 1:21-23, — *СП*).

В этом знаменитом лирическом фрагменте использованы типично фольклорные сравнения и параллелизмы (особенно нагляден прием семантического и синтаксического параллелизма, очень широко распространенный в древнееврейской поэзии). Сравним тот же фрагмент в поэтическом переводе С. С. Аверинцева:

*Да не будет вам ни росы, ни дождя,  
горы Гилбоа!  
Да не будет вам плодоносных полей!  
Ибо там повержен мощный щит,  
щит помазанника Саула!  
Без крови мертвых, без тука мужей  
не возвращался Ионафанов лук,  
не возвращался без дела Саулов меч!  
Саул и Ионафан, радость и краса!  
Не разлучились они и в смерти своей.  
Были они легче орлов.  
Были они крепче львов.*

Проникновенность и искренность плача Давида напоминает такую же проникновенность и взволнованность плача Гильгамеша над его мертвым другом Энкиду: “Скорблю о тебе, брат мой Ионафан, ты был очень дорог для меня; любовь твоя была для меня превыше любви женской” (2-я Царств, 1:26, — *СП*).

Древнейшим образцом древнееврейской поэзии, представленным в каноне, единодушно считается знаменитая песнь Деворы в 5-й главе Книги Судей. По жанру это воинская песнь, и то, что она вложена в уста женщины, само по себе говорит о ее древности. Судя по языку и описываемым событиям, этот фрагмент датируют XII в. до н. э. Девора — героиня еврейского народа, судья и пророчица. В тяжкий момент истории народа, когда войско израильтян было раздавлено железными колесницами ханаанеян, Девора стала во главе собранного ею ополчения, призвав на помощь полководца Барака из колена Нафтали. Она вдохновила народ на подвиг и сама пошла впереди наступающих. Враг был разгромлен на горе Табор (Фавор), а вождь ханаанеян Сисра (Сисара) потерял коня и бежал пешим, а затем был убит Яэлью (Иаилью) при попытке спрятаться в ее шатре. Одержав победу, Девора и слагает победную



воинскую песнь во славу Господа: “Слушайте, цари, внимайте, вельможи: я Господу, я пою, бряцаю Господу, Богу Израилеву” (Суд., 5:3). Этот большой лиро-эпический фрагмент написан четырехударным тоническим стихом древнейшим эпическим размером, которым написан и вавилонский эпос о Гильгамеше. Сравним несколько строф в оригинале, Синодальном переводе и поэтическом переложении С. С. Аверинцева.

כִּי־סִי שִׁמְגַר בֶּן-עֲנַת  
כִּי־סִי יַעַל חֲדָלוּ אֲרָחוֹת  
וְהִלְכִי נְחִיבוֹת יִלְכוּ אֲרָחוֹת עַקְלָקְלוֹת;  
חֲדָלוּ מִרְדֵּךְ בִּישְׂרָאֵל חֲדָלוּ  
עַד שָׁמַתִּי דְבוּרָה  
שָׁמַתִּי אִם בִּישְׂרָאֵל (שִׁמְשִׁים, 5:6-7)

Синодальный перевод: “Во дни Самегара, сына Анафова, во дни Иаили, были пусты дороги, и ходившие прежде путями прямыми ходили тогда окольными дорогами. Не стало обитателей в селениях у Израиля, не стало, доколе не восстала я, Девора, доколе не восстала я, мать в Израиле” (Суд., 5:6-7, — *Перевод С. С. Аверинцева*):

*Во дни Шамгара, Анатова сына,  
во дни Иаили запустили пути,  
и ходившие напрямик крались в обход,  
доколе не восстала я,  
Девора, во Израиле мать!..*

Как видим, именно последний перевод наиболее адекватно передает ритмическую структуру древнейшего эпического стиха:

*Воспрянь, Девора, воспрянь;  
воспрянь, воспрянь, изреки песнь!  
Восстань, Барак, поплени,  
пленников поплени, Аби-Ноама сын!..*

*Пришли, сразились цари,  
сразились Ханаана цари  
в Таанаке, у вод Мегиддо,  
но нимало не взяли серебра!*

*Поток Киссон увлек царей.  
Древний поток, поток Киссон;  
душа моя, попирай их мощь!  
Разбивались копыта коней,  
Так бежали, так бежали мужи!..*

(Суд., 5:12, 21-22)

Песнь Деворы наиболее ярко отразила стихийную, безудержную мощь библейской поэзии. Тот же четырехударный эпический стих использован и в Книге Иова.

В каноне представлены также древнейшие притчи в виде басни с аллегорическими персонажами (например, притча о терновнике, вложенная в уста сына народного вождя Гедееона Йотама (Иофама), — о том, как деревья выбирали себе царя (Суд., 9); несомненно, это можно считать прямой фиксацией фольклорной традиции).

Итак, вобравший в себя духовный и художественный опыт народа, ТаНаХ строится как гигантский триптих: каждая последующая часть продолжает предыдущую, является

дополнением и комментарием к ней. Это и побуждает рассмотреть ТаНаХ в последовательности его композиционного решения, в единстве его архитектоники, выявляя при этом специфические особенности каждой части канона и отдельных книг, входящих в него.

## **ТОРА (ПЯТИКНИЖИЕ МОИСЕЕВО) КАК ЕДИНЫЙ РЕЛИГИОЗНО-ИСТОРИЧЕСКИЙ ЭПОС**

Библейский канон открывается хроникально-эпическими и законодательными текстами Торы — Пятикнижия Моисеева. Они являются фундаментом, основанием, на котором покоится все здание ТаНаХа, а затем и Нового Завета. Последующие тексты Библии совершенно невозможно понять без Пятикнижия, ибо в нем сформулированы важнейшие идеи, обусловившие все остальное, — идея монотеизма и идея Завета с Единым Богом, а также взаимосвязанные с ними идеи Обетования и Исхода. Тора является также одним из древнейших писанных сводов законов. В ней содержатся важнейшие этические нормы и заповеди, которые, согласно религиозной традиции, Господь даровал Своему народу, а через него всему человечеству. Бог явил здесь свое Учение миру. Именно поэтому название как нельзя более соответствует сути: **תורה** (Тора) в переводе и значит “Закон” (или “Учение”). Закон определяет движение мира, существование человечества, историю народа, заключившего вечный Завет с Богом, каждодневное бытие человека. Поэтому Тора имеет единый магистральный сюжет: движение мира от простого к сложному, от беспорядка к упорядочению, обретение Завета, “встреча народа с Богом путем истории” (Н. Бердяев). В целом же пять книг, входящих в Тору, имеют несколько разную жанровую и художественную природу. Первые две — Бытие и Исход — являются эпическими в собственном смысле этого слова (но если вторая книга является историческим эпосом, то первая соединяет в себе черты космогонического, мифологического эпоса и исторического предания). Три последующие книги — Левит, Числа, Второзаконие — являются в большей степени законодательными, нежели повествовательными, хотя и включают в себя многочисленные эпические фрагменты, получившие самостоятельное значение и широкую известность (например, история Билеама (Валаама) и его ослицы в Книге Чисел).

Все книги Торы написаны особой ритмизованной прозой, в самых напряженных местах переходящей в стихотворную речь (так, стихотворную форму имеют практически все речи из уст Бога). Наиболее обширными поэтическими фрагментами в Торе являются “Благословение Иакова своим сыновьям” (Бытие, 49), “Песнь Моисея и Мирьям на переход через Красное море” (Исход, 15), “Прощальная песнь Моисея” и “Благословение Моисея своему народу” (Второзаконие, 31-32).

Очень сложен вопрос с происхождением и датировкой текстов Пятикнижия. Религиозная иудейская традиция считает именно эти тексты сакральными и богоданными: они были открыты пророку Моисею на горе Синай и записаны им под диктовку самого Господа. Таким образом, религиозная традиция связывает их авторство с Моисеем, а через него — с самим Богом. Тора — это некий священный план, по которому развивается мир, в котором зашифрована вся человеческая история (это можно понимать отнюдь не только в плане ортодоксальном: Тора содержит важнейшие парадигмы, модели исторического и духовного бытия человека).

Однако Моисей является одним из центральных героев Пятикнижия, о котором речь чаще всего идет в третьем лице<sup>87</sup> и чья смерть описана на последних страницах Торы. Поэтому авторство реального исторического Моисея проблематично. Еще выдающийся еврейский ученый и поэт Средневековья, комментатор Торы Авраам Ибн Эзра (XII в.) высказал мысль о более позднем происхождении Пятикнижия, нежели время жизни пророка Моисея (XIII в. до н. э.). При этом Авраам Ибн Эзра опирался на некоторые противоречия в тексте Второзакония. Его положения были развиты выдающимся философом XVII в. Барухом (Бенедиктом) Спинозой, который считал, что тексты Торы записаны много веков спустя после Моисея. Затем, в XVIII-

XIX вв. была разработана так называемая документальная гипотеза, или “теория источников” (благодаря усилиям Х. Б. Виттера, Ж. Астриюка, К. Д. Ильгена, а затем Р. Сменда, К. Х. Графа, Ю. Вельхаузена и др.)<sup>88</sup>. Согласно этой гипотезе, тексты Пятикнижия явились результатом контаминации (или даже компилирования) двух основных источников, которые условно обозначили как “Яхвист” и “Элохист” (в зависимости от того, какое именование Бога встречается в тексте). Оба эти источника разбили на несколько подгрупп, пытались даже выделить черты стиля, присущие “Яхвисту” и “Элохисту”. Так, полагают, что именно “Яхвисту” присущи такие черты, как наивность, наглядность, свежесть и даже грубость в изображении мира, обилие антропоморфизмов, относящихся к Богу; для стиля же “Элохиста” якобы характерен более формализованный стиль, интерес к ритуальной чистоте и святости, стремление избежать антропоморфизмов, относящихся к Богу. Немецкий исследователь О. Айсфельдт полагает, что “Яхвисту” присущ “национально-религиозный пафос”, “радостнейшее утверждение земледельческой культуры, национально-государственной власти и культа”<sup>89</sup>, а “Элохисту” “духовный этос, в котором связь религиозного и национального не столь сильна”<sup>90</sup>.

Однако все попытки определить сколько-нибудь четкие критерии для разграничивания двух (или более) источников оказались безуспешными: эти критерии оказывались шаткими и расплывчатыми. Поэтому прав доктор исторических наук И. Ш. Шифман, который пишет: “Документальная гипотеза фактически разрушает единство дошедшего до нас текста, который следует изучать прежде всего как исторически сложившийся целостный памятник, т. е. так, как он реально существовал и существует. Кажется маловероятной и предполагаемая “документальной гипотезой” метода работы составителя Пятикнижия: он будто бы выхватывал отдельные куски и фрагменты из различных источников (иногда обрывки фраз, отдельные слова) и их компилировал. Но при такой “работе” не мог сложиться текст того художественного и идейного уровня, того единства, которое отличает Пятикнижие”<sup>91</sup>.

Совершенно очевидно, что тексты Торы записывались в разное время, о чем свидетельствуют как языковые данные, так и исторические факты, в ней упоминаемые. Но это не противоречит ее конечной цельности и единству, как не противоречит и убеждению, что людьми, сделавшими это, руководила Высшая воля, воплощенная в опыте народа. Крайними датирующими точками того временного интервала, в котором создавались тексты Торы, являются следующие: во-первых, время одомашнивания верблюдов, в том числе использование их для верховой езды (Бытие, 12:16; 24:10-11); известно, что это одомашнивание произошло в XIV-XIII вв. до н. э. (следовательно, тексты не могли быть написаны ранее этого времени); во-вторых, важно то, что Тора была и остается до наших дней Священным Писанием общины самаритян (избежавшей угона в ассирийский плен небольшой части населения Израильского царства, смешавшейся затем с язычниками); самаритяне же могли принять Тору как Священное Писание не раньше, но и не позже VII в. до н. э. (т. е. после гибели Израильского царства и накануне гибели Иудеи от нашествия Навуходоносора). Так что с большой долей вероятности исследователи предполагают, что найденная в 621 г. до н. э. при ремонте Иерусалимского Храма при царе Хошеа (Осии) Книга Закона и есть все Пятикнижие в целом, которое затем было окончательно отредактировано и канонизировано при Эзре и Нехемии и обнародовано в 444 г. до н. э. Как предполагают, древнейшие тексты книг Бытие и Исход были зафиксированы при Давиде и Соломоне, т. е. в X в. до н. э. (показательно, что границы Земли Обетованной в Книге Бытия (15:18) соответствуют владениям царя Соломона).

Итак, тексты Торы складывались в интервале между XIII и VII вв. до н. э., что соответствует началу появления еврейского народа на исторической сцене и затем началу трагических испытаний на прочность и верность Завету. Вобрав в себя многовековой опыт народной словесности, Тора была приведена к единому целому гениальными творцами-редакторами.

## КОСМОГОНИЯ И АНТРОПОГОНИЯ КНИГИ БЕРЕШИТ (БЫТИЕ)

Тора, стоящая в начале Священного Писания, повествует в первую очередь о начале мира. Тора — Закон, а все законы людей должны быть органично выведены из законов мироздания, из его начала, ведь начало — это всегда принцип, который определяет последующий ход событий. Вот почему начало Торы — это симметричное двойное начало: начало мира, человечества и начало народа (этому соответствуют Книга Бытия и Книга Исхода).

Название “Бытие” в русском Синодальном переводе появилось под воздействием Септуагинты, как неточный перевод греческого названия Γενεσις (Genesis — “Рождение”). Само же греческое название опиралось на следующие слова оригинала: “Вот происхождение (рождение) неба и земли при сотворении их” (2:4, — *СП*)<sup>92</sup>. В оригинале стоит слово תולדות (толдот), которое можно перевести как “происхождение”, “рождение”, “родословие” (ср.: “генеалогия”). Великий еврейский философ и ученый Средневековья, комментатор Торы Раши (рабби Шломо Ицхаки, XI в.) замечает по поводу этой строки: “Эти слова — итог всего, что говорилось до сих пор”<sup>93</sup>.

Итак, название “Бытие” пришло из резюмирующей строки оригинала. В иудейском же каноне книга называется по первому ее слову בראשית (Берешит — “В-Начале”). Согласно древней месопотамской и сиро-палестинской традиции, тексты чаще всего назывались по первой строке или по первому значащему слову (именно по этому принципу и названы все книги ТаНаХа). Самый первый стих библейского текста гласит: ואת השמים את אלהים ברא בראשית הארץ (“В начале сотворил Бог небо и землю”, — 1:1, — *СП*)<sup>94</sup>. Название “В-Начале” (Книга-В-Начале) можно расшифровать по крайней мере трояко: книга открывается словом “В-Начале”; она стоит в начале Торы; она рассказывает о начале мира.

С жанровой точки зрения первые главы Бытия можно рассматривать как своеобразную космогоническую поэму, написанную ритмизованной прозой. Жанр космогонического эпоса является типологически сходным для многих ближневосточных и средиземноморских культур. Но при всех явных сходствах тем разительнее выступает кардинальное отличие библейской космогонии от всех других (особенно наглядно сопоставление с вавилонской космогонической поэмой “Энума элиш”). Как и в вавилонской поэме, творение мира начинается с Бездны (Тиамат, шумерская Намму, египетский Нун, греческий Хаос). Бездна (תהום — техом — слово, родственное вавилонскому “тиамат”) упоминается в самых первых стихах Книги Бытия: “В начале сотворил Бог небо и землю. Земля же была безвидна и пуста, и тьма над бездною; и Дух Божий носился над водою. И сказал Бог: да будет свет. И стал свет” (1:1-3, — *СП*).

Итак, мир начинается, как и в языческих мифологиях, с неупорядоченной бездны, с водного хаоса. Однако здесь бездне предшествует Единый Бог, творящий мир из самого себя, из полноты своих творческих сил. Отброшены мотивы космогонического брака (само это понятие невозможно в мире Единобожия) и космогонической схватки, в которой сходятся, например, Мардук и Тиамат. Осталось лишь возможное воспоминание о Тиамат в виде библейской бездны, но совершенно отброшен натурализм, свойственный языческой мифологии, любые черты зооморфизма и антропоморфизма. Космогония впервые предстает полностью свободной от теогонии, в своем чистом виде. Кроме того, бессознательному процессу рождения мира из первородной бездны, космического яйца противостоит Творение как духовный акт — акт Божественной Воли, Разума и Любви.

Космогенез предстает как восхождение от низшего к высшему, от неорганической материи — к органической и высшему творению — Человеку. При этом Бог не выступает как демиург, мастер, который, подобно горшечнику (как египетский Хнум), формирует изделия своими руками, благодаря физическим усилиям (этот момент акцентируется, например, в шумерской космогонии, когда боги, сотворив мир и человека, устают и устраивают пирושку). Здесь, в библейском тексте, подчеркивается духовность процесса Творения — через

волеизъявление Господа, выраженное в словах “Да будет!”: “И сказал Бог: да будет свет. И стал свет” (1:3, — *СП*). “И сказал Бог: да будет твердь посреди воды, и да отделяет она воду от воды” (1:6, — *СП*) и т. д. Именно через Слово энергия Творца передается миру, природным стихиям, земле и воде, а те уже сами производят растительную и животную жизнь: “И сказал Бог: да произрастит земля зелень, траву, сеющую семя, дерево плодовитое... И произвела земля зелень, траву, сеющую семя по роду ее, и дерево, приносящее плод...” (1:11-12, — *СП*).

Каждую часть космогенеза Бог сопровождает этической оценкой: “И увидел Бог, что это хорошо” (1:10; 12; 18; 21; 25; 31, — *СП*), и это также является совершенно новым в известных нам космогонических представлениях. Текст настоятельно подчеркивает, что творя мир, Господь одновременно упорядочивает его, отделяет его существеннейшие части: “И увидел Бог свет, что он хорош; и **отделил** Бог свет от тьмы” (1:4, — *СП*); “И создал Бог твердь; и **отделил** воду, которая под твердью, от воды, которая над твердью. И стало так” (1:7, — *СП*). В этих действиях Бога — важнейшая модель действий человека. “Начало мира есть... символический прообраз закона; а в чем же сущность закона, как не в отделении должного от недолжного, дозволенного от запретного, сакрального от профанного? Бог “отделил”, и потому человек должен “отделять”, должен “различать”, как говорится ниже в законодательном тексте Торы: “Это устав великий для поколений ваших, дабы вы умели различать между священным и мирским, и между скверной и чистым” (Левит, 10:9-10)”<sup>95</sup>. Человек — существо, которому суждено отличать, отделять — свет от мрака, добро от зла. Вероятно, поэтому мир сотворен десятью волеизъявлениями “Да будет!” — они соотносятся с Десятью Заповедями в Книге Исхода: “На десяти речениях стоит мир, на десяти речениях стоит закон” (С. С. Аверинцев<sup>96</sup>).

Семь Дней Творения не идентичны семи календарным дням (хотя неделя содержит память о начале Творения). Речь идет о неких грандиозных актах Творения, суть которых выражается через символы. Именно поэтому особо отмечен День седьмой: он принес в мир гармонию, завершенность, покой. И назван этот день, особо благословенный Господом, не порядковым номером, как остальные дни, а специальным словом **שַׁבָּת** (шаббат — “прекращать работу”, “отдыхать”; отсюда и “суббота”): “...ибо тогда прекратил Бог всю работу, которую Он сотворил, созидая” (2:3). С этим связана и одна из Десяти Заповедей (“Шесть дней работай, и делай всякие дела твои; в день седьмой — суббота Господу Богу твоему...” — Исход, 20:9-10, — *СП*), и очень важный в иудейской традиции обычай особой встречи и освящения субботы. Суббота должна нести человеку умиротворение, покой, гармонию, как принес их в мир День Седьмой, завершивший Дни Творения.

Особый глагол **בָּרָא** — “сотворил” с дополнительным оттенком значения “сотворить из ничего” (т. е. чего-то не бывшего ранее, качественно нового), помимо других глаголов, связанных с созиданием (“создавать”, “делать” и т. п.), используется для определения трех наиболее важных моментов космогенеза: “бара`” произносится при изначальном сотворении мира, затем — живой жизни, а затем — Человека.

Впервые именно в библейском тексте творение Человека предстает как высшая осознанная цель Творца, а не как подручное средство для облегчения участи богов. “И создал Господь Бог человека из праха земного, и вдунул в лице его дыхание жизни, и стал человек душою живою” (2:7, — *СП*). В оригинале везде вместо слова “человек” — ха-адам — с определенным артиклем, одно из обозначений человека, которое лишь впоследствии будет осознано как имя собственное. Выражение “из праха земного” подчеркивает связь человека с природным миром: человек — дитя земли, дитя природы (в этом смысле библейский текст не противоречит данным естествознания). Но биологическое существо становится человеком лишь после того, как получает Божественное дыхание — сознание, духовность. Таким образом, в человеке органично соединяются плотское и духовное, природное и внеприродное; именно ему дана речь и свойство нарекать имена всем живым существам (2:20).

Задумывая свое лучшее и самое совершенное творение, Господь произносит: “...сотворим

человека по образу Нашему, по подобию Нашему...” (1:26, — *СП*). Многих комментаторов волновала эта загадочная форма множественного числа — **נַעֲשֶׂה אָדָם** (“сотворим человека”). К кому обращено это “сотворим”? Вряд ли правомерно видеть здесь некие реликты политеизма, ведь дальше сказано определенно: “И сотворил Бог человека по образу Своему...” (1:27, — *СП*). Сомнительно и то, что произносит он это, обращаясь к ангелам (о них ничего не говорит текст). Нельзя ли усмотреть в этом обращение к самому становящемуся творению — Человеку, который должен, отвечая на Божественный импульс, сотворить самого себя? Это в высшей степени соотносится с идеей свободы воли, столь важной в текстах ТаНаХа.

“По образу и подобию Божьему” — в этом суть библейской антропогонии и кардинальное ее отличие от предшествующих (и соседних) антропогонических преданий. Ведь сфера Божественного подобия в мире монотеизма не может иметь в виду внешний, телесный облик человека, ибо сам Бог — чистая духовность. Речь и идет о сфере духа, которая единственно может быть сферой человеческого Богоподобия. Она заключается в личностном уровне человеческого разума (в природе разум диффузен и не осознается ею самой; “разумная” природа не мыслит), в свободе воли, данной человеку (свободе выбора между добром и злом), в способности к творчеству и саморазвитию (точнее, самосовершенствованию).

Особое отношение Бога к человеку подчеркивается тем, что Человек (Адам) помещен в особый райский сад — Ган Эйден (Сад Блаженств), Эдем (само его описание и представление о нем, возможно, восходит к шумерской мифической стране Дильмун). Эдем предстает как метафора блаженного неведения и одновременно перехода от незнания к познанию, к различению Добра и Зла. Именно поэтому в нем растет символическое древо Познания — Эц-ха-Даат (библейская вариация “мирового древа”), с которого Человеку запрещено вкушать плоды — с целью оградить его от опасного знания (древний мотив запрета, с неизбежностью предполагающий нарушение его). Здесь, в Эдеме, будет сотворена женщина как партнер и спутник мужчины и развернется знаменитая история грехопадения первых людей — история перехода от незнания к знанию.

Стало традиционным, начиная с Септуагинты, переводить слово, обозначающее то, из чего была сотворена женщина, как “ребро”, во многие языки вошло выражение “Адамово ребро” (по версии проф. Крамера, возможно, на рассказ о происхождении женщины из ребра мужчины повлияла шумерская легенда об исцелении в райском саду бога Энки — см. об этом выше). Однако в подлиннике слово **צֶלֶק** (цела) может быть переведено и как “ребро”, и как “грань” (“сторона”), и как “часть”. Таким образом, речь, быть может, идет об отделении женской “части”, женского начала от мужского, которые были слиты в первоначальном Адаме. Не случайно ведь и первоначальный рассказ о целостном творении Человека в первой главе Книги Бытия содержит намек на то, что первоначальный Человек был сотворен сразу мужчиной и женщиной (1:27). Это перекликается с греческой легендой об андрогинах, также объединявших в себе мужское и женское начало. Согласно послебиблейской, талмудической традиции, мужчина и женщина (муж и жена) первоначально были сотворены соединенными. Итак, речь идет о создании равного Адаму партнера и помощника. Рассказ о сотворении женщины заканчивается заповедью: “Потому оставит человек отца своего и мать свою, и прилепится к жене своей; и будут одна плоть” (2:24, — *СП*).

История грехопадения это еще одно важное начало в Книге-В-Начале — начало опыта Добра и Зла и Истории как противостояния Добра и Зла. Это первое испытание человека, первая проверка великого, но и опасного дара, которым он наделен, — свободы воли, свободы выбора. На пороге Эдемского сада появляется змей — Нахаш: “Змей был хитрее всех зверей полевых, которых создал Господь Бог” (3:1, — *СП*). Лишь впоследствии многовековая культурная традиция отождествит этого Змея (Змия) с Сатаной — антиподом и антагонистом Бога (заметим, что этой резкой поляризации, проявления дуализма бытия вовне, нет в Торе: зло имеет

имманентную природу; коренясь внутри человека, оно может быть обуздано его волей). Змей как искуситель избран не случайно, как не случайно и то, что проводником искушения выступает женщина. Змей (змея) во многих языческих культурах выступает как символ магических сексуальных культов, связанных с плодородием (так, у египтян змея была священным животным богини плодородия Рененутет и Исида). Поэтому и грехопадение описано как некое впадение в язычество. Люди, согрешив, испытали стыд. Это еще раз подчеркивает связь между грехопадением и чувственностью. Однако суть грехопадения отнюдь не сводится к открытию сексуальности и чувственности (впервые люди заметили, что они наги и устыдились своей наготы). Грехопадение — открытие Зла (грех в том и состоит, что Змею доверились больше, чем Богу), осознание своей смертности и конечности, начало самопознания. В сжатом, символическом виде библейская притча показывает закономерность, почти неизбежность перехода от незнания к знанию, но и горькие плоды этого знания, которое принесло раздвоенность, утрату былой цельности.

Притчей о грехопадении заканчивается предыстория человеческого рода и начинается его подлинная история — напряженно-драматическая борьба Добра и Зла, и в первую очередь в душе человека. Привнесшее в мир негативное начало, грехопадение вместе с тем позитивно по сути: оно открыло человеку самого себя, глубины и бездны, таящиеся в нем, его силу и его слабость. Через падение явилось в мир понимание необходимости сознательного совершенствования и прихода к осознанному, выстраданному Раю, осмысленному Завету с Богом (так, например, будет трактовать грехопадение английский поэт XVII в. Джон Милтон, разворачивая в своей поэме “Потерянный Рай” краткую библейскую притчу в грандиозную эпопею о смысле человеческой истории и предназначении человека).

Именно после грехопадения женщина получает свое знаменитое имя — Хавва (Ева) — “дающая жизнь”: “И нарек Адам имя жене своей: Ева, ибо она стала матерью всех живущих” (3:20). События в Эдеме и изгнание из него можно рассматривать как первую, закончившуюся неудачно, попытку заключения Завета между Богом и людьми (Завета, выразившегося пока только в запрете вкушать плоды с Древа познания Добра и Зла). Дальнейшая история мыслится как постепенное обретение истинного Завета — через падения, через разрастание зла и его преодоление.

Книга Бытия призвана запечатлеть парадигмы духовного опыта человечества, дать его в виде предельно лаконичных и внешне простых, но внутренне глубоко сложных и многозначных философских притч. После вторжения в мир человека зла речь идет и об опыте зла, об опыте преступления, чей негативный пример должен быть раз и навсегда впечатан в память последующих поколений. Таким первообразом преступления является в тексте Книги Бытия Каин.

В притче о Каине и Авеле исследователи видят одну из вариаций архаичного близнечного мифа, связанного с соперничеством двух братьев — доброго и злого, кроткого и жестокого (ср. египетский мифологический сюжет с Осирисом и Сетом и египетскую сказку “Два брата”), а также связывают ее с шумерским сюжетом о споре земледельца Энкимду и пастуха Думузи (см. выше). Интересна и во многом загадочна сама этимология имен героев: имя “Каин” возводят к семитическому корню *qjn* со значением “ковать” (в то время как по библейскому тексту занятие Каина — земледелие); происхождение имени Авеля (Хевеля) еще менее ясно, но предположительно связано со словом *הבל* — “тщета”, “суета” (то же слово стоит в первой строке Экклесиаста; возможно, это указывает на краткость века Авеля, бесследно исчезнувшего с земли). Некоторое объяснение соотносительности имени Каина и рода его занятий содержится в последующей истории потомства Каина — его внука Ламеха, тоже совершившего убийство (4:23-24), а также детей последнего Иавала, Иувала и Тувал-Каина. Их имена — это вариации имен Авеля и Каина; сообщается также, что Иавал — отец всех скотоводов, Иувал — отец всех музыкантов, а Тувал-Каин — отец всех кузнецов (здесь этимология имени вполне

соответствует занятию). Таким образом, потомки Каина выступают в роли “культурных героев”, родоначальников ремесел и искусств. При этом негативный характер Каина, вероятно, связан с опасливым, подозрительным отношением многих древних народов (или находящихся на архаической стадии развития) к кузнецам и кузнечному делу: оно связывалось с особой магией. Вероятно, у древних евреев-кочевников то же самое связывалось и с земледелием (отсюда — занятие Каина).

**В очень лаконичном сюжете много загадочного**, но прозрачным остается его главный — этический — смысл. Первое преступление (как и всякое последующее) связано с завистью, ревностью, гордыней. Господь принял дар Авеля и не принял дар Каина. Это никак не мотивируется в тексте (отсутствие мотивировки — свойство многих древних текстов, особенно сакральных). Возможно, Господь заранее читает в душе Каина, ведь не случайно он предупреждает его: “И сказал Господь Каину: почему ты огорчился? И отчего поникло лицо твоё? Если делаешь доброе, то не поднимаешь ли лица? А если не делаешь доброго, то у дверей грех лежит; он влечет тебя к себе, а ты господствуй над ним” (4:6-7, — СП). Эти слова подчеркивают, что вся ситуация — ситуация испытания, которого не выдержал Каин. Таким же испытанием — на способность к раскаянию — представляется знаменитый диалог между Богом и Каином (ответ последнего стал воплощением цинизма): “И сказал Господь Каину: где Авель, брат твой? Он сказал: не знаю; разве я сторож брату моему?” (4:9, — СП). Отныне проклят Каин: земля больше не дает ему своей силы, он обречен быть изгнанником и скитальцем. Настолько страшен грех Каина, что подлежит только Божьему суду. Поэтому Каин отмечен особым знаком (отсюда выражение “Каинова печать” — печать порока и несмываемого преступления), чтобы все знали его и не смели убить. Каин приговорен к жизни и грузу нераскаянной вины.

Согласно талмудическим источникам, Каин и его потомство погибают во время всемирного потопа. Господь дает Адаму и Еве другого сына вместо Авеля — Шета (Сифа). По народной этимологии его имя истолковывается как “фундамент”, “основа”, ибо он стал основой дальнейшего человеческого рода. Именно его потомком будет Ноах (Ной), который спасется во время всемирного потопа. Сведения о праведниках — таких, как Ханох (Енох), о котором сказано, что он “ходил пред Богом” (или “ходил с Богом”), а потом был вознесен (взят Богом на небо), или легендарный Метушelah (Мафусаил), который прожил девятьсот шестьдесят девять лет, — сменяются сообщением о все большем “развращении человеков на земле” (история о противоестественных соитиях ангелов (“сынов Божьих”) с дочерьми человеческими<sup>97</sup>). Это развращение и становится причиной наказания сначала укорочения срока человеческой жизни, а затем и потопа.

Библейское сказание о потопе довольно обширно (оно занимает 6-8-ю главы Книги Бытия) и представляет собой самостоятельную разработку, вероятно, общесемитического сюжета, пришедшего из шумерской мифологии. Наиболее очевидны параллели с вавилонской версией сюжета (и сказанием об Атрахасисе, и рассказом Ут-Напишти в эпосе о Гильгамеше). Но сопоставление обнаруживает и разительное отличие, касающееся главной сути сказания. Во-первых, в шумерской и вавилонской версиях никак не мотивируется поведение богов: решение послать на землю потоп является результатом их непредсказуемой и необъяснимой жестокости. В Библии же четко объясняется, что потоп — наказание за человеческие грехи, и даже подчеркивается, что Бог страдает, видя зло, наводнившее землю: “И увидел Господь, что велико развращение человеков на земле, и что все мысли и помышления сердца их были зло во всякое время. И раскаялся Господь, что создал человека на земле, и воскорбел в сердце Своем” (6:6-7, — СП). Эта скорбь и побуждает Творца сурово наказать род человеческий, но при этом Он спасает праведника, надеясь на возрождение человечества и обновление Завета с людьми. Если шумерский Зиусудра, вавилонские Атрахасис и Ут-Напишти спасались случайно, оказавшись за стеной, к которой обращается Энки, то Ноах (само его имя означает “умиротворяющий”,



“успокаивающий”) спасен Богом совершенно сознательно за его праведность: “Ной же обрел благодать пред очами Господа. Вот житие Ноя: Ной был человек праведный и непорочный в роде своем; Ной ходил перед Богом” (6:8-9, — *СП*). Таким образом, все предание в библейском тексте получает четкую психологическую мотивировку, а главное — этический смысл, который выдвигается на первый план.

Сорок дней и сорок ночей бушует потоп (сорок — одно из сакральных чисел, символизирующих законченность срока, полноту исполнения и испытания; ср. — сорок лет блуждания в пустыне, сорок дней поста Моисея и т. д.). “И лишилась жизни всякая плоть, движущаяся по земле, и птицы, и скоты, и звери, и все гады, ползающие по земле, и все люди” (7:21, — *СП*). И только Ноев Ковчег, на котором спаслась не только его семья, но и все представители животных и птиц, всего живого, покачивался на бурных волнах. Лишь через сто пятьдесят дней начинают спадать воды потопа, и Ковчег остановился “на горах Араратских” (8:4, — *СП*; имеется в виду государство Урарту, или Уриатру в Месопотамии). Лишь после того, как голубь вернулся к Ною с масличной (оливовой) ветвью в клюве, он узнал, что спали воды потопа и показались верхушки деревьев.

После окончания потопа Господь предпринимает попытку установить Новый Завет между Ним и Ноем и его потомством. Знамение Завета, напоминанием о нем должна стать радуга (вполне реалистично ее появление на небе после пронесшейся грозы). Одновременно Господь дает обещание никогда не истреблять больше все человечество (и в этом нельзя не уловить оттенок его собственного раскаяния): “Я полагаю радугу Мою в облаке, чтоб она была знамением завета между Мною и между землею. ...И Я вспомню завет Мой, который между Мною и между вами, и между всякою душою живою во всякой плоти; и не будет более вода потопом на истребление всякой плоти” (9:13; 15, — *СП*).

Одновременно Ною и его потомству даются важные заповеди: запрет на употребление крови в пищу (“Только плоти с душою ее, с кровию ее, не ешьте”, — 9:4, — *СП*) и на пролитие крови на землю, особенно крови человека: “Я взыщу и вашу кровь, в которой жизнь ваша, взыщу ее от всякого зверя, взыщу также душу человека от руки человека, от руки брата его” (9:5, — *СП*). Последние слова грозно напоминают об истории Каина — о посягательстве на жизнь брата (оба эпизода готовят нас к заповеди “Не убей”). И вновь следует суровое напоминание о недопустимости пролития крови человека, посягательства на жизнь, созданную Богом: “Кто прольет кровь человеческую, того кровь прольется рукою человека: ибо человек создан по образу Божию” (9:6, — *СП*). Еще никогда ранее это не выражалось так настойчиво и взыскующе, так неукоснительно, никогда еще с такой силой не акцентировалась ответственность человека за содеянное преступление.

Надеясь на обновление человечества, Господь, как в Дни Творения, благословляет потомство Ноя: “Вы же плодитесь и размножайтесь, и распространяйтесь по земле, и умножайтесь на ней” (9:7, — *СП*). Но с распространением людей с роковой неизбежностью вновь распространяется зло. Знак его — сначала поступок Хама, зло посмеявшегося над своим отцом (гл. 9 — эпизод готовит заповедь “Почитай отца и мать своих”), а затем, после расселения потомков Шема (Сима), Хама и Яфета по земле, — строительство Вавилонской башни.

Притча о вавилонском столпотворении (буквально: творении столпа, т. е. башни), рассказанная в главе 11-й Книги Бытия, — одна из самых знаменитых в ТаНаХе. Как и многие другие библейские притчи, она отличается предельным лаконизмом, огромной силой обобщения и глубиной подтекстов, возможностью неоднозначного прочтения. “На всей земле был один язык и одно наречие. Двинувшись с Востока, они нашли в земле Сеннаар равнину и поселились там. И сказали друг другу: наделаем кирпичей и обожжем огнем. И стали у них кирпичи вместо камней, а земляная смола вместо извести. И сказали они: построим себе город и башню, высоту до небес; и сделаем себе имя, прежде нежели расеемся по лицу всей земли.

И сошел Господь посмотреть город и башню, которые строили сыны человеческие. И

сказал Господь: вот, один народ, и один у всех язык; и вот что начали они делать, и не отстанут они от того, что задумали делать. Сойдем же и смешаем там язык их, так, чтобы один не понимал речи другого.

И рассеял их Господь оттуда по всей земле; и они перестали строить город. Посему дано ему имя: Вавилон; ибо там смешал Господь язык всей земли, и оттуда рассеял их Господь по всей земле” (11:1-9, — *СП*).

Помимо прочих смыслов, предание имеет этиологический характер (такого рода сказания очень характерны для библейского текста, как и для древних месопотамских литератур): оно поясняет название города Вавилон, по принципу народной этимологии производя его от ивритского глагола “балаль” — “перемешивать” (само же название города звучит в оригинале בבל — Бавель).

Притча содержит в себе ряд совершенно конкретных исторических ассоциаций. Так, место, где происходит действие, — “земля Сеннаар” (в подлиннике — Шиннар) — скорее всего, воспоминание о древнем Шумере. Именно там, в Месопотамии, при шумерских, а затем и аккадских владыках строились огромные культовые сооружения в виде уступчатых башен — зиккураты, на вершине которых располагались святилища языческих богов (таким образом, с самого начала притча о Вавилонской башне принимает характер дистанцирования от мира язычества). Развалины такого зиккурата высотой 90 метров, состоявшего из семи ярусов, и его подробное описание на одной из клинописных табличек археологи обнаружили именно в Вавилоне (французский археолог Андре Парро написал об этом книгу, в которой высказана версия, что именно эта, реальная башня легла в основу древнееврейской легенды). Полностью совпадает и сам строительный материал с тем, что описано в библейском тексте: это обожженный кирпич и природный асфальт, выделяемый землей в этих местах.

Возможно, воспоминание о подавляющей своим величием башне осталось у израильских и иудейских пленников, работавших над ее восстановлением (не случайно вавилонский царь Набонасар, правивший в VII в. до н. э., приступая к реконструкции вавилонского зиккурата, выбил на его стене надпись: “Людей многих национальностей я заставил работать над восстановлением этой башни”).

Башня в библейской притче предстает как символ язычества, человеческого тщеславия и гордыни, попытки устроиться без Бога на земле. Недаром строители башни озабочены только одним: “сделаем себе имя” (это выражение, встречающееся и в вавилонских текстах, подчеркивает жажду личной славы, эгоистическое утверждение собственного “я”). Строительство гигантской башни возможно при едином языке, на котором управляют и который понимают строители-рабы, а среди надписей, оставленных воинственными аккадскими владыками, часто встречается выражение “сделать людьми одного языка” Это своеобразная формула подчинения, покорения народа, включения его в огромную империю. В этом свете само смешение языков, которое производит Господь, выглядит как акт, благотворный для человечества: Он противостоит насилию над человеческим сознанием, его нивелировке, приведению к единому знаменателю в рамках башни-империи. Тем самым Вавилонская башня становится всеобъемлющим символом империи, объединяющей мир через насилие. “От Саргона, вавилонян, фараонов и ассирийцев, — пишет А. Мень, — от персов, македонцев и римлян вплоть до нашего столетия высятся на дороге истории обломки этих недостроенных имперских башен... Уже не первобытный человек, а питомец цивилизации ищет автономии и идет по пути самообогащения. Но сущность трагедии остается все той же, что и в Эдеме. Башня-империя есть символ попытки “устроиться без Бога на земле”. Вновь и вновь хлопочут строители, вновь и вновь озабочены решением задачи “устроения” общества (“чтобы нам не рассеяться по лицу земли”), но вновь и вновь сходит Господь “посмотреть на город и башню”, и неизменно плоды демонической гордыни рушатся, как сделанные из песка...”<sup>98</sup>.

Притча о вавилонском столпотворении завершает своеобразный Пролог библейского

текста — рассказ о сотворении мира и человека, о разрастании рода человеческого и распространении зла в мире — завершает, чтобы развернулась история истинного Завета, история утверждения Божьего слова в душе человека. Так на переднем плане появляются “свидетели” Бога, добровольно принявшие Его в сердце. Уже двинулся в путь из Ура Халдейского (Ур Касдим) Террах (Фарра — в Синодальном переводе) — отец Авраама (пока еще Аврама), взяв с собой “и Лота, сына Аранова, внука своего, и Сару, невестку свою, жену Аврама, сына своего, и вышел с ними чтобы идти в землю Ханаанскую: но, дошедши до Харрана, они остановились там” (11:31, — *СП*). Здесь, в Харране, и начнется истинная история Завета.

### **ИСТОРИИ ПАТРИАРХОВ В КНИГЕ БЫТИЯ — ИСТОРИИ ЗАВЕТА И ОБЕТОВАНИЯ**

С двенадцатой главы Книги Бытия — Книги-В-Начале — начинается история “избранного” рода Бога: он избирает себе свидетелей, тех, кто будет нести Его Имя, кто будет верен Его Завету — не по принуждению, а в результате свободного выбора. Сама “избранность” при этом трактуется не как дарование привилегий, а как особая взысканность, особая, порою очень тяжкая миссия.

Героями повествования с этого момента становятся патриархи — родоначальники еврейского народа — Авраам, Исаак, Иаков, которые предстают перед нами не как гиперболизированные, эталонные эпические герои, но как вполне конкретные и живые люди, часто попадающие в достаточно сложные ситуации и ищущие из них выход, могущие заблуждаться, способные на слабость, несмотря на всю их праведность. Принимая во внимание древность текста, можно только удивляться глубине психологической прорисовки центральных образов. Кроме того, повествование изобилует совершенно конкретными бытовыми реалиями и деталями, которые все более полно подтверждаются археологическими изысканиями (так, раскопки в Нузи и найденные там брачные контракты середины II тыс. до н. э. подтвердили существование обычая, описанного в Книге Бытия: бесплодная женщина сама приводит к мужу служанку-наложницу, чтобы дети, рожденные ею, стали законными наследниками). Меняются и жанровые признаки повествования: перед нами уже не мифологический, а легендарно-исторический эпос. В духовном опыте трех патриархов сгущен и запечатлен опыт многих поколений, но личностный аспект, личное усилие воли в поисках предназначения — на первом плане.

При всем многообразии конкретных житейских историй патриархов их скрепляет в единое целое начавшийся непрерывный диалог с Богом, реализующийся через три великие, взаимосвязанные друг с другом идеи — Завет, Обетование, Исход.

Завет предполагает добровольность союза (так более точно переводится слово **ברית** (брит — “завет”) и особую верность Богу, а за это обещано высокое вознаграждение — Обетование, на которое без всяких сомнений нужно променять сиюминутные блага и двинуться в неизвестность по требованию Господа. Так Исход становится материализацией Завета: достичь Обетования можно только через Исход. Вот почему такой важный, ключевой смысл в библейских текстах приобретает формула “Встань и иди”, обращенная к патриархам и пророкам, к тем, чья душа готова к встрече с Богом. В этой формуле символически выражено преодоление внутренней инерции, духовное движение, а не только физическое передвижение в пространстве.

Первым, к кому был обращен знаменитый призыв **לך-לך** (“лэх-лэх” — “пойди!” — типичный для библейского стиля плеоназм, усиление благодаря повторению основы), стал Авраам. “И сказал Господь Авраму: пойдь из земли твоей, от родства твоего и из дома отца твоего, в землю, которую Я укажу тебе. И Я произведу от тебя великий народ, и благословлю тебя, и возвеличу имя твое; и будешь ты в благословение. Я благословлю благословляющих

тебя, и злословящих тебя прокляну; и благословятся в тебе все племена земные” (12:1-3, — *СП*). Этот голос прозвучал, когда Аврааму было 75 лет. Обещана была ему и его потомкам земля Ханаан (Кнаан) — Земля Обетованная. “И пошел Аврам, как сказал ему Господь...” (12:4, — *СП*). Как явствует из текста, всякая субъективная психологическая мотивировка действия Авраама отсутствует. Это еще раз подчеркивает, что он двинулся в путь — в неизвестность, — целиком доверившись Богу. За этим, казалось бы, простым поступком Авраама необычайное мужество, необходимое человеку, чтобы в корне изменить свою жизнь.

Отныне история Авраама — история его встреч с Богом, история Откровения. Текст называет Авраама “другом Божиим”, и это неслыханное прежде, в языческом мире, определение, отражает совершенно иной уровень взаимоотношений человека и Божества. Единый Бог становится для Авраама живым и близким, и одним из самых поразительных открытий ТаНаХа была эта дружеская доверительность между человеком и Богом (впоследствии и о Моисее будет сказано: “И говорил Господь с Моисеем лицом к лицу, как бы говорил кто с другом своим...” — Исход, 33:11, — *СП*). В свое время эта особая интимность иудейской религии побудила великого французского мыслителя Б. Паскаля предпочесть “Бога Авраама, Исаака и Иакова” Богу философов и ученых<sup>99</sup>.

Господь еще раз, в новом явлении, подтверждает Обетование Аврааму, обещая ему бесчисленное потомство. Но бездетной остается жена патриарха Сарра, тяжело страдающая от невозможности родить наследника (эта история будет повторяться трижды с каждым из патриархов, согласно эпическому принципу троичности; быть может, в этом особый глубокий смысл: наследником Обетования должен стать самый долгожданный, а следовательно — самый возлюбленный сын, рожденный от любимой женщины). В связи с ожиданием наследника разыгрывается вполне реалистическая и психологически напряженная драма троих Авраама, Сарры и Агари. Сарра сама приводит свою служанку — египтянку Хагар (Агарь) к ложу Авраама, чтобы ребенок, рожденный ею, стал и ее, Сарры, ребенком. Но лишь зачала сына Агарь, как жестокая ревность, которую подстегивает гордый и заносчивый нрав Агари, начала терзать душу Сарры. Следует изгнание Агари в пустыню и затем ее возвращение, а потом уже окончательное изгнание — после рождения Ишмаэля (Исмаила). Смущено и стеснено сердце Авраама, но Господь ободряет его: “...не огорчайся ради отрока и рабыни твоей; во всем, что скажет тебе Сарра, слушайся полосу ее... И от сына рабыни Я произведу народ, потому что он семя твое” (21:12-13, — *СП*). По преданию, именно от Исмаила произошли исмаилитяне — предки арабов.

Но еще перед этим, вскоре после рождения Исмаила, следует еще одно явление Господа Аврааму, по своей значительности превосходящее все предыдущие. На сей раз Бог предъявляет требование ко всей жизни Авраама: “...ходи предо Мною и будь непорочен” (17:1, — *СП*). Впервые четко выражен примат этического служения перед всем остальным. В знак укрепления и обновления Завета Господь предписывает Аврааму и его потомкам совершать обряд обрезания крайней плоти (известно, что этот обряд практиковался многими древними народами, в частности, египтянами, но только в иудейской религии он был наполнен особым сакральным смыслом: это знак вечного союза с Богом). В знак особой важности момента меняется и имя патриарха: из Авраама он становится Авраамом (вставленная в его имя буква **א** символизирует множество, а само имя отныне означает “отец множества народов”: “И не будешь ты больше называться Аврамом; но будет тебе имя: Авраам; ибо Я сделаю тебя отцом множества народов” (17:5, — *СП*).

Господь еще раз является Аврааму — на этот раз в виде трех странников (ангелов), которые приходят к нему, когда в полдневный зной он сидел у входа в шатер под своим знаменитым дубом в дубраве Мамре (этот дуб до сих пор сохраняется в Хевроне, где раскинул когда-то свои шатры патриарх еврейского народа). Авраам и Сарра с подобающим гостеприимством встречают и угощают чудесных мужей, в которых наделенный огромной

интуицией Авраам прозревает Бога (впоследствии христианская традиция увидит в этом первое указание на троичность Божества; именно этот эпизод иллюстрирует знаменитая “Троица” Андрея Рублева). Господь предрекает Сарре рождение сына ровно через год. Это вызывает у престарелой Сарры (ей в это время около девяноста лет) недоумение и внутренний смех, который не ускользает от внимания Бога. И когда через год у нее действительно рождается сын, она называет его Йицхак “Да посмеется [Бог]”<sup>100</sup>: “И сказала Сарра: смех сделал мне Бог; кто ни услышит обо мне, рассмеется” (21:6, — *СП*).

От Авраама два ангела идут карать погрязшие в грехах и разврате города — Содом и Гоморру (Сдом и Амору). Узнав об этом (“И сказал Господь: утаю ли Я от Авраама, что хочу делать!”, — 18:17, — *СП*), Авраам дерзает обратиться к Богу с вопросом: “...неужели Ты погубишь праведного с нечестивым? Может быть, есть в этом городе пятьдесят праведников? Неужели Ты погубишь и не пощадишь места сего ради пятидесяти праведников в нем? Не может быть, чтобы Ты поступил так, чтобы Ты погубил праведного нечестивым, чтобы то же было с праведником, что и с нечестивым; не может быть от Тебя! Судия всей земли поступит ли неправосудно?” (18:23-25, — *СП*). В самом этом вопросе констатация совершенно нового представления о Боге, для которого главное — справедливость и милосердие. Бог обещает Аврааму, что он не погубит город ради пятидесяти, и сорока пяти, и сорока, и тридцати, и двадцати, и десяти праведников. Тем самым впервые утверждается мысль о личной ответственности каждого человека перед Богом, о недопустимости наказания невинных за вину других.

Несомненно, трагической кульминацией взаимоотношений Авраама и Бога стало несостоявшееся жертвоприношение Авраама. Бог, который только перед этим являл свое милосердие, требует от Авраама: “Возьми сына твоего, единственного твоего, которого ты любишь, Исаака; и пойди в землю Мориа, и там принеси его во всесожжение на одной из гор, о которой Я скажу тебе” (22:2, — *СП*). Авраам беспрекословно, ни о чем не спрашивая Бога (как не спрашивал он Его, отзываясь на призыв пойти из страны Харран), повинует. Текст предельно лаконичен и как бы специально не прописан до конца, оставляя широкий простор для домысливания: что происходило в душе Авраама? Мог ли он совместить в своем сознании образ Бога, который он носил в своем сердце, и это жестокое требование? Не возникал ли в душе его ропот и протест? По всей видимости, Авраам, заключивший Завет с Богом, целиком доверяет Ему, веря, что Господь найдет выход из этой ситуации, что все разъяснится (это подтверждается последующим текстом).

С поразительной, почти кинематографической ясностью текст изображает действия Авраама: “Авраам встал рано утром, оседлал осла своего, взял с собою двоих из отроков своих и Исаака, сына своего; наколот дров для всесожжения и, встав, пошел на место, о котором сказал ему Бог. На третий день Авраам возвел очи свои и увидел то место издалика” (22:3-4, — *СП*). Авраам оставляет у подножья горы отроков и осла, берет с собой дрова для всесожжения и начинает восхождение вместе с ничего не подозревающим Исааком. По дороге происходит разговор между отцом и сыном, полный трагической иронии: “И начал Исаак говорить Аврааму, отцу своему, и сказал: отец мой! Он отвечал: вот я, сын мой! Он сказал: вот огонь и дрова, где же агнец для всесожжения? Авраам сказал: Бог усмотрит Себе агнца для всесожжения, сын мой. И шли далее оба вместе” (22:7-8, — *СП*).

В словах Авраама — глубочайшая вера, доверие к Богу, несмотря на все возможное смятение его разума. В самый роковой, самый напряженный момент, когда нож Авраама уже занесен над связанным Исааком, Ангел Господень останавливает руку Авраама: “...не поднимай руки твоей на отрока и не делай над ним ничего; ибо теперь Я знаю, что боишься ты Бога и не пожалел сына твоего, единственного твоего, для Меня” (22:12, — *СП*).

Этот знаменитый эпизод имеет множество аспектов. Один из важнейших это раз и навсегда установленный отказ от человеческих жертвоприношений, практиковавшихся в

архаическом языческом мире, это признание неугодности такой жертвы Единому Богу. Известно, что в жертву финикийскому Ваалу приносились первенцы (и люди делали это добровольно), младенцев замуровывали в фундаментах храмов, тем самым освящая их. И здесь, в эпизоде с жертвоприношением Авраама, сюжет первоначально движется проторенным путем: в жертву нужно принести именно первенца. Но в самый кульминационный момент указывается ненужность, непотребность этой жертвы (вместо Исаака в жертву приносится овен, которого обнаруживает сзади себя Авраам). Итак, смысл эпизода — в дистанцировании от мира язычества. Но не менее важно и то, что эта ситуация — испытание веры Авраама, его интуитивного, безмерного доверия к Богу (не случайно ведь в первом стихе главы сказано: “И было, после сих происшествий Бог искушал Авраама... 22:1, — *СП*). Тем самым ситуация уподобляется искушению в Эдеме. Но на этот раз человек с честью выдерживает испытание. Знаменитый эпизод не раз привлекал внимание художников и поэтов своим глубинным, напряженным драматизмом. Ему посвящена знаменитая картина Рембрандта “Жертвоприношение Авраама” и поэма И. Бродского “Авраам и Исаак”, аллюзиями, навеянными этим сюжетом, пронизаны многие произведения еврейских средневековых поэтов.

Авраам умирает в возрасте ста семидесяти пяти лет, “в старости доброй, престарелый и насыщенный жизнью, и приложился к народу своему” (25:8, — *СП*). Он был погребен в пещере Махпела, где покоилась его возлюбленная Сарра. Преемником Обетования становится Исаак. Его образ не получает такой развернутой разработки, как образы Авраама, Иакова, Иосифа. Определяющая черта облика и характера Исаака — кротость, смирение. Само его рождение после чудесного вмешательства Бога выявляет распространенную сюжетную схему рождения долгожданного ребенка от бесплодной матери или престарелых родителей (эта парадигматическая схема будет неоднократно варьироваться как в ТаНаХе — например, история рождения пророка Самуила, — так и в Новом Завете — рождение Девы Марии от Иоакима и Анны, Иоанна Крестителя от Захарии и Елисаветы). Главным испытанием жизни Исаака стал момент несостоявшегося жертвоприношения. Прием ретиценции — умолчания — не позволяет с достоверностью сказать, как удалось Аврааму связать Исаака (на иврите этот эпизод так и называется — “Акедат Ицхак”, “связывание Исаака”): сделал ли он это, когда сын заснул, или Исаак добровольно согласился взойти на жертвенник? Через три года после смерти Сарры Авраам снаряжает своего домоправителя Элиэзера на родину предков, в Месопотамию, чтобы он сосватал невесту для его сына. Так разворачивается эпическая история сватовства, занимающая всю 24-ю главу Книги Бытия. Прибыв в город Нахора<sup>101</sup>, Элиэзер мудро останавливается у колодца и ждет, когда вечером, в положенный час, девушки города пойдут к источнику за водой. При этом он загадал, обращаясь за помощью к Богу Авраама: “И девица, которой я скажу: наклони кувшин твой, я напьюсь, и которая скажет: «пей, я и верблюдам твоим дам пить», — вот та, которую Ты назначил рабу твоему Исааку; и по сему узнаю я, что Ты творишь милость с господином моим» (24:14, — *СП*). К источнику приходит прекрасная Ревекка (Ривка), и все случается так, как загадал Элиэзер (по принципу эпической троичности эпизод повторяется трижды).

Ревекка, которую возлюбил Исаак, также долго не может родить долгожданного наследника. “И молился Исаак Господу о жене своей, потому что она была неплодна; и Господь услышал его, и зачала Ревекка, жена его” (25:21, — *СП*). У Ревекки рождаются сразу два сына: первым более сильный и волосатый Эйсав (Исав; само его имя и значит “волосатый”), а вторым — Яков (Иаков), что, согласно народной этимологии, означает “держась за пятку”, ибо сказано: “Потом вышел брат его, держась рукою своею за пятку Исав” (25:26, — *СП*). На самом деле имя “Яков-Эль” означает “да поможет Бог”, “да охранит Бог” (оно встречается в архивах начала II тыс. до н. э. месопотамского города Киш и в египетских источниках II тыс. до н. э.).

В истории Эисава и Якова, несомненно, просматривается схема архаического близнечного мифа — соперничества между двумя братьями. Уже в чреве матери они ведут

борьбу, и это очень беспокоит Ревекку, а Господь разъясняет ей, что два разных народа произойдут от ее сыновей (25:23). Отношения между Эйсавом и Яковом строятся по принципу оппозиции: зверолов-пастух; импульсивный-кроткий; неудачливый-удачливый; «любимец отца»-«любимец матери»; “человек полей”-“человек, живущий в шатрах”. В них воплощены два диаметрально противоположных человеческих характера: наивный простака Эйсав, живущий инстинктами и простыми сиюминутными удовольствиями, и мудрец Яков, размышляющий над жизнью и строящий планы на будущее, настойчивый и упорный, несмотря на свою кротость. Сложность ситуации связана с проблемой первородства и передачи Обетования от отца к сыну. Кому передаст его Исаак? По закону он должен первым благословить Эйсав. Но вся логика текста (и особенно знаменитый эпизод с чечевичной похлебкой, за которую голодный Эйсав готов продать свое первородство, — 25:29-34) подводит нас к тому, что по сути, духовно, к приятию Обетования готов не Эйсав, а Яков.

В критический момент, когда слепнувший и теряющий силы Исаак решает благословить старшего сына, страстно любящая младшего, Якова, Ревекка уговаривает его предстать перед отцом в одеждах Эйсав и обманом получить благословение. Страшно смущено сердце Якова, но Ревекка говорит ему: ...на мне пусть будет проклятие твое, сын мой... (27:13, — *СП*). Следует заметить, что именно женщины (праматери еврейского народа) — и Сарра в эпизоде с Агарью, и Ревекка в эпизоде с благословением Иакова — выглядят как проводники истинных велений Бога. Тем не менее сложность текста состоит в том, что Яков все равно несет ответственность за не совсем праведным путем полученное, хотя и полагающееся ему, Обетование (речь идет о соотношении цели и средств, о недопустимости оправдания средств целью). Полная невзгод, тяжких испытаний и потерь жизнь патриарха Якова (потеря страстно любимой молодой жены и не менее страстно любимого сына) в значительной степени осмысливается как возмездие за обманом полученное благословение (тем самым еще раз утверждается столь важная для текстов ТаНаХа идея ответственности, сопряженная с идеей свободы воли).

Тем не менее, Господь подтверждает свой Завет с Яковом: в первую же ночь, когда Яков бежал из родительского дома, спасаясь от гнева Эйсав, и остановился на ночлег под открытым небом, он увидел чудесный сон (этот эпизод получил самостоятельное название “Сон Иакова”): “И увидел во сне: вот, лестница стоит на земле, а верх ее касается неба; и вот, Ангелы Божии восходят и нисходят по ней. И вот, Господь стоит на ней и говорит: “Я Господь, Бог Авраама, **отца твоего**, и Бог Исаака. Землю, на которой ты лежишь, Я дам тебе и потомству твоему. И будет потомство твое, как песок земный; и распространишься к морю, и к востоку, и к северу, и к полудню; и благословятся в тебе и в семени твоём все племена земные” (28:12-14, — *СП*). Этой формулой, повторяющей то, что сказано было ранее Аврааму и Исааку, Господь устанавливает столь важную преемственную связь в истории Завета — связь, идущую от отца к сыну.

Яков направляет свой путь к брату Ревекки, своему дяде Лавану, где ему предстоит встретить Рахель (Рахиль). Любовь к ней поражает Якова, как удар молнии: “И поцеловал Иаков Рахиль, и возвысил голос свой, и заплакал” (29:11, — *СП*). Лаван требует, чтобы Яков отслужил за Рахиль семь лет, и он на это с радостью соглашается: “И служил Иаков за Рахиль семь лет; и они показались ему за несколько дней, потому что он любил ее” (29:20, — *СП*). Так одной краткой фразой гениальный библейский повествователь может передать предельный накал чувств, силу любви, состояние души героя. Но затем последовали еще семь лет, ибо хитрый Лаван жестоко обманул Якова (не расплата ли то за давнишний обман с братом?) и под покровом ночной тьмы ввел к нему в брачный покой свою старшую дочь — слабую глазами Лею (Лию). Так возлюбленная Рахиль стала лишь второй женой Иакова, но и с ней повторилась история Сарры и Ревекки: “Господь узрел, что Лия была нелюбима, и отверз утробу ее, а Рахиль была неплодна” (29:31, — *СП*). Наконец, после долгих мучений Рахили, наблюдающей, как одного за другим рождает сыновей Лия, Господь дает и ей сына: “И вспомнил Бог о Рахили, и

услышал ее Бог, и отверз утробу ее. Она зачала, и родила сына, и сказала: снял Бог позор мой. И нарекла ему имя: Иосиф, сказав: Господь даст мне и другого сына” (30:22-24, — *СП*). Так появляется на свет знаменитый Йосеф (Иосиф), с которым будет связана значительная часть повествования в Книге Бытия. Само имя его поясняется в словах Рахили: оно значит “Да умножит Бог!” Бог действительно умножил, дал еще одного сына Рахили, но этот сын стоил ей жизни.

После рождения Иосифа, когда исполнился положенный срок, Иаков услышал призыв: “Теперь встань, выйди из земли сей; и возвратись в землю родины твоей” (31:13, — *СП*). Он двинулся в путь, взяв с собой заработанные у Лавана стада, Лию, Рахиль и детей. На самом рубеже Земли Обетованной, на берегу реки Иавок, ночью, с Иаковом случилось странное происшествие: с ним вступил в борьбу Некто, Кого он не мог одолеть, но Кто не мог одолеть и его и Кого он принял за ангела-хранителя этой страны и попросил (почти вырвал силой) у Него благословение: “И боролся Некто с ним до появления зари; и, увидев, что не одолевает его, коснулся состава бедра его, и повредил состав бедра у Иакова, когда он боролся с Ним. И сказал: отпусти Меня, ибо взошла заря. Иаков сказал: не отпущу Тебя, пока не благословишь меня” (32:24-26, — *СП*). Этим Некто оказывается Господь, принявший форму Ангела, а весь эпизод вырастает в грандиозную метафору постижения истины через предельное напряжение всего человеческого существа, дерзновенную борьбу, требующую сверхъестественных усилий. И тогда поражение обернется победой. С этим эпизодом связано и происхождение знаменитого второго имени Иакова, которое затем станет именем всего народа, — Исраэль (Израиль), что в переводе в равной степени обозначает и “боровшийся с Богом”, и “Бог ведет борьбу” — как напоминание символической схватки — усилия духа: “И сказал: отныне имя тебе будет не Иаков, а Израиль; ибо ты боролся с Богом, и человеков одолевать будешь. ...И благословил его там” (32:28-29, — *СП*).

После этого Иакова ждет встреча и примирение с братом Исавом, и горькая потеря Рахили, которая умирает во время родов на пути из Бет-Эля (Вефиля) в Бет-Лэхем (Вифлеем). “И когда выходила из нее душа, ибо она умирала, то нарекла ему [сыну] имя: Бенони” (35:18, — *СП*). Бе-нони — “сын муки моей” (т. е. “сын смерти”). Иаков же по созвучию, но, не желая, чтобы в имени сына был отзвук смерти, назвал его Биньямин (Вениамин) — “сын правой стороны”, “праведный сын”. Но после смерти Рахили Иакова ждет еще одна страшная потеря — смерть любимого сына Иосифа, которая обернулась жизнью, но узнал об этом Иаков только на склоне своих лет.

История Иосифа, несмотря на всю связь с предшествующими и последующими сюжетами в Пятикнижии, имеет самостоятельное, законченное значение в Книге Бытия. Она представляет собой самую настоящую реалистическую новеллу — философскую и психологическую — о судьбе человека и обретении собственного предназначения. Одна из самых больших по объему, она занимает 14 глав книги — с 37-й по 50-ю.

Иосиф определен библейским повествователем как “сын старости” (т. е. долгожданный сын) Иакова. Тем самым устанавливается важная аналогия с Исааком, долгожданным сыном Авраама, и дается убедительная психологическая мотивировка безмерной любви Иакова-Израиля к первенцу своему от Рахели: “Израиль любил Иосифа более всех сыновей своих, потому что он был сын старости его...” (37:3, — *СП*). Братья страшно завидуют отцовскому любимчику, которому отец сделал цветную одежду и который донимает их своими вещими снами (Иосиф наделен особым даром сновидения и снотолкования). И вновь, как в истории Каина и Авеля, зависть и ревность толкают на дурные поступки. Впрочем, сам Иосиф дает для этого повод: “И доводил Иосиф худые о них слухи до отца их” (37:1, — *СП*). Поэтому отчасти закономерна реакция братьев: “...и возненавидели его, и не могли говорить с ним дружелюбно” (37:4, — *СП*).

Братья задумывают убить Иосифа, но Рувим (Реувен), старший сын Иакова, напоминает



им о недопустимости пролития крови (пример Каина уже прочно сидит в их сознании). И тогда братья срываю с Иосифа его цветную одежду (обнажение еще в древних магических культах соотносилось со смертью) и сажают его в высохший колодец (ров). Одежду же обрызгивают кровью убитого козленка и приносят отцу, имитируя смерть Иосифа от хищного зверя. С большой силой выражено в тексте безутешное горе Иакова, для которого жизнь утрачивает смысл с потерей любимого сына: “И разодрал Иаков одежды свои, и возложил вретище на чресла свои, и оплакивал сына своего многие дни. И собрались все сыновья его и все дочери его, чтобы утешить его; но он не хотел утешиться, и сказал: с печалию сойду к сыну моему в преисподнюю. Так оплакивал его отец его” (37:34-35, — *СП*).

Иосиф действительно оказывается в некоем подобии преисподней: пустой колодец — символ смерти и шеола (бездны, разверстой могилы; в таком значении этот образ употребляется и в других книгах ТаНаХа — например, в Псалтири). Козленок, заколотый “вместо” Иосифа, как бы заменяющий его собой, соотносит этот эпизод с символикой шумерских плачей Инанны по Думузи. Как Думузи, Иосиф переживает череду символических смертей и воскрешений, его путь подобен пути зерна: брошенное в землю, оно прорастает к новой жизни.

Братья извлекают Иосифа из ямы, чтобы продать купцам-мадианитянам. С ними Иосиф переживает новый спуск в преисподнюю — в “нижние земли”, Мицраим (Египет). Там он оказывается рабом египетского вельможи, царедворца фараона — Потифара. Но и здесь Иосифа ждет восхождение из “ямы”: он снискал любовь своего господина, и тот сделал Иосифа управляющим в своем доме. Однако новое испытание уже ждет героя, готовя ему падение: в него влюбляется жена Потифара: “Иосиф же был красив станом и красив лицом. И обратила взоры на Иосифа жена господина его, и сказала: спи со мною” (39:6-7, — *СП*). Иосиф отказался, ведь это предательство по отношению к доверившемуся ему человеку и грех перед Богом: “...как же сделаю я сие великое зло и согрешу перед Богом?” (39:9, — *СП*). Однако жена Потифара продолжала говорить Иосифу о своей любви и однажды решилась на крайний шаг: “Случилось в один день, что он вошел в дом делать дело свое, а никого из домашних тут в доме не было; она схватила его за одежду его и сказала: ложись со мною. Но он, оставив одежду свою в руках ее, побежал, и выбежал вон. Она же, увидев, что он оставил одежду свою в руках ее и побежал вон, кликнула домашних своих и сказала им так: посмотрите, он привел к нам Еврея ругаться над нами” (39:11-14, — *СП*).

Таким образом, в повествование включается мотив, связанный с клеветой отвергнутой женщины на целомудренного юношу, уже знакомый нам по египетской “Сказке о двух братьях”. По приказу Потифара Иосиф брошен в тюрьму (и это его новое падение, новая символическая смерть), но и там он заслужил любовь начальника тюрьмы. Еще братьями прозванный “Сновидцем”, он толкует сны виночерпия и хлебодара фараона, брошенных в темницу, и обещает скорое спасение первому и суровое наказание от фараона — второму. Предсказание Иосифа исполняется, и благодарный виночерпий, призванный вновь ко двору фараона, обещает вспомнить Иосифа и замолвить за него слово.

Однако только через два года — и то по необходимости — виночерпий вспоминает о чудесном даре Иосифа — даре снотолкования, ибо фараон увидел тревожащие его сны, и все мудрецы его царства не могут их истолковать. Извлеченный из тюрьмы (новый подъем из “ямы”) Иосиф толкует сны фараона, предсказывая Египту семь очень урожайных, плодородных лет, а затем — семь голодных. Он советует фараону сделать запасы хлеба, чтобы страна могла пережить голод. Мудрость Иосифа так поразила фараона, что он делает его управляющим (хлебодаром) над всей землей Египетской.

Так Иосиф становится Кормильцем Египта. Судьба высоко возносит его, словно вознаграждая за все пережитое. Но только теперь, на вершине благополучия и славы, он постепенно прозревает необходимость пройденных испытаний, собственное предназначение. Голод поражает не только Египет, но и Ханаан, и престарелый Иаков отправляет своих сыновей,

оставив при себе младшего, Вениамина, за хлебом в Мицраим, ибо слава мудрого хлебодара фараона уже перешагнула границы фараоновой державы.

Кульминационный момент всего мастерски построенного повествования — встреча Иосифа с братьями, не узнающими его. Иосиф заставляет братьев отправиться и за младшим, Вениамином, чтобы увидеть их всех вместе. Он видит, что они глубоко раскаиваются, неся тяжкий груз воспоминаний о том, как продали его в рабство. При этом говорят они между собой, не зная, что Иосиф понимает их язык: “И говорили они друг другу: точно мы наказываемся за грех против брата нашего; мы видели страдание души его, когда он умолял нас, но не послушали; за то и постигло нас горе сие” (42:21, — *СП*). Когда же перед глазами Иосифа предстает и Вениамин, он только огромным усилием воли заставляет себя сдержаться под напором нахлынувших чувств: “И поднял глаза свои, и увидел Вениамина, брата своего, сына матери своей, и сказал: это брат ваш меньший, о котором вы сказывали мне? И сказал: да будет милость Божия с тобою, сын мой! И поспешно удалился Иосиф, потому что вскипела любовь к брату его, и он готов был заплакать; и вошел он во внутреннюю комнату, и плакал там. И умыв лице свое, вышел, и скрепился, и сказал: подавайте кушанье” (43:29-31, — *СП*). Вся сцена поражает тонкостью психологического рисунка, глубоким проникновением в мир чувств человека.

И наконец наступает момент “узнания”, когда Иосиф открывается братьям и долго сдерживаемые чувства вырываются наружу: “Иосиф не мог более удерживаться при всех стоявших около него, и закричал: удалите от меня всех. И не оставалось при Иосифе никого, когда он открылся братьям своим. И громко зарыдал он, и услышали Египтяне, и услышал дом фараонов. И сказал Иосиф братьям своим: я Иосиф, жив ли еще отец мой? Но братья его не могли отвечать ему; потому что они смутились пред ним. И сказал Иосиф братьям своим: подойдите ко мне. Они подошли. Он сказал: я Иосиф, брат ваш, которого вы продали в Египет. Но теперь не печальтесь, и не жалейте о том, что вы продали меня сюда; потому что Бог послал меня перед вами для сохранения вашей жизни. ...И пал он на шею Вениамину, брату своему, и плакал; и Вениамин плакал на шее его. И целовал всех братьев своих, и плакал, обнимая их. Потом говорили с ним братья его” (45:1-5; 14-15, — *СП*). Так, добрым человеческим диалогом, торжеством любви и прощения заканчивается история вражды братьев (библейский сюжет ломает традиционную схему “близнечного мифа”, как это отчасти было уже сделано и на примере Исава и Иакова).

Именно своей мудрой гуманностью, человеколюбием, утверждением лучших человеческих качеств, а также тонкой психологической характеристикой главного персонажа эта библейская история привлекала и привлекает сердца сотен поколений читателей и художников разных культур, разных народов. Все дело в огромной силе чувств и в огромной силе обобщения, заложенной в ней. История Иосифа представляет собой своеобразную парадигму, модель человеческой судьбы, где герой претерпевает череду взлетов и падений, символических смертей и новых рождений и выходит из тяжких испытаний судьбы обновленным и просветленным, сохраняя духовную твердость. Иосиф переживает поучительную эволюцию: слегка легкомысленный и самовлюбленный мальчик в начале истории, он, пройдя через горнило страданий, обретает подлинную высоту духа и человечность, а главное — понимание собственного предназначения: “Бог послал меня перед вами, чтобы оставить вас на земле и сохранить вашу жизнь великим избавлением” (45:7, — *СП*). “Таков этот персонаж, — пишет С. С. Аверинцев, — любимчик своего отца, отмеченный печатью избранничества, сочетающий красоту с целомудрием, а таинственный дар вещих снов и снотолкования — с практической рассудительностью, внушающий любовь чуть ли не всем, кто попадает на его пути, но и навлекающий на себя злобу и зависть, ввергаемый в горнило страдания и выходящий из него умудренным победителем. Во всем круге древних литератур Ближнего Востока нелегко отыскать другой столь же тонко разработанный образ”<sup>102</sup>.

История Иосифа впоследствии привлекала внимание мыслителей и поэтов, принадлежащих разным культурам. В эллинистическом Египте неизвестным автором, несомненно иудеем, была создана в духе греческого любовного романа “Душеполезная повесть о хлебодарстве Иосифа Всепрекрасного, и об Асенефе, и о том, как Бог сочетал их”. В IV в. н. э. Ефрем Сирийский написал на сирийском (восточноарамейском) языке “Слово на Иосифа Прекрасного”, в котором Иосиф оказывается прообразом Христа. Иосиф с постоянным эпитетом “Прекрасный” или “Целомудренный” становится одним из самых популярных персонажей фольклорных произведений христианского Средневековья. Под влиянием библейского Иосифа возник образ Юсуфа в 12-й суре Корана, которая всегда служила высоким эталоном для мусульманских поэтов, воспевавших любовь Юсуфа и Зулейки. Многие писатели Нового времени испытывали желание в деталях разработать историю Иосифа, и в первую очередь — Гёте и Толстой. В полной мере их замыслы по-своему осуществил великий немецкий писатель XX в. Т. Манн, написавший роман-тетralогию “Иосиф и его братья”, который представляет собой глубочайшее философское и психологическое осмысление не только истории Иосифа, но и всех историй патриархов.

После встречи Иосифа с братьями состоится трогательная встреча с отцом, а затем переселение Иакова с сыновьями в Египет, в землю Гошен (Гесем), благословение Иакова всем своим двенадцати сыновьям — двенадцати коленам Израилевым, и смерть патриарха, оплаканного своим любимым сыном: “Иосиф пал на лице отца своего, и плакал над ним, и целовал его” (50:1, — *СП*). Смертью Иосифа, наказывающего похоронить свой прах в Земле Обетованной, завершается Книга Бытия: “И сказал Иосиф братьям своим: я умираю; но Бог посетит вас, и выведет вас из земли сей в землю, о которой клялся Аврааму, Исааку и Иакову” (50:24, — *СП*).

А затем приходит фараон, который забыл, что сделал Иосиф для земли Египетской, и кары обрушиваются на потомков Иакова... Так начинается Книга Исхода.

### **ЭПОС ОБ ИСХОДЕ И РОЖДЕНИЕ НАРОДА КАК САКРАЛЬНОЙ ОБЩНОСТИ**

Эпическая Книга Исхода, написанная суровыми и мощными красками, логически подхватывает и продолжает сюжет Книги Бытия и магистральный сюжет Пятикнижия — обретение Завета с Богом. До этого Господь избирал себе отдельных “избранных”, теперь он изберет — в акте свободного выбора — целый народ и дарует ему Закон. И знаменательно, что обретение Закона возможно только через обретение свободы, через преодоление рабства — внешнего и внутреннего, через Исход.

Книга Исхода получила свое название из греческого корпуса Септуагинты: *Εξόδος* (“выход”, “исход”), ибо речь идет о выходе из рабства египетского. Но в оригинале книга, как и предыдущая в каноне, названа по первому значащему слову — **שְׁמוֹת** (Имена), так как ее первая строка гласит: “Вот имена сынов Израилевых, которые вошли в Египет с Иаковом...” (1:1, — *СП*)<sup>103</sup>.

Именно в этой книге появляется человек, которому суждено, в сущности, уподобиться Творцу и сотворить свой народ силой своей воли и духа. Это пророк Моше (Моисей). Он появляется на исторической арене в тот критический час, когда начинает исполняться то, что было когда-то открыто Аврааму: “...знай, что потомки твои будут пришельцами в земле не своей, и поработят их, и будут угнетать их четыреста лет. Но Я произведу суд над народом, у которого они будут в порабощении; после сего они выйдут с большим имуществом” (Бытие, 15:13-14, — *СП*).

Уже давно угнетает фараон народ Израиля. Но, несмотря на все гонения, несмотря на рабский каторжный труд, он продолжает умножаться. И тогда следует самая страшная кара и самое страшное притеснение — пресечение вольной мужественности, пресечение рода. Фараон

приказывает умерщвлять всех младенцев мужского пола, рождающихся у иврим. Одного из них спасает мать, оставив в просмоленной корзинке в заболоченных тростниках на берегу Нила (эта детская люлька обозначена тем же словом, что и Ноев Ковчег, тем самым устанавливая аналогию божественного спасения). Мать и старшая сестра ребенка — Мирьям — в тревоге следят, как подбирает его пришедшая на реку купаться дочь фараона. Она вытаскивает ребенка из воды; отсюда и народная этимология его имени: “Моше” — от глагола מָשָׁה — “вытаскивать”<sup>104</sup>. Так происходит спасение providенциального младенца — будущего пророка Моисея. События происходят в период правления XIX династии в Египте, то есть в самом конце XIV и начале XIII в. до н. э. Несмотря на легендарный характер многих описываемых событий, у ученых сейчас нет сомнения, что в основе их — подлинные исторические факты (это подтверждается и удивительно точным воспроизведением реалий египетского быта, административной лексики, равно как и стелой фараона Мернепта, где впервые зафиксировано имя “Израэль”).

Жизнь Моисея — тоже своего рода парадигма — парадигма преодоления инерции собственного существования, осмысления самого себя и своего призвания. Воспитанный в лоне чужой культуры, он стал таким же, как все египтяне (об этом говорит и его внешний облик), но в нем смутно дремало то, что было впитано с молоком матери (не случайная деталь: мать — Иохевед, — выдавая себя за чужую женщину, всякими правдами и неправдами добивается того, чтобы выкормить своей грудью маленького Моисея). До поры до времени жизнь Моисея идет по проторенной колее, пока он не увидел, как надсмотрщик-египтянин избивает раба-еврея. Именно в этот момент жизнь его круто переламывается: он вступается за раба и в состоянии аффекта убивает египтянина. После этого Моисей вынужден скрыться и бежать в Синайскую пустыню.

Придя в землю Мадямскую, он вступается за обижаемых пастухами дочерей жреца Итро (Иофора); в этом эпизоде вновь проявляется доминирующая черта характера Моисея — стремление к справедливости. Итро принимает Моисея в свой дом и выдает за него дочь Циппору (Сепфору). Так, казалось бы, его жизнь вновь обрела стабильность и пошла по накатанной колее. Но подлинное осознание своего пути в мире для Моисея еще впереди.

Однажды, пася стада у подножья горы Хорев (само это слово означает “выжженный”), он получает Божественное откровение и пророческое призвание. Моисей слышит голос, говорящий из тернового куста, окруженного огнем и не сгорающего, — из неопалимой купины: “И сказал Бог: не подходи сюда; сними обувь твою с ног твоих; ибо место, на котором ты стоишь, есть земля святая. И сказал: Я Бог отца твоего, Бог Авраама, Бог Исаака и Бог Иакова. ...И сказал Господь: Я увидел страдание народа Моего в Египте... (3:1-6, — СП). Произнося знакомую уже формулу — “Бог отца твоего, Бог Авраама, Бог Исаака и Бог Иакова”, — Господь подчеркивает, что назначение Моисея — восстановить распавшуюся связь времен, соединить историю “избранного рода” и историю народа, которой только предстоит начаться.

Явление Бога Моисею связано с открытием ему нового Божественного имени, что само по себе символизирует новую ступень Богопознания, приближения человека к Богу. Это новое имя (знаменитый тетраграмматон) носит характер личного имени, открываемого только в акте дружеского доверия. Это сопряжено с внутренними колебаниями Моисея перед вступлением на стезю пророка: будучи обычным человеком, он страшится тяжести возложенной на него миссии и несколько раз пытается уклониться от пророческого призвания. Вероятно, чтобы укрепить его в избранном пути, Господь и открывает ему священное Имя, в котором воплощена полнота существования Бога во времени и пространстве: “И сказал Моисей Богу: вот, я прииду 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 (Яхве, Иегова). И сказал: так скажи сынам Израилевым: Сущий послал меня к вам” (3:13-14, — СП).

Итак, для Моисея, как и для патриархов, прозвучал призыв “лэх-лэх” (“встань и иди”), начался его собственный Исход, преодоление внутренней инерции: “Итак, пойди: Я пошлю тебя к фараону; и выведи из Египта народ Мой, сынов Израилевых” (3:10, — *СП*). И как ни ссылается Моисей на свое косноязычие, Господь непреклонен: “Итак, пойди; и Я буду при устах твоих, и научу тебя, что тебе говорить” (4:12, — *СП*). И так по-человечески понятна дерзкая, разгневавшая Бога мольба Моисея: “Господи! Пошли другого, кого можешь послать” (4:13, — *СП*). Этот эпизод еще раз подчеркивает, как много нужно сил, чтобы взвалить на себя тяжкую ношу пророческого призвания. Но если взвалил — неси ее до конца.

Моисей вместе с братом Аароном предстает перед фараоном и бесстрашно произносит: “Отпусти народ Мой...” (5:1, — *СП*). Не случайно здесь это “Мой” с заглавной буквы — устами Моисея уже говорит Сам Господь. Но фараон и слушать не хочет о том, чтобы отпустить рабов: “...кто такой Господь, чтоб я послушался голоса Его и отпустил Израиля?” (5:2, — *СП*). И тогда, после нескольких предупреждений, которым не внял фараон, начинаются Десять казней египетских (число их симметрично Десяти речениям, которыми был сотворен мир, и Десяти заповедям в Книге Исхода). Казни следуют друг за другом по нарастающей, чтобы дать фараону возможность одуматься и раскаяться (как полагают исследователи, во многих казнях нет ничего сверхъестественного: это обычные стихийные бедствия, которые не раз обрушивались на Египет, — рыбий мор, полчища мух и саранчи и т. п.). И наконец Господь обещает самую суровую и страшную казнь, являющуюся ответной мерой на учиненное фараоном с младенцами израильтян: “...в полночь Я пройду посреди Египта, и умрет всякий первенец в земле Египетской от первенца фараона, который сидит на престоле своем, до первенца рабыни, которая при жерновах, и все первородное из скота” (11:5, — *СП*).

Наступает ночь с 14 на 15 числа весеннего месяца нисана (события не случайно происходят весной: их символический подтекст — преодоление смерти и весеннее обновление). В эту ночь Господь обещает Моисею, что с Его помощью он выведет народ из рабства. Когда обрушилась на “дом фараонов” последняя, десятая казнь, минуя помазанные кровью жертвенного агнца косяки домов израильтян, Моисей собрал народ и повел к опасному броду через болотистые, поросшие тростником лиманы Красного моря (в подлиннике — Ямсиф — Тростниковое море). И здесь свершилось одно из самых памятных библейских чудес: “И простер Моисей руку свою на море, и гнал Господь море сильным восточным ветром всю ночь, и сделал море сушею; и расступились воды. И пошли сыны Израилевы среди моря по суше: воды же были им стеною по правую и по левую сторону” (14:21-22, — *СП*).

Это случилось в самый критический момент, когда железные колесницы фараона уже настигали беглецов. Легко представить вполне реалистическую картину: беглецы прошли через заболоченную и поросшую тростниками трясину, но в ней увязла тяжелая конница и колесницы фараона. Однако крайне важно, что в сознании народа — этого — и людей самых разных народов последующих поколений это запечатлелось как чудо на Красном море — чудо с расступившимися водами.

*Блещет воздух, налитый прозрачным огнем,  
Солнце сказочной птицей глядит с высоты:  
Море, Красное море, ты царственно днем,  
Но ночами вдвойне ослепительно ты!  
И ты помнишь, как, только одно из морей,  
Ты исполнило некогда Божий закон —  
Разорвало могучие сплавы зыбей,  
Чтоб прошел Моисей и погиб Фараон.*

*(Николай Гумилев. Красное море)*

Чудо на Красном море было воспринято народным сознанием как Богоявление, как знак вмешательства Бога в историю: это и было началом той “встречи народа с Богом”, которая станет сердцем и смыслом еврейской истории. Именно в честь этих событий — Исхода из рабства и чудесного спасения на море — был учрежден праздник Пасхи (Песах — от глагола “пасах” — “обошел”, “миновал”, как напоминание о том, что Господь миновал дома верных ему людей и покарал дома фараона). Пасха навсегда стала праздником, не только напоминающим древнюю историю, но являющимся выражением живой связи народа с Богом, преодоления рабства, выхода к новой жизни (генетически с этим связано и переосмысленное значение христианской Пасхи). “Историческое событие, — писал А. Мень, — было для Израиля подлинным Богоявлением. Поэтому Исход превратился во вневременной символ праздника Пасхи, в знак непрекращающегося действия Промысла в жизни народа”<sup>105</sup>.

Первой победой Моисея была горячая вера в покровительство Бога, которую он сумел вдохнуть в народ благодаря чуду на Тростниковом море. Слава Господа, народ поет песнь избавления (фрагмент древнего гимна зафиксировала 15-я глава Книги Исхода):

*Пою Господу, ибо Он высоко превознесся;  
Коня и всадника его ввергнул в море.  
Господь крепость моя и слава моя,  
Он был мне спасением.  
Он Бог мой, и прославлю Его;  
Бог отца моего, и превознесу Его.*

*(15:1-2, — СП)*

Однако внешняя свобода, как демонстрирует текст, еще не есть подлинная свобода. Беглецы должны были преодолеть более страшное рабство — внутреннее, обрести настоящую веру в Единого Бога. Только так толпа рабов могла превратиться в народ. Путь беглецов через пустыню к подножью горы Синай, где будут дарованы Скрижали с Десятью Заповедями, а затем сорокалетнее блуждание в пустыне осмысливается как парадигма пути народа к подлинной свободе. Он отмечен взлетами и падениями духа, резкими переходами от веры к сомнению и даже неверию, и именно на этом пути ярче всего выявляется духовная мощь Моисея — великого пастыря, принимающего удар на себя. Не случайно в иудейской традиции великий пророк получит свое ни с чем не сравнимое именование — Моше Рабейну — Моисей, Учитель наш.

Уже в самых древних толкованиях пустыня, через которую пророк Моисей ведет свой народ, осмысливается как образ непросветленной тьмы плотских страстей, которые должен изжить в себе человек. Вероятно, есть великий смысл в том, что заповеди будут даны народу не в самом Египте, но в пустыне, хотя она по-прежнему — пустыня духовной нищеты. Но принять заповеди могут люди, обладающие хотя бы внешней свободой. Только тогда они смогут осознанно их выполнять, а через осознанное выполнение заповедей — прийти к истинной свободе. Как пишет С. С. Аверинцев, “только тому, кто вышел — только духовно или духовно и физически, через борьбу с насилием извне или со своим же своеволием — из “дома рабства”, только ему можно дать заповедь. Ибо в “доме рабства” для заповеди Божьей места нет: там жизнь человека регулируется совсем другими законами. Такова самая суть “дома рабства” его логическое определение. ...У каждого из нас должен быть как бы надел внешней свободы, чтобы на пространстве этой свободы исполнять заповеди. Как сказал Честертон, “раз есть заповеди Бога, должны быть права человека”<sup>106</sup>.

Путь через пустыню и предстает как путь борьбы с самими собой, со своей привычкой к рабству, с привязанностью к египетским “мясным котлам”. Реальный же переход через пустыню для тех, кто уже на протяжении нескольких поколений жил на влажных благодатных лугах

дельты Нила, был, несомненно, необычайно трудным и страшным. Текст Книги Исхода демонстрирует, как даже малейшие трудности и испытания заставляют народ роптать, обращать свой мысленный взор к привычному и “уютному”, несмотря на смерть и страдания, рабству. В эти минуты отчаяния и неверия на помощь пророку приходит чудо, которое вновь поднимает его авторитет и вселяет веру в сомневающимся. И хотя эти чудеса чаще всего могут быть объяснены вполне реалистически, важно то, что народное сознание воспринимало их как знак защиты и покровительства Бога, как Его чудесное вмешательство в историю. Само же крепнущее сознание, что они — народ Божий, придавало людям силы и уверенность, заставляло по-новому воспринимать мир, видеть за покровом обыденности — Тайну.

Так, однажды кончились запасы пищи, и страшный ропот поднялся в стане. Люди с негодованием говорили Моше и Аарону: “О, лучше бы нам было умереть от руки Божьей в земле Египетской, когда мы сидели у котла с мясом и досыта ели хлеб! Вы ведь вывели нас в эту пустыню, чтобы уморить всю общину эту голодом!” (16:3). Пророк пообещал, что будет у них и мясо, и хлеб. Вечером стаи перепелов опустились возле стана израильтян (как свидетельствует А. Брем, при перелетах крылья перепелов часто ослабевают, и птицы тучами опускаются в ближайшем оазисе). Но ветер, который принес перепелов, был для народного сознания “ветром от Господа”, дуновением Бога, Его дыханием, и Слава Господня блистающим облаком поднималась над станом. Наутро вся земля вокруг оказалась покрытой мелкой, белой, похожей на иней и на зерна кориандра крупой. Это был хлеб, который Господь давал в пищу беглецам. “Ман” (“дар небес”) так называли его израильтяне (отсюда и “манна небесная”). По мнению ряда естествоиспытателей, манна — не что иное, как застывшие капли сока одного из растений пустыни. Но можно ли сорок лет питаться одним лишь маном? Несомненно, манна небесная — символическая пища духовного прозрения, и лучше всего это поясняет сама Тора: “И помни весь путь, которым вел тебя Господь, Бог твой, по пустыне, вот уже сорок лет, чтобы смирить тебя, чтобы испытать тебя и узнать, что в сердце твоём, будешь ли хранить заповеди Его, или нет. Он смирял тебя, томил тебя голодом, и питал тебя манною, которой не знал ты и не знали отцы твои, дабы показать тебе, что не одним хлебом живет человек, но всяким словом, исходящим из уст Господа, живет человек” (Второзаконие, 8:3-4, — СП).

Один из самых напряженных и критических моментов наступает тогда, когда после длительного перехода, на границе пустыни Син, у предгорий Хоривского хребта, не оказывается ни одного источника с водой. Начинается страшная пытка жаждой, и вновь людей одолевает сомнение — с ними ли Господь, и вновь упреки обращены в первую очередь к Моисею: “Зачем ты вывел нас из Египта, уморить жаждою нас и детей наших и стада наши?” (17:3, — СП). Они готовы растерзать пророка, так что сердце Моисея не выдерживает: “И возопил Моше к Господу, говоря: “Что мне делать с этим народом? Еще немного, и они побьют меня камнями!” (17:4). И тогда по указанию Господа Моисей своим жезлом высекает струю ключевой воды из скалы, и ропот стихает.

Текст Торы отразил титанические усилия пророка в его борьбе за веру, за преодоление косности толпы. Подавляя собственный страх и порой посещавшие его сомнения, он вел свой народ, даже зная, что сам он не пожнет плоды этого невероятно трудного пути.

*Волшебный вождь, бессильный и венчанный,  
Ведя народ, он знает наперед,  
Что сам он никогда не добредет  
До рубежа Земли Обетованной.*

*(Вл. Ходасевич. Моисей)*

Если проследить по карте маршрут, которым вел беглецов Моисей, то окажется, что пророк выбрал не самый короткий путь к Земле Обетованной. Но, как скажет великий

еврейский поэт конца XIX начала XX вв. Х. Н. Бялик, “прямые коротки пути: // Потребна скорбь, потребно время, // Чтобы смогло произрасти // На ниву брошенное семя” (*перевод И. А. Бунина*). Моисей вел народ к тем местам, где он получил Откровение, чтобы укрепить веру людей, вдохнуть в них новый дух.

Через семь сакральных сроков — седмиц (т. е. через сорок девять дней после первого дня Исхода<sup>107</sup>) они подошли к подножью Синая — одной из гор Хоривского хребта<sup>108</sup>. Здесь, у священной горы<sup>109</sup>, Моисей приказал разбить лагерь и ждать, что возвестит ему Господь. В момент нового Откровения Господь повелевает пророку сообщить народу, что Он носил народ, как на орлиных крыльях, и принес к Себе (19:4), чтобы заключить с ним вечный Союз: “Итак, если вы будете слушаться гласа Моего и соблюдать завет Мой, то будете Моим уделом из всех народов: ибо Моя вся земля; а вы будете у Меня царством священников и народом святым” (19:5, — *СП*).

Несомненно, момент заключения Завета со всем народом — кульминация не только Книги Исхода, но и всего Пятикнижия: через заключение Завета, через осознанное принятие заповедей и происходит “рождение народа как сакральной общности” (*С. С. Аверинцев*). Отныне народ Израиля становится народом Божьим, который должен нести Его имя и выполнять Его заповеди, чтобы осуществилось сказанное Господом Аврааму: «...и благословятся в тебе все племена земные» (Бытие, 12:3, — *СП*). Как заметил известный русский философ Вл. Соловьев, “союзный договор, или завет Бога с Израилем, составляет средоточие еврейской религии”<sup>110</sup>.

Особая важность момента заключения Завета подчеркнута тем, что весь народ слышит Голос Бога, как и обещал Господь Моисею: «...дабы слышал народ, как Я буду говорить с тобою, и поверил тебе навсегда” (19:9, — *СП*). Никогда впредь народ не будет слышать Глас Божий, а будет общаться с Господом через пророков.

Все, подступившие к подножью горы, — в чистых одеждах, ибо так велел пророк готовиться к главной в их жизни встрече — встрече с Богом. “На третий день, при наступлении утра, были громы, и молнии, густое облако над горою, и трубный звук весьма сильный; и вострепетал весь народ, бывший в стане” (19:16, — *СП*). Господь сходит на гору в огне, и в дымах и трубных звуках среди расселин поднимается в гору пророк Моисей, чтобы там встретиться с Богом “лицом к лицу”. Через некоторое время он спускается с Синая, прижимая к груди две Скрижали (каменные таблички) с начертанными на них Десятью Заповедями.

### СКРИЖАЛИ ЗАВЕТА

Асерет Диброт — Десять Слов (Декалог — в западном обиходе, или Десятисловие — в славянском), помещенные в 20-й главе Книги Исхода (20:1-17), несомненно, один из важнейших фрагментов текста Торы и всего ТаНаХа (этот же текст полностью повторен в заключительной книге Пятикнижия — Дварим, или Второзаконие, гл. 5). Десять Заповедей — главное условие Договора, Завета между Богом и Его народом, между Богом и всеми людьми. До сих пор простые и вечные глаголы, выбитые на Скрижалях, являются основой общечеловеческой нравственности.

Декалог представляет собой стихотворный текст, являющийся единым законченным целым. Это единство подчеркнуто своего рода преамбулой: “И изрек Бог все слова сии, говоря: Я Господь, Бог твой, который вывел тебя из земли Египетской, из дома рабства” (20:1-2, — *СП*). Знаменательно, что Господь начинает свою речь с личного местоимения и личного имени — того самого таинственного, а потому запретного для произношения имени, которое было открыто Моисею в момент его пророческого призвания. Комментируя первую заповедь, С. С. Аверинцев пишет: «Вот с чего все начинается — с личного местоимения, с личного имени. Заповедь — не арифметическая формула, безразличная к лицам. Даже не параграф уложения. Заповедь дается от Лица — к лицу: от Друга — к другу, от Отца — к детям. В нашем земном



опыте ее непреложность можно сравнить разве что с жаром родительского завета, данного на смертном одре. Кто может давать заповедь? Не “Высшее Существо” и не “Божественное Начало”. Говоря словами Паскаля, не “Бог философов и ученых” — не концепт, чье имя верховно лишь постольку, поскольку он локализуется на высшем уровне абстракции. Нет, заповедь может дать только личный Бог, Который не только имеет силу сказать о Себе из-за пределов времени и пространства: “Я”, — но еще и назвать Себя собеседнику: — “Бог Твой”. В этом — вся суть Ветхого Завета: в неиссякающей способности изумляться, что Бог всего сущего, “Сотворивший небо и землю”, Демииург, видимый на отдаленнейших горизонтах мифологий и доктрин, оказался таким близким; что Он — мой Бог. Как сказано в зачине псалма 62: “Боже! Ты — Бог мой”»<sup>92</sup>.

Знаменательно, что во вводных словах, предваряющих сами заповеди, Господь не говорит о себе как о Творце всего сущего, но напоминает о том, что сделал Он для каждого из тех, кто принимает Завет: “вывел тебя из земли Египетской, из дома рабства”. Это еще раз подчеркивает личный (или личностный) характер заповедей: они обращены к каждому из нас. И лишь после этого следует первая заповедь: “Да не будет у тебя других богов пред лицом Моим” (20:3, — *СП*). Первая заповедь утверждает принцип Единобожия как главный символ веры: от этого зависит вся система взаимоотношений между Богом и человеком, человеком и миром.

Заповедь вторая — “не делай себе кумира” (20:4, — *СП*), т. е. никакого идола или изображения, заменяющего Бога, — подкрепляет первую, напоминает о том, что Бог — чистая духовность. Многие исследователи считали, что эта заповедь — более позднего происхождения, нежели весь Декалог: ведь весь Древний мир представлял себе богов как имеющих какую-либо телесную форму — зооморфную, антропоморфную или сочетающую признаки того и другого. Но археологические раскопки в древней земле Палестины свидетельствуют: ни одного изображения Бога, нарекшего Себя священным тетраграмматомом, найдено не было. Строгий запрет изображать Бога или человека был важен в языческом окружении, чтобы предохранить народ от соблазна идолопоклонства.

Первая половина Декалога регулирует взаимоотношения Бога и человека. В числе этих заповедей и следующие две: “Не произноси имени Господа, Бога твоего, напрасно” (20:7, — *СП*); “Помни день субботний, чтобы святить его” (20:8, — *СП*). Вторая из них призвана была вечно напоминать о Днях Творения, о мире, приведенном в движение Божественной Любовью. Проекцией Дней Творения и этой высокой Любви должна быть и жизнь человека. С заповедью святить субботу связана в древнем законодательстве и заповедь отпускать на волю рабов через каждые семь лет (седьмой год почитался священным, как и седьмой день). Воистину, это было самое человеческое законодательство на фоне Древнего мира.

Вторая половина Декалога определяет нормы человеческих взаимоотношений, небезразличных Богу: “Почитай отца твоего и мать твою, чтобы продлились дни твои на земле, которую Господь, Бог твой, дает тебе. Не убивай. Не прелюбодействуй. Не кради. Не произноси ложного свидетельства на ближнего твоего. Не желай дома ближнего твоего; не желай жены ближнего твоего, ни раба его, ни рабыни его, ни вола его, ни осла его, ничего, что у ближнего твоего” (20:12-17, — *СП*).

“Какие простые на первый взгляд слова! — пишет А. Мень. — Но если нам они кажутся чем-то само собой разумеющимся, то для древнего мира они звучали небывалым откровением. Достаточно вспомнить, какие отношения между человеком и Божеством царили в Египте, Вавилоне, Греции, чтобы понять, насколько необыкновенными должны были представляться современникам священные законы, начертанные на скрижалях. Эти два невзрачных, грубо отесанных камня имели неизмеримо большее значение для духовной истории человечества, чем тысячи искусно украшенных ассирийских и египетских памятников”<sup>111</sup>.

Самое удивительное в Декалоге — то, что ни одна из заповедей не говорит о внешней, обрядовой стороне служения Богу. Внешний культ заменен соблюдением нравственного закона.

Именно поэтому учение Моисея справедливо может быть названо **этическим монотеизмом**. Смысл этого этического монотеизма предельно сжат и сконцентрирован в молитве, которая стала символом веры для Израиля: “Шма, Израиль!” (“Слушай, Израиль!”). Это вечное напоминание себе и миру о самом важном в жизни человека, о самом главном условии Завета: “Слушай, Израиль: Господь, Бог наш, Господь един есть. И люби Господа, Бога твоего, всем сердцем твоим, и всею душою твоею, и всеми силами твоими” (Второзаконие, 6:4-5, — *СП*).

Об этих словах как о самой важной заповеди будет впоследствии говорить Иисус из Назарета в беседе с книжником (Ев. от Марка, 12:29, — 30). Одновременно он напомним знаменитую заповедь, также выражающую этическую суть Торы: «...люби ближнего твоего, как самого себя» (Левит, 19:18, — *СП*). “Иной большей сих заповеди нет” (Ев. от Марка, 12:31, — *СП*), — скажет великий проповедник из Галилеи. А его старший современник, великий еврейский мудрец и фарисейский<sup>112</sup> раввин Гиллель так сформулирует суть Торы: “Не поступай с другими так, как не хочешь, чтобы поступали с тобой. В этом суть Торы. Все остальное — толкования” (Шаббат<sup>113</sup>, 31<sup>a</sup>).

Таким образом, человек только тогда верен Богу и угоден Ему, когда любит всем сердцем Его и людей, когда творит добрые дела. Бесполезно пытаться обрести милость Бога только ценой жертв и обрядов. Об этом, развивая дальше этическое учение Моисея, будут писать пророки. А первый великий пророк неустанно напоминал своему народу: “Итак, Израиль, чего требует от тебя Господь, Бог твой? Того только, чтобы ты боялся Господа, Бога твоего, ходил всеми путями Его, и любил Его, и служил Господу, Богу твоему, от всего сердца и от всей души твоей...” (Второзаконие, 10:12-13, — *СП*).

Страх Господень, о котором говорит Тора, не имеет ничего общего с вульгарным физическим страхом, да и само слово “страх” уместнее перевести в библейском контексте как “трепет” — трепет от сознания постоянного присутствия Бога в жизни человека. Но чтобы этот трепет не угасал в душах людей, чтобы Заповеди, начертанные на Скрижалях, стали законом их жизни, нужно было время, нужны были титанические усилия духа. Вот почему одного дарования Торы было мало — понадобились еще сорок лет блуждания в пустыне, пока не станет явью новое сознание.

Один из эпизодов Книги Исхода наглядно демонстрирует, как легко можно отпасть от Единого и Единственного и пойти вслед ложным богам. Этот эпизод в 32-й главе, условно названный “Сотворение тельца”, оставлен как вечное напоминание и предостережение. Он рассказывает о том, как уже после заключения Завета пророк Моисей поднялся в гору, ища Божественного Откровения, и пропал особенно надолго. И тогда народ подступил к брату Моисея левиту<sup>114</sup> Аарону и сказал: “...сделай нам бога, который бы шел перед нами; ибо с этим человеком, с Моисеем, который вывел нас из земли Египетской, не знаем, что сделалось” (32:1, — *СП*). Как замечает А. Мень, “в этой просьбе нельзя не уловить нотки некоторого облегчения, которое испытали израильтяне, когда суровый вождь покинул их”<sup>115</sup>. Вероятно, психологически очень трудно постоянно иметь перед глазами высокий образец, напоминающий о собственном несовершенстве.

Аарон пошел навстречу толпе, помог людям отлить золотого тельца, которому они тут же стали поклоняться (телец был широко распространенным символом плодородия на всем Ближнем Востоке и в Средиземноморье). С печалью Господь говорит Моисею: “...поспеши сойти; ибо развратился народ твой, который ты вывел из земли Египетской; скоро уклонились они от пути, который Я заповедал им...” (32:7-8, — *СП*). Спустившийся с горы Моисей в гневе разбивает Скрижали Завета. Горько упрекает он брата за малодушие, за то, что не смог удержать народ от падения. Понимая, что под удар поставлена будущность народа и сама идея Единобожия, пророк призывает к себе верных левитов и приказывает им обнажить мечи. Ропот толпы стихает только перед угрозой грубой силы.

Вероятно, страшная душевная боль и сомнения — будет ли народ когда-нибудь достоин

Завета — терзали душу Моисея. И все же он продолжал страстно любить свой злосчастный народ и выступил ходатаем за него перед лицом самого Бога: “И возвратился Моисей к Господу, и сказал: о, народ сей сделал великий грех; сделал себе золотого бога. Прости им грех их. А если нет, то изгладь и меня из книги Твоей, в которую Ты вписал” (32:31-32, — *СП*). Жизнь пророка лишается всякого смысла, если исчезнет его народ.

Сцена сотворения тельца — кульминация конфликта между призванием пророка и косностью народа. Но и дальше пророку придется вести непримиримую борьбу за свой народ с самим же народом — с психологией рабства и язычества. Господь дает Моисею новые Скрижали — взамен разбитых. Для них сооружается Ковчег Завета — главная святыня, которую пронесут левиты через пустыню и которая будет установлена в Святая Святых Иерусалимского Храма. По просьбе Моисея ему явлена Слава Господня — но сзади, ибо Лицо Господа никто не может лицезреть и остаться в живых (естественно, что “Слава Господня” — лишь теофания, которую не всякий смертный может вынести, а Лицо — метафора в применении к принципиально незримому). После этого лицо пророка сияет таким непереносимым светом, что он вынужден закрывать его покрывалом.

Моисей умирает в сто двадцать лет: годы его жизни сокращены за минуты внутренних сомнений и колебаний. Перед смертью ему подарен последний прощальный взгляд с горы Нево, что в земле Моав, к востоку от Мертвого моря, на землю, текущую молоком и медом, — недостижимую для него Землю Обетованную (Второзаконие, 34). Но он умирает спокойно, зная, что выполнил свою миссию, благословляя колена Израилевы, как некогда благословил своих сыновей Иаков.

Уже в Книге Исхода эпическое повествование временами сменяется разъяснением заповедей и законов. Древний свод законов представляют собой книги Вайикра (“И воззвал” — Левит), Бемидбар (“В пустыне” Числа) и Дварим (“Слова”, или “Вещи” — Второзаконие). Они устанавливают нормы судопроизводства и денежных отношений, брака и семейных отношений, много внимания уделяют культовой, обрядовой стороне служения Богу, ведь без обряда не обходится ни одна религиозная традиция. И несмотря на кажущиеся современному человеку архаичными одежды древнего законодательства, вечно новыми остаются заповеди: “Не крадите, не лгите и не обманывайте друг друга. Не клянись именем Моим во лжи, и не бесчести имени Бога твоего. Я Господь. Не обижай ближнего твоего, и не грабительствуй” (Левит, 19:11-13, — *СП*) и т. п. Впервые именно в Торе представлены законы, охраняющие права малоимущих, вдов, сирот, пришельцев: “Когда будете жать жатву на земле вашей, не дожинай до края поля твоего, и оставшегося от жатвы твоей не подбирай, и виноградника твоего не обирай дочиста, и попадавших ягод в винограднике не подбирай; оставь это бедному и пришельцу. Я Господь, Бог ваш” (Левит, 19:9-10, — *СП*). Это настойчиво повторяется во многих главах законодательных книг.

Особенно настоятельно говорит Тора о необходимости миролюбия и терпения в отношении пришельца, ибо сам народ был “пришельцем в стране не своей”: “Не гнушайся Идумеянином, ибо он брат твой; не гнушайся Египтянином, ибо ты был пришельцем в земле его... (Второзаконие, 23:7, — *СП*); “Не суди превратно пришельца и сироту; и у вдовы не бери одежды в залог. Помни, что и ты был рабом в Египте, и Господь освободил тебя оттуда: посему я и повелеваю тебе делать сие” (Второзаконие, 24:17-18, — *СП*).

В те времена, когда весь Древний мир воспринимал рабов как “говорящие орудия”, Тора обуславливала их права; когда и просвещенные греки смотрели на иноплеменников как на варваров, по определению не могущих стоять наравне с сынами Эллады, Тора говорила о защите пришельцев и о равенстве их со всеми перед Богом: “Дети, которые у них рождаются в третьем поколении, могут войти в общество Господне” (Второзаконие, 23:8, — *СП*). Да и не были ли дети Иосифа и Моисея от жен-иноплеменниц такими же “иноплеменниками”?

Крайне важно, что в самом разъяснении заповедей и законов постоянно всплывает

эпический рефрен — воспоминание о начале, о преодолении рабства и обретении свободы: “Если спросит у тебя в будущем сын твой: “что это за уставы, и установления, и законы, которые заповедал вам Господь, Бог ваш?” — то скажи сыну твоему: “рабами были мы у фараона в Египте, но Господь вывел нас из Египта рукою крепкою; и явил Господь знамения, и великие чудеса, и казни над Египтом, над фараоном и над всем домом его пред нашими глазами; а нас вывел Он оттуда, чтобы ввести нас и дать нам землю, о которой клялся Он отцам нашим. И заповедал нам Господь исполнять все эти установления, чтобы мы боялись Господа, Бога нашего, чтобы хорошо было нам во все дни, чтобы сохранить нашу жизнь, как и теперь” (Второзаконие, 6:20-25).

“В этом — сжатый итог всей Торы, — пишет С. С. Аверинцев — Ибо мало дать закон: нужно еще всей властью поэтического слова заковать народ на вечные времена держаться этого закона, заковать действительно, непрекаемо, взыскующе”<sup>116</sup>.

### **ЭПИЧЕСКИЕ КНИГИ РАЗДЕЛА “НЕВИИМ” (“ПРОРОКИ”)**

Вторая часть гигантского триптиха, каким является ТаНаХ, носит название **נביאים** (Невиим — Пророки, точнее, Первые и Последние Пророки). Хронологически эти тексты являются прямым продолжением текстов Торы и с точки зрения внутренней логики священного канона мыслятся как дополнение и исполнение того, о чем говорили тексты Пятикнижия, но исполнение, связанное с бесконечно трудным путем — путем отступления от Завета и неперемennого возвращения к нему, путем побед и поражений духа. И хотя говорят эти тексты о более близкой к нашему времени и иногда достаточно хорошо документированной истории (а некоторые из них и прямо являются историческими хрониками), самое важное в них — не история фактов, а история духа, метаистория. Главным критерием истины в этой системе отсчета по-прежнему остается одно: ходил человек пред лицом Господа или не ходил, выполнял Его заповеди или нет. Поэтому и известные исторические личности, цари и вельможи интересуют библейских повествователей прежде всего как люди, а их государственные деяния являются лишь проекцией их нравственности.

Открывают раздел “Пророки” хроникально-эпические тексты, хронологически охватывающие период с конца XIII по VI в. до н. э. — от прихода израильтян в Землю Обетованную до гибели Северного Израильского, а затем и Иудейского царства и вавилонского пленения. Это Книга Иешуа бен Нуна (Иисуса Навина), Шофгим (Судьи), 1 -я и 2-я Самуила (1-я и 2-я Царств), 1-я и 2-я Царей (3-я и 4-я Царств). В иудейской религиозной традиции они носят название “Невиим ришоним” — Первые Пророки, в отличие от пророческих книг (Последних Пророков). В Первых Пророках, действительно, важную роль играют пророки — последователи великого пророка, принявшего Синайское Откровение. Они являются героями этих текстов, а некоторые из них считаются их авторами (например, пророк Самуил — автором Книги Судей и 1-й и 2-й Самуила<sup>117</sup>). Но это авторство, несомненно, легендарное (первыми авторами в древнееврейской литературе, чье авторство не вызывает сомнения, будут письменные пророки).

### **КНИГА ИЕШУА БЕН НУНА (ИИСУСА НАВИНА) КАК ОБРАЗЕЦ БИБЛЕЙСКОГО ВОИНСКОГО ЭПОСА**

Книга Иешуа бен Нуна тесно примыкает к Пятикнижию, является прямым его продолжением. Иешуа бен Нун — лицо вполне историческое: он явился преемником пророка Моше, тем, кому суждено было привести израильтян в Землю Обетованную. Согласно преданию, первоначально он носил имя Хошуа, но после того как Моисей возложил на него великую миссию (это описано в текстах Торы), оно изменилось на Иехошуа (сокращенно — Иешуа), что означает “Господь-в-помощь”. Но Иешуа бен Нун — не пророк, а талантливый полководец, суровый вождь и воспитатель народа. Книга Иешуа бен Нуна посвящена

завоеванию Ханаана, время ее действия — конец XIII в. до н. э. Самое завоевание Земли Обетованной представлено в ней как событие достаточно стремительное, связанное с несколькими крупными сражениями. На самом же деле это был длительный процесс, и столкновения с многочисленными ханаанскими племенами происходили и в эпоху Судей. Сами же сражения и победы, как свидетельствуют исторические факты<sup>118</sup>, сильно преувеличены в народном воображении. Подлинно историческое сливается в этой книге с легендарно-эпическим. В реальности Иешуа бен Нун, пытаясь сохранить совсем немногочисленный народ, пришедший в лоно и технически и материально более развитой цивилизации, вел своих людей по наименее укрепленным районам Кнаана. И в эти времена, и в более поздние, когда израильтяне начали доминировать в Палестине, не происходило полного уничтожения живших там семитических племен: постепенно шел процесс их слияния в единый этнос. Но тем острее встал вопрос о сохранении островка Единобожия в море язычества.

В центре Книги Иешуа бен Нуна — сражения и воинские подвиги, поэтому по жанру она представляет собой героический воинский эпос. Но при всем типологическом сходстве с образцами этого жанра в других литературах (например, шумерские героические сказания, аккадский “Эпос о Гильгамеше”, “Илиада” Гомера, средневековые европейские эпические произведения ирландские саги о Кухулине, англосаксонский “Беовульф” и т. д.), есть и существенное отличие, связанное с тем, что этот воинский эпос входит в Священное Писание. Если обычно в героической эпопее определяющим является пафос индивидуального героизма, поиски личной славы (так, стремясь создать себе имя, отправляется в поход на Хумбабу Гильгамеш; в поисках бессмертной славы с радостью соглашается принять участие в походе ахейцев под стены Трои Ахилл), то в тексте ТаНаХа нет самоцельного любования геройским подвигом как таковым. Все, что происходит, свершается с Божьей помощью (хотя и при непременно ответном усилии человека) и во имя Господне, свершается не силой физической, но силой духа. В самые же драматически напряженные, кульминационные моменты происходит чудо, которое осмысливается как участие Бога в истории, его присутствие в ней.

Первое чудо, происходящее в Книге Иешуа бен Нуна, и первое знамение покровительства Бога — переход через Иордан, когда воды реки остановились стеной и народ посуху перешел на другой берег. Но свершается это чудо лишь после того, как левиты, несущие Ковчег Завета, по зову Иешуа бен Нуна вступают в бурные воды Иордана. Чудо невозможно без усилий самих людей, способных сделать первый шаг. Этот эпизод перекликается со знаменитым эпизодом перехода через Чермное (Тростниковое) море в Книге Исхода.

Еще одно знаменитое чудо происходит при осаде города Иерихо (Иерихона) — одного из древнейших, как полагают историки, городов на земном шаре (время его основания — VIII-VII тыс. до н. э.). Город оказался совершенно неприступным, и тогда Иешуа бен Нун прибегнул к особому рода магическим действиям: по его указанию народ в полном молчании семь дней подряд обходит стены Иерихона, неся впереди Ковчег Завета. На седьмой день этот обход повторяется семь раз (не случайно здесь фигурирует сакральное число семь), а затем по знаку полководца народ трубит в ритуальные трубы и восклицает единым восклицанием, и от мощного звука рушатся стены города (отсюда — “трубы иерихонские”): “Народ воскликнул, и затрубил трубами. Как скоро услышал народ голос трубы, воскликнул народ громким голосом; и обрушилась стена города до своего основания, и народ пошел в город, каждый с своей стороны, и взяли город” (6:19, — *СП*)<sup>119</sup>.

При раскопках археологи обнаружили, что стены древнего Иерихона действительно рухнули почти в один момент. Быть может, действие локального землетрясения, ведь это район повышенной сейсмической опасности? На это нет ответа. Принято считать, что именно громкий звук иерихонских труб заставил рухнуть неприступные стены. Но внутренняя “логика” чуда в ином: сила, воздействующая на прочный камень стен, — сила могучего, единого духовного усилия и сила, связанная с Ковчегом<sup>120</sup>, в котором пребывает Слово Божье.

Итак, силой духа и Словом Божиим одерживались победы (как Словом сотворялся мир). Это прекрасно понимали поэты:

*В оный день, когда над миром новым  
Бог склонял лицо Свое, тогда  
Солнце останавливали Словом,  
Словом разрушали города.*

В строках Н. Гумилева — воспоминание еще об одном знаменитом чуде, описанном в Книге Иешуа бен Нуна и связанном с силой Слова — не только Божьего, но и человеческого. Оно произошло под городом Гивон (Гаваон) в долине Айялон (долине Оленей). Шла битва Иешуа бен Нуна с пятью ханаанскими царями. И, хотя силы были неравны, Израиль одерживал победу, ибо, как говорит текст, “Господь сражался за Израиля”. Но израильтянам не хватило дня, чтобы окончательно разгромить врага. И тогда Иешуа бен Нун обращается к Богу с дерзкой просьбой — задержать солнце и луну, остановить их над долиной Айялон<sup>121</sup>: “Иисус воззвал к Господу в тот день, в который предал Господь Amorрея в руки Израилю, когда побил их в Гаваоне, и они побиты были пред лицом сынов Израилевых, и сказал пред Израильтянами: стой, солнце, над Гаваоном, и луна, над долиною Айалонскою! И остановилось солнце, и луна стояла, доколе народ мстил врагам своим. ...И не было такого дня ни прежде, ни после того, в который Господь так слышал бы глас человеческий. Ибо Господь сражался за Израиля” (10:12-14, — СП).

В оригинале вместо слова “воззвал” стоит “воспел”. Действительно, Иешуа воспел Господу (или пред Господом): сама просьба и ее результаты изложены в подлиннике стихами и представляют собой осколок древней героической песни:

*“Солнце, над Гаваоном встань,  
и Луна — в долине Айалон!” —  
Тогда Солнце сдержало бег  
и остановилась Луна...*

*(Перевод С. С. Аверинцева)*

Согласно данным У. Олбрайта, значительные фрагменты Книги Иешуа бен Нуна представляют собой — и по содержанию, и по форме — запись древних эпических песен и сказаний, близких по своему возникновению ко времени описываемых событий (не случайно в тексте книги упоминается некая Сефер Айяшар (Книга Доблестного), на которую ссылается древний повествователь). Окончательная же запись книги произведена около 900 г. до н. э.

Иешуа бен Нун предстает в книге как устроитель жизни народа и законодатель, как суровый ревнитель веры. Он распределяет землю между двенадцатью коленами Израилевыми, и только колено Леви, как и было указано в Торе, не получает надела, ибо удел левитов — священников — служение Богу: “Господь, Бог Израилев, Сам есть удел их, как Он говорил им” (13:33, — СП).

В последний раз Иешуа бен Нун предстает перед народом, когда ему исполняется сто десять лет и он чувствует, что приближается его последний час. В этот последний час он и дает наказ старейшинам народа твердо держаться закона, данного пророком Моше, хранить верность Господу: “Вот, я ныне отхожу в путь всей земли. А вы знаете всем сердцем вашим и всею душою вашею, что не осталось тщетным ни одно слово из всех добрых слов, которые говорил о вас Господь, Бог ваш. Но как сбылось над вами всякое доброе слово, которое говорил вам Господь, Бог ваш, так Господь исполнит над вами всякое злое слово, доколе не истребит вас с этой доброй земли, которую дал вам Господь, Бог ваш. Если вы преступите завет Господа, Бога вашего, который Он поставил с вами, и пойдете и будете служить другим богам и поклоняться

им, то возгорится на вас гнев Господень, и скоро сгибнете с этой доброй земли, которую дал вам Господь” (23:14-16, — *СП*). А затем он собирает в Сихеме (Сихеме) весь народ, напоминая ему всю историю Израиля, начиная с времен патриархов. Он предлагает народу суровый выбор — между цельностью воли и ее раздроблением, между любовью к Единому, Который заключил Завет с праотцем Авраамом, и изменами с сонмом иных, ложных богов, которым поклонялся еще Терах за рекой Евфрат: “Итак, бойтесь Господа, и служите Ему в чистоте и искренности... Если же не угодно вам служить Господу, то изберите себе ныне, кому служить, богам ли, которым служили отцы ваши, бывшие за рекою, или богам Аморецев, в земле которых живете; а я и дом мой будем служить Господу” (24:14-15, — *СП*). Народ клянется сохранить верность Богу, и Иешуа бен Нун обновляет с ним Завет: “И заключил Иисус с народом завет в тот день, и дал ему постановления и закон в Сихеме” (24:25, — *СП*).

Он остался в памяти поколений цельным, волевым, непреклонным, требующим моральной чистоты и верности, напоминающим о свободе выбора и сопряженной с ней ответственности. Таким он предстает и в стихотворении Р. М. Рильке “Собор<sup>122</sup> Иисуса Навина”:

*Таков он был. Таков он был, старик,  
в свои сто десять лет забытый всеми.  
Кто б мог поверить, что он вновь возник?  
Но вот он встал и опрокинул время.*

*Весь лагерь содрогнулся от удара:  
“Что Богу скажете? Неисчислим  
сонм ждущих вас богов. Предайтесь им,  
и вас тогда постигнет Божья кара”.*

*Потом, всей силой своего презренья:  
Мой дом и я — мы верность сохраним.*

*И хором все: Нам знак яви к спасенью,  
ведь тяжесть выбора раздавит нас!*

*Но он, как встарь, не говоря ни слова.  
Поднялся в гору, молча и сурово.  
Все видели его. В последний раз.*

*(Перевод К. Богатырева)*

Иешуа бен Нун как бы завершает собой эпоху цельности, эпоху титанов. Не случаен его суровый наказ народу: отныне вся его история будет представлять как череда отпадений от Завета и покаянных возвращений к нему. И как всегда, в критическую минуту будут появляться люди, откликающиеся на зов Господа и берущие на себя ответственность. Об этом и повествует Книга Судей.

### **ГЕРОИЧЕСКИЕ ОБРАЗЫ КНИГИ ШОФТИМ (СУДЕЙ)**

Книга Шофтим (Книга Судей Израилевых) представляет собой древнюю хронику с элементами героического воинского эпоса, ибо и здесь в центре внимания героические эпизоды сражений с врагами, периодически совершающими набеги на земли Израиля и отнимающими урожай. Вероятно, это одна из древнейших книг ТаНаХа, о чем выразительно свидетельствуют ее язык и стиль. Время ее действия — XII-XI века, и к нему максимально приближено время фиксации текста книги (именно она содержит знаменитую Песнь Деворы — самый ранний

известный нам образец древнееврейской поэзии).

Книга Судей построена как летопись правления судей, последовательно сменяющих друг друга. Однако в действительности такой строгой преемственности в их правлении не было. Судьи были племенными предводителями, скорее, в военное время, в годину испытаний. Народным сознанием они воспринимались как харизматические<sup>123</sup> лидеры, как вестники самого Господа, посланные им, чтобы спасти народ.

Живя бок о бок с ханаанеями, израильтяне невольно усваивали многие языческие обряды, связанные с плодородием и земледелием. У них не было единого религиозного центра. Ослабление религиозного единства, обособленность колен делали Израиль легкой добычей как для ханаанских племен, так и для захватчиков извне. Из пустыни совершали набеги, отнимая урожай, кочевые племена — амалекитяне, мадианитяне. Затем настало время завоевателей с запада — пелештимлян<sup>124</sup> (филистимлян), принадлежащих к народам Эгейской культуры (египтяне называли их “народами моря”). Их опорной базой был Крит. Энергичные, хорошо вооруженные, знавшие добычу железа и изготавливавшие железное оружие, они очень скоро завоевали весь Ханаан (при этом усвоив религиозные традиции и обычаи ханаанеян) и обложили его непомерной данью.

Вся история этого времени видится библейскому повествователю в свете определенной теологической схемы (и сама эта схема говорит о высоте духа, готового искать вину в первую очередь в себе самом): Израиль грешит, впадая в идолопоклонство, за что Господь насылает на него врагов; но затем, когда народ начинает раскаиваться, Господь посылает ему вожда-спасителя. Галерея этих вождей и предстает в Книге Судей.

Один из самых ярких женских образов в ТаНаХе — пророчица и судья Девора (ее имя в переводе с иврита означает “пчела”). Ее авторитет основан на пророческом даре. Она принимает тех, кто обращается к ней за советом, под особым ритуальным деревом — пальмою Деворы — на горе Эфраимовой, между Рамою и Бет-Элем. Час ее приходит тогда, когда особенно невыносимым становится двадцатилетнее иго ханаанского царя Явина (Иавина), задавившего израильтян своими железными колесницами. Видя полное запустение страны, Девора призывает к себе Барака, сына Авиноама из Кедеша и повелевает ему возглавить народное ополчение двух колен Нафтали (Неффалима) и Зевулону (Завулону): “А Я приведу к тебе, к потоку Кишон, Сисру, военачальника Явина, и колесницы его, и полчища его, и предам его в руки твои” (4.7)<sup>125</sup>. Но Барак колеблется и ставит условие: “Если ты пойдешь со мною, то я пойду, а если не пойдешь со мною, я не пойду” (4:8). Девора соглашается воодушевлять личным присутствием ополченцев, но обещает, что и вся слава в этом сражении достанется женщине: “И сказала она: готова я пойти с тобой, только ведь не твоей будет слава на этом пути, которым ты идешь, ибо в руки женщины предаст Господь Сисру” (4:9).

Все случилось так, как предрекала Девора. Барак со своими воинами устроил засаду на горе Табор (Фавор) и в условленный час ринулся на войско Сисры, которое остановилось в долине реки Кишон (Киссон). В страшном смятении побежали враги, и Сисра потерял свою колесницу и бежал пешком. Он попытался укрыться у Яэли (Иаили), жены Хевера из племени кенийцев; но, сделав вид, что радушно принимает Сисру, Яэль убивает его сонного, пронзив в висок колом от шатра. Одержав победу, Девора и Барак поют песнь, полную победного ликования и радости мщенья. Она прославляет Бога в образах, исполненных космической мощи:

*Господи, когда выходил ты от Сеира,  
Когда шествовал Ты с поля Эдомского,  
земля тряслась и небо капало,  
И облака сочились водою,  
горы таяли пред Господом,*



*этот Синай — пред Господом, Богом Израэля.*

*(Шофтим, 5:4-5. Перевод Д. Йосифона)*

Песнь славит также воинов-победителей и храбрую Яэль; архаически-натуралистическая непосредственность в изображении действий и многочисленные повторы заставляют вспомнить шумерские героические песни и угаритские мифологические сказания:

*Да будет благословенна среди жен Яэль, жена Хевера Кенийца.  
Из жен в шатрах да будет она благословеннейшей.  
Воды просил он, молока подала она;  
в чаще вельмож поднесла [ему] сливки.  
Руку свою к колу протянула,  
А правую руку свою — к молоту труженика  
И ударила Сисру: разбила голову его  
И поразила, и пронзила насквозь висок его.  
У ног ее стал он на колени, пал, лежал;  
у ног ее стал он на колени, пал;  
где стал на колени, там и пал, сраженный.*

*(Шофтим, 5:24-27. Перевод Д. Йосифона)*

Сорок лет после этой победы страна жила в благодатном мире. Но после смерти Деворы многие израильтяне вернулись к языческим обрядам, за что Господь отвернулся от них и предал на семь лет в руки мадианитян и амалекитян. “И весьма обнищал Израиль от мадианитян и возопили сыны Израилевы в Господу” (6:6, — *СП*). И тогда Господь посылает ангела к Гидону (Гедеону — его имя, возможно, связано с глаголом “крушить”, “разрубать”), который в это время молотит пшеницу в точиле (виноградной давилъне), чтобы скрыть ее от мадианитян. Господь посылает Гидона спасти народ Израиля от рук мадианитян. Гидон возражает: “О Господи, как же мне спасти Израиля? Ведь семейство мое беднейшее в колене Менашше, а я младший в доме отца моего”(6:15). Однако Бог обещает свое покровительство Гидону и подтверждает это чудесным знамением. Так для героя начинается его собственный исход, преодоление самого себя.

В сказании о Гидоне больше всего черт богатырского эпоса. Как и шумерский Гильгамеш, Гидон собирает воинскую дружину, но цель его — не поиски личной славы или бессмертия, но спасение имени Господа и души народа. Кроме того, библейский повествователь подчеркивает, что победы одерживаются не силой, но избранничеством, помощью Господа. Так, Господь велит отослать по домам всех боязливых из собранного Гидоном тридцатидвухтысячного отряда. Остаются десять тысяч воинов, которые подвергнуты архаическому испытанию, возможно, отражающему древний обряд инициации — посвящения в члены воинского коллектива: отобраны те, кто лакал воду языком, как лакает пес. С маленьким отрядом из трехсот воинов Гидон совершает ночное нападение на лагерь врага, оглашая воздух звуком трехсот шофаров и кличем: “Меч Господа и Гидона”. Враг беспорядочно бежит, а воины Гидона преследуют его, одерживая полную победу.

Гидон был первым, кому израильтяне предложили быть царем, почувствовав в нем сильную руку и поняв, что централизованная власть лучше защитит их от внешних врагов. Показателен ответ Гидона: “...ни я не буду владеть вами, ни сын мой не будет владеть вами, один Господь пусть владеет вами” (8:23). Он подчеркивает, что с точки зрения духовных вождей и учителей Израиля истинным общественным устройством является союз верных, для которых Господь — высший авторитет. Светская власть не имеет сакрального обоснования (не случайно Моисей в своем законе не дал никакого описания политического устройства

общества).

После смерти Гидона его побочный сын Авимелех предпринимает попытку узурпации власти. Сговорившись с жителями Шихема, он убивает в Офре всех своих братьев, кроме одного — Йотама (Иофама), которому удалось скрыться. Три года Авимелех тиранически царствовал над Израилем, пока Господь не послал ему кару: он восстановил жителей Шихема против Авимелеха, и тот был смертельно ранен обломком жернова, который метнула одна из женщин при осаде крепости Тевец. Боясь позорной смерти, Авимелех приказывает своему оруженосцу добить его мечом.

Эпизод с Авимелехом звучит как грозное предостережение в преддверии начинающейся эпохи царств: опасно, когда власть сосредоточена в руках одного, далеко не самого лучшего; опасно, когда в борьбе за власть используются любые средства. С грустью и горечью отмечает повествователь непамятливость и неблагодарность народа, которые ведут к новым бедам: “И не сделали добра дому Иерубаал-Гидона, подобно тому добру, которое он сделал Израэлю” (8:35).

После смерти Авимелеха спасали Израиль и были судьями Тола (Фола) из Шамира и Яир (Иаир) из Гилада (Галаада). Но после их правления вновь впали израильтяне в страшный грех: “И опять стали сыны Израилевы делать злое пред очами Господа, и служили Баалам, и Астартам, и божествам арамейским, и божествам сидонским, и божествам моавитским, и божествам сынов Аммоновых, и божествам филистимским; и оставили Господа, и не служили ему” (10:6). Господь предаёт народ в руки филистимлян и аммонитян, и они восемнадцать лет притесняют Израиль. Когда существование становится совсем невыносимым, народ обращается к Богу: “Согрешили мы пред Тобою”. Но гнев Господа так велик, что он советует им обратиться лучше к тем богам, которым служили. Но велики страдания и велико раскаяние народа. И душа Господа не выдерживает, ведь Он — воплощенная справедливость и милосердие: “И опечалилась душа его из-за страданий Израиля” (10:16). И тогда приходит время Йифтаха (Иеффая) спасти свой народ от аммонитян.

Сказание об Иеффаях и его дочери, занимающее 11-ю главу Книги Судей, имеет самостоятельный и законченный характер. Оно находит определенную типологическую параллель в греческом мифе об Агамемноне и Ифигении, которую отец по велению богов должен принести в жертву, на что она добровольно соглашается. Но в тексте ТаНаХа к трагедии приводит не воля Бога, но необдуманность поступков самого человека. Сказание говорит не только о жертвенности и героизме, но и предупреждает о недопустимости поспешных и необдуманных обетов перед Господом.

Иеффай, “человек храбрый”, был сыном Галаада и блудницы. Родные братья — законные сыновья Галаада — изгнали Иеффая из города, и он долго жил на чужбине, в земле Тов. Но когда пришли тяжкие времена, старейшины города обратились к Иеффая с просьбой стать военачальником и спасти город от аммонитян. Иеффай согласился. Перед решающим сражением Иеффай даёт Господу обет: принести в жертву всесожжения то, что выйдет ему навстречу из ворот дома, когда он вернется с победой. Иеффай думал, что первым встретится на его пути какое-либо животное, но судьба жестоко наказала его за недальновидность: “И пришел Йифтах в Мицпу, в дом свой, и вот, дочь его выходит навстречу ему с тимпанами и плясками; а она у него единственная, нет у него больше ни сына, ни дочери. И вот, когда он увидел ее, разорвал он одежду свою и сказал: увы, дочь моя, ты сразила меня и стала сокрушением моим! Я же отверз уста мои перед Господом и не могу отречься” (11:34-35).

Узнав об обещании отца, дочь Иеффая соглашается добровольно взойти на жертвенник. Она просит только об одном: позволить ей с подругами на два месяца отправиться в горы, чтобы там оплакать свою участь. В указанный срок она возвращается, и ее приносят в жертву. “И стало обычаем у Израиля: из года в год ходили дочери Израилевы оплакивать дочь Йифтаха Гиладитянина четыре дня в году” (11:39-40).

Впоследствии поступок Иеффая сурово порицался мудрецами Талмуда, ведь

необдуманный зарок привел к впадению в страшный грех — “мерзость Баалову”, принесение в жертву человека. Согласно агадическим<sup>126</sup> источникам, тело Иеффая еще при жизни начинает гнить и разлагаться (так покарал его Господь). А безымянная дочь Иеффая навсегда осталась символом девичьей чистоты и самопожертвования во имя чести близких своих и Господа. Этой легенде посвятил свой последний роман “Иеффай и его дочь” (1957) известный немецкий писатель Л. Фейхтвангер.

Одно из самых знаменитых сказаний в Книге Судей — сказание о Шимшоне (Самсоне), также имеющее относительно самостоятельный характер. Можно считать, что это небольшой по размерам героический эпос, включенный в Книгу Судей. Самсон — типичный эпический герой-богатырь, в образе которого множество элементов фольклорной гиперболизации. Типологически этот образ сопоставим с такими героями, как шумеро-аккадский Гильгамеш, греческие Геракл и Орион, ирландский Кухулин, англосаксонский Беовульф, русский Илья Муромец и т. д. Как и они, Самсон обладает сверхъестественной силой (но сила эта — от Духа Господня), совершает многочисленные богатырские подвиги, вступает в единоборство со львом (как Гильгамеш и Геракл). Распространенным архетипом, также встречающимся практически во всех культурах, является утрата чудесной силы или гибель героя из-за женского коварства. Но, в отличие от большинства героических сказаний народов мира, Самсон не является абсолютно идеальным, эталонным эпическим героем: он способен совершать ошибки, а многие его подвиги, проистекающие скорее из молодецкой удалости, несут новые беды его народу. И наконец, самое разительное отличие библейского героического эпоса от всех прочих: критерий истины и мера всего — не сам герой, не его физическая сила, но Господь и даруемая им сила духа.

Имя “Шимшон” означает на иврите одновременно и “служитель”, и “солнечный”. Вторая этимология, возможно, связана с магической силой, которую древние приписывали солнечной короне и по аналогии с ней — волосам человека (ведь сила Самсона заключена в его чудесных волосах).

Самсон — двенадцатый из Судей Израилевых, сын Маноя из колена Данова, из города Цора. Он родился в тот час, когда подходил к концу отмеренный Господом срок наказания для Его народа — сорокалетнее иго филистимлян. Именно Самсону суждено “спасать Израиля от руки филистимлян” (13:5). В жизнеописании Самсона используется известная парадигматическая схема: рождение провиденциального младенца от престарелых или бесплодных родителей. Жена Маноаха (Маноя) долго была бездетной, но однажды явившийся ей Ангел Господень предрекает ей рождение сына, с которым связано особое предназначение, поэтому она не должна есть ничего нечистого и не прикасаться к хмельному. Тем самым ребенок еще до рождения посвящается в назириты (назир, или назорей — особая форма жизни человека, посвященного Богу: назирит не должен был прикасаться к мертвым телам, пить вино и стричь волосы, в противном случае он теряет особое покровительство Бога и особую силу).

“И родила жена сына, и нарекла его имя Шимшон. И рос младенец, и благословил его Господь. И начал Дух Господень двигать им в стане Дановом, между Цорою и Эштаолом” (13:24-25). В самые решающие моменты на Самсона сходит Дух Господень и придает ему чудесную силу. Так, отправляясь в Тимнату (Фимнафу) к своей невесте-филистимлянке, на которой он решил жениться вопреки воле родителей, Самсон встречает молодого льва: “И сошел на него Дух Господень, и он растерзал льва, как козленка, а ничего не было в руке его” (14:6). Спустя несколько дней он возвращался той же дорогой и обнаружил в лвином трупе пчелиный рой и мед, которым он насытился.

На брачном пиру Самсон поспорил с брачными друзьями, что они не отгадают его загадку:

*Из едока вышла еда.*

*Из сильного вышло сладкое.*

(14:14)

Эта загадка — вероятно, одна из древнейших фольклорных загадок, зафиксированных текстом ТаНаХа; она имеет чисто стихотворную форму. Семь дней ломают голову дружки, но не могут отгадать загадку. Наконец, они подступают к жене Самсона, угрожая сжечь ее и ее отца, если она не поможет им. Слезами и упреками в нелюбви к ней жена побуждает Самсона открыть ей разгадку (и дальше излишняя доверчивость и привязанность к женщинам будут подводить богатыря), и он тут же слышит ее от дружек:

*Что слаще, чем мед?*

*И кто сильнее, чем лев?*

(14:18)

Разгневанный Самсон, исполнившись Духа Господня, убивает в Ашкелоне (Аскалоне) тридцать филистимлян, чтобы отдать тридцать перемен одежды и тридцать рубашек, которые он проспорил. После этого он возвращается в Цору, а его жена, сочтя, что он ушел навсегда, выходит замуж за одного из брачных друзей. Это становится поводом для нового акта мести, который осуществляет Самсон: поймав триста лисиц, он связывает их попарно хвостами, привязывает к ним горящие факелы и выпускает на жатву филистимлян (представители старой солярнометеорологической школы в мифологии увидели в лисицах метафору дней летней засухи, в самом Самсоне — олицетворение солнца).

Конфликт с филистимлянами все растет и ширится: филистимляне сжигают жену Самсона и ее отца, за что Самсон вновь мстит им. В ответ на это целые полчища филистимлян вторгаются в Иудею. И тогда три тысячи иудейских старейшин приходят к Самсону с упреком в причиненных бедах и с просьбой добровольно отдаться в руки филистимлян. Самсон соглашается и позволяет связать себя. Но в стане филистимлян “снизошел на него Дух Господень, и стали веревки на руках его, как лен, перегоревший от огня, и спали узы с рук его” (15:14). Подобрав с земли ослиную челюсть, Самсон поражает ею тысячу филистимлян.

После этого Самсона избирают судьей над Израилем, и в течение двадцати лет он справедливо судит народ (за это, как поясняли мудрецы Талмуда, Господь и не отвернулся от него в самый тяжкий час). Самсон продолжает свершать свои удалые подвиги. Так, однажды жители филистимского города Газа узнали, что богатырь должен провести ночь у блудницы в их городе и заперли ворота, чтобы он не мог выйти. Но, поднявшись в полночь, Самсон вырвал городские ворота, взвалил их на плечи и, пройдя с ними почти полстраны, водрузил их в насмешку над врагами на горе близ Хеврона.

Но самое главное испытание и самый главный подвиг, сделавший имя Самсона знаменитым, ждали его впереди. Он влюбился в филистимлянку Далилу (Далилу), подкупленную врагами. Коварная красавица пытается выведать у Самсона тайну его чудесной силы. Трижды придумывает он всякие отговорки, но, наконец, устав от упреков Далилы в нелюбви к ней, он открыл ей “все сердце свое” (16:17). Далила узнала, что Самсон — назир, волос которого не касалась бритва, а если остричь волосы, утратится его сила. Ночью Далила срезает семь прядей с головы Самсона, и после этого филистимляне легко берут в плен некогда непобедимого богатыря.

Враги выкалывают глаза Самсону, и, закованный в цепи, он вращает мельничные жернова в темнице Газы. И там начинают отрастать его чудесные волосы, ибо Господь не оставил своего назира в его страданиях. Тем временем наступает праздник филистимского бога Дагона<sup>127</sup>, и враги приводят Самсона в храм Дагона, чтобы потешиться над бессильным богатырем. Тогда и наступает решающий миг в жизни Самсона. Он обращается с молитвой к

Господу, и к нему возвращается прежняя сила. Самсон сдвигает столбы, служившие опорой зданию, и обрушивает храм на себя и своих врагов. “Умри, душа моя, с филистимлянами!” (16:30, — *СП*) — с этими словами умирает Самсон.

Образ Самсона своей эпической мощью и выраженным в нем пафосом самопожертвования во имя народа, во имя свободы, не раз привлекал к себе внимание художников, поэтов, композиторов. Все основные события жизни Самсона отразил на своих полотнах великий голландский художник XVII в. Рембрандт (“Самсон задает загадку на пиру”, “Самсон и Далила”, “Ослепление Самсона” и др.). К сказанию о Самсоне обратился в своем последнем произведении драматической поэме “Самсон-борец” — крупнейший английский поэт XVII в. Джон Милтон. История Самсона вдохновила великого немецкого композитора XVIII в. Г. Ф. Генделя на создание гениальной оратории “Самсон”, а известного французского композитора конца XIX в. Ш. К. Сен-Санса на создание оперы “Самсон и Далила”.

Двенадцатый из судей Израилевых завершает галерею образов, исполненных эпической мощи и первобытной стихийной силы. Книга Судей не случайно заканчивается картинами внутренних раздоров и смуты, впадения во всяческие непотребства (как впали в них вениамиты, сыны Израилевы из колена Вениаминова) и народного суда над провинившимися. Ведь “не было царя у Израиля; каждый делал то, что ему казалось справедливым” (21:25, — *СП*). Тем самым Книга Судей подготавливает к закономерному переходу от анархии к централизованной власти, но сама проблема единоличной власти весьма неоднозначно воспринимается еврейским сознанием и всем духом ТаНаХа.

### Личность и история в Книгах Самуила и 1-й Книге Царей (1-й -3-й Царств)

Книги Самуила и 1-я Книга Царей запечатлели переход от патриархальной демократии и анархии к централизованному государству, наибольший подъем и расцвет Израильского царства и начало кризиса, разъедающего его изнутри (время действия этих книг охватывает конец XI и X в. до н. э.). На первый план в них выдвигается проблема светской, политической власти и ее соотношения с властью Божьей, духовной, проблема ответственности личности, наделенной единоличной властью, за тот след, который она оставляет в истории.

Каково же отношение ТаНаХа к проблеме единоличной власти? Ведь еще шумеры утверждали, что царственная власть — нам-лугаль — спущена богами с неба, а египетский фараон при жизни именовался “живым богом”, греческие басилевсы возводили свой род к тому или иному богу, и эту практику вслед за ними усвоили римские императоры, после смерти причислявшиеся к пантеону богов. В текстах ТаНаХа выражено принципиально иное отношение к царской власти. “В священном писании, — утверждал Н. Бердяев, — нет оснований для религиозно-мистической концепции самодержавной монархии и есть много убийственного для этой концепции”<sup>128</sup>.

Действительно, вся Библия проникнута духом протеста против автократии власти одного, обычного земного человека. С точки зрения духовных учителей Израиля, только Господь может быть высшим авторитетом в обществе. Определение этому идеалу нашел знаменитый еврейско-римский историк, писавший по-гречески, — Иосиф Флавий в своей работе “Против Апиона”, представляющей собой апологию иудейской веры. Иосиф Флавий определил ту идеальную модель общества, о которой говорит ТаНаХ, как **теократию**<sup>129</sup>, понимаемую в своем прямом значении: как подлинное **боговластие**, а не как власть духовенства (оно и не имело в Израиле той реальной политической власти, какую, например, имели египетские жрецы).

Итак, политическая власть на чисто земной основе не может иметь сакральной, Божественной природы, является нарушением предписанного Богом порядка и в конечном счете обречена на гибель (достаточно вспомнить притчу о Вавилонском столпотворении). Пророку

Самуилу, обратившемуся к Богу за советом, как быть с народом, который просит царя (“поставь над нами царя, чтобы он судил нас, как у прочих народов” — 1-я Царств, 8:5, — *СП*), Господь с грустью говорит: “...Не тебя они отвергли, но Меня, чтобы Я не царствовал над ними” (1-я Царств, 8:7, — *СП*). По совету Господа, Самуил предупреждает о возможных негативных последствиях царской власти: притеснения, беззакония, обирание народа: “...и сами вы будете ему рабами. И восстанете тогда от царя вашего, которого вы избрали себе; и не будет Господь отвечать вам тогда. Но народ не согласился послушать голоса Самуила и сказал: нет, пусть царь будет над нами...” (1-я Царств, 8:17-19, — *СП*). Когда же произойдет избрание первого израильского царя, Господь устами пророка грозно предостережет народ: “Если же вы будете делать зло, то и вы, и царь ваш погибнете” (1-я Царств, 12:25, — *СП*). Тем самым царь изначально уравнивается в правах с его подданными и несет такую же — и еще большую — ответственность перед Богом.

Истинное отношение ТаНаХа к единоличной власти выявляется как в отказе от царского трона народного вождя Гедсона, так и в древней притче о терновнике, вложенной в уста единственного уцелевшего сына Гедсона Иотама. Эта притча (Суд., 9:8-15) является, вероятно, одним из древнейших, наряду с Песнью Деворы, фрагментов в Книге Судей и представляет собой, скорее всего, фиксацию фольклорной притчи. В ней говорится о том, как деревья выбирали себе царя. При этом ни одно благородное и полезное дерево — ни маслина, ни смоковница, ни виноградная лоза — не согласились оставить свое прирожденное место и дело и пойти “скитаться по деревьям”. Один лишь совершенно бесполезный и безлиственный терновник, от которого не бывает даже тени в знойный день, согласился пойти в цари: “...идите, покойтесь под тенью моею; если же нет, то выйдет огонь из терновника и пожжет кедры Ливанские” (Суд., 9:15, — *СП*).

Смысл притчи прозрачен: только негодные и надменные люди сознательно рвутся к власти и нагло обманывают народ, чтобы заполучить ее. Притча звучит как предупреждение в преддверии эпохи царей: ведь теперь перед царем открываются неограниченные возможности “делать злое в очах Господа”. Но, с точки зрения ТаНаха, именно Господь и “ограничит” нечестивца, покарает его. И все зависит не только от воли Его, но и от воли человека.

Именно в эпоху царей возрастает роль пророков, которые выступают как духовные авторитеты и несут божественную истину народу и царю независимо от того, понравится она им или нет.

Такой крупной, недюжинной личностью предстает Самуил. Само имя пророка — Шмуэль — означает “Да услышит Бог!”. Его рождение у Элкана и его жены Ханны, долго остававшейся бездетной, описывается как чудо и знак Господень. Его возвещает Ханне, молившейся у святыни в Шило, первосвященник Эли (Илий), который первоначально принимает Ханну за пьяную, видя ее шевелящиеся в исступленной молитве губы, и даже сурово выговаривает ей. “И отвечала Ханна, и сказала: нет, господин мой, я жена, скорбящая духом, вина же и шехара<sup>130</sup> не пила я, а изливаю душу мою пред Господом. Не считай рабы твоей за дочь негодную, ибо от великой скорби и печали моей говорила я доселе. И отвечал Эли, и сказал: иди с миром, и Бог Израэлев да исполнит желание твое — то, чего ты просила у Него” (1-я Сам., 1:15-17. *Перевод Д. Йосифона*).

С детства Самуил был посвящен в назирь и стал служить в скинии Завета, помогая Эли. Однажды он услышал голос Господа, но не сразу узнал его, думая, что это зовет Эли (как говорит текст, “слово же Господне было редко в те дни, видение было не часто” 1-я Сам., 3:1). Вскоре стало известно, что Самуил призван быть пророком: “И узнал весь Израэль, от Дана до Беер-Шевы, что Шмуэль верный пророк Господа” (1-я Сам., 3:20). Исполняется пророчество Самуила: в бою с филистимлянами погибают сыновья Эли за то, что обманывали и обирали народ, а Ковчег Завета попадает в руки врагам. Враги ликуют, думая, что захватили в плен самого Бога Израиля. Они устанавливают Ковчег в храме бога Дагона, но статуя Дагона падает

ниц перед Ковчегом и разбивается. Ковчег несет филистимлянам одни беды, и они вскоре возвращают его израильтянам. После этого Самуил становится судьей в Израиле и ведет проповедь в народе, возвращая его к Единому Богу. Он обходил святилища в Бет-Эле, Гилгале, Мицпе, а затем возвращался в свой родной город Раму, где жил постоянно и заслужил славу “роэ” — ясновидца. К дому ясновидца Самуила в Раме направит свои стопы Саул — всего лишь с вопросом о пропавших ослицах.

Так на авансцене появляется человек, которому суждено стать первым израильским царём. Шауль (Саул), что значит “Испрошенный”, сын Киша, “человека знатного”, из колена Биньяминова, из города Гивы. Текст особо отмечает его красоту: ...молодой и красивый, и не было никого из израильтян лучше его; высокий, был он на голову выше всего народа” (1-я Сам., 9:2). Именно на него указал Самуилу Господь как на будущего царя Израиля, который будет спасать народ от рук филистимлян. Когда Саул направился к дому Самуила с вопросом о своей пропаже, пророк сам вышел навстречу ему. Он приглашает Саула к себе и радушно принимает его, возвещая ему особую участь. Саул не принимает это всерьез и крайне смущен: “...ведь я из колена Биньяминова — одного из меньших колен Израилевых, и семейство моё самое малое из всех семейств колена Биньяминова. Зачем же говоришь ты мне такие слова?” (1-я Сам., 9:21). Но, провожая Саула, на окраине города Самуил внезапно выливает на его голову елей, тем самым помазывая его в цари: “...и поцеловал его и сказал: вот, помазал тебя Господь в правители удела своего” (1-я Сам., 10:1).

По дороге в Гилгал, куда указал ему идти пророк, сбываются все знамения, предсказанные Самуилом. Саул встречает сонм пророков с гуслиями и тимпанами. На него нисходит Дух Божий, и Саул всенародно пророчествует, удивляя окружающих: ...говорили в народе друг другу: что это стало с сыном Киша? Неужели и Шауль во пророках?” (1-я Сам., 10:11). Затем Самуил созывает народное собрание в Мицпе, чтобы народ с помощью священного жребия выбрал себе царя. И жребий последовательно выпадает колему Биньяминову, потом семейству (племени) Матриеву, а затем — Шаулю, сыну Киша. Саул по-прежнему не может поверить в это и, смущенный, прячется в обозе. Но его выводят оттуда, и народ, восхищенный его красотой, восклицает: “Да живет царь!” (1-я Сам., 10:24). С тех пор это выражение становится формулой древней клятвы.

Несомненно, в образе Саула перед нами предстает личность крупная, недюжинная, с которой Господь связывает особые предназначения. Но это и сложная личность, противоречивая, знающая внутренние сомнения и борения. И весь трагизм в том, что сам того не желая, не умея обуздать себя, Саул постепенно расходится с пророком Самуилом, а значит — и с Богом (естественно увидеть здесь соперничество двух ветвей власти — светской и духовной; но ведь с точки зрения ТаНаХа светская власть сама по себе не имеет никакой подлинной опоры). Вот почему это расхождение неминуемо ведет к падению и гибели царя. В судьбе Саула перед нами предстает трагическая парадигма пути человека, не вынесшего груза возложенной на него ответственности.

Поначалу Саул отказывается от всяких почестей и становится царем лишь в военное время. Но постепенно его собственное “я” все больше выдвигается на первый план. Так, не дождавшись Самуила, он сам совершает в Гилгале общественное жертвоприношение, чтобы удержать возле себя народ. Затем добивается смерти своего сына Йонатана (Ионафан — одна из благороднейших личностей в ТаНаХе), который по неведению нарушил всенародный пост, назначенный Саулом накануне сражения. Народ спасает своего любимца от гнева царя. И чем дальше, тем больше сказывается неукротимый, гордый, вспыльчивый характер Саула. Он презрел повеление Господне, переданное через пророка, и оставил в живых злейшего врага своего народа, царя амалекитян Агага. К тому же Саул присвоил его несправедливые богатства, которые следовало уничтожить, и принес Богу обильные жертвы, надеясь вернуть Его милость. Сурово порицает Самуил царя: “...неужели всесожжения и жертвы столь же приятны Господу,

как послушание гласу Господа? Послушание лучше жертвы и повиновение лучше тука овнов” (1-я Царств, 15:22, — *СИ*). Впервые пророк заговорил о конце царства Саула и отказался идти с ним к народу. В крайнем раздражении, пытаясь удержать пророка, Саул разрывает его одежду. И слышит грозное пророчество: “...ныне отторг Господь царство Израильское от тебя и отдал его ближнему твоему, лучшему тебя” (1-я Царств, 15:28, — *СИ*).

Господь “отступает” от Саула и велит пророку Самуилу тайно помазать на царство юного Давида (с этого момента Самуил удаляется в свою родную Раму и больше не встречается с царем). “Дух Господень” покидает Саула, и периодически на него снисходит “злой дух” (его мучают страшные головные боли и приступы безумия). Единственный, кто может смягчить страдания царя, — юный красавец Давид, младший сын Ишая (Иессея). Его специально отыскивали в Бет-Лэхеме и привели к царю, ибо прослышали о его великом таланте музыканта. Отныне повествование наполняется трагической иронией: не ведая о решении свыше, Саул приближает к себе Давида, ибо только вдохновенная игра юноши на арфе спасает его от приступов безумия. А безумие царя все нарастает. Очень скоро он начинает испытывать страшную ревность к Давиду: его полюбили дети Саула — Йонатан и Михаль (Мелхола); его воинские подвиги восхищают народ больше, чем подвиги самого царя. Саул не может обходиться без Давида и в то же время преследует его и неоднократно пытается убить (повествование достигает здесь апогея напряженности и драматизма). Царь готов убить и собственного сына за то, что тот защищает Давида. Затем он ожесточается настолько, что расправляется со священниками из Нова, оказавшими приют гонимому Давиду. И наконец, безумие приводит царя к жестокой и бессмысленной расправе с гаваонитянами — потомками аморреев среди Израиля.

После этого Саул обречен, хотя еще не знает об этом. Но он ощущает страшную тяжесть на душе и необъяснимый страх перед решающим сражением с филистимлянами. “И спросил Саул Господа, но не отвечал ему Господь ни через сновидения, ни через урим, ни через пророков” (1-я Сам., 28:6). И в живых уже не было единственного, кто мог бы поведать правду Саулу, — Самуила. Тот, кто так враждовал с пророком, чувствует теперь в нем острейшую необходимость. И тогда царь решается на странный и двусмысленный поступок: он, изгнавший накануне из пределов своего царства языческих гадателей, отправляется к волшебнице-некромантке (вызывающей мертвых), которая случайно уцелела в Эйн-Доре<sup>131</sup>. Переодевшись в другое платье, Саул неузнанным предстает перед колдуньей, и лишь тогда, когда из земли поднимается тень (этот эпизод в ТаНаХе крайне загадочен и не прояснен до конца) Самуила, гадалка в страхе узнает царя. В ответ на вопрос Саула о том, что его ждет, Самуил грозно отвечает: “И предаст Господь Израиля вместе с тобой в руки филистимлян: завтра же ты и сыновья твои будете со мною...” (1-я Сам., 28:19).

Тем самым пророк предрекает Саулу неминуемую гибель в завтрашнем сражении. Но человеку, от которого отвернулся Господь, остается по крайней мере возможность умереть достойно. И Саул не пытается уклониться от судьбы: собрав все мужество, он идет в бой и попадает в окружение на горе Гилбоа. В бою погибают двое его сыновей (в том числе и возлюбленный Давидом Йонатан), а сам царь закалывается собственным мечом, чтобы не попасть в руки врагов.

Так завершается жизнь первого израильского царя, судьба которого подтвердила, что даже помазанник, избранный Богом, может оказаться недостойным этого избрания: власть — слишком большое искушение для простого смертного. И даже самый лучший из царей, возлюбленный Богом Давид, тот, кому дан был великий дар псалмопевца, кто одарен был великой чуткостью духа и сам причислен к сонму пророков, даже он оказывается ниже великого религиозного идеала, начертанного в ТаНаХе. И постепенно мысль об идеальном Царе-Помазаннике (Машияхе-Мессии) все больше отодвигается религиозным сознанием к концу несправедливой мировой истории. Само же рождение мессианской идеи неразрывно связано с



жизнью и личностью Давида.

Образ Давида — один из самых колоритных, сложных и противоречивых во всем ТаНаХе, и именно эта сложность делает его таким объемным и живым. Самое удивительное в жизнеописании Давида — то, что оно менее всего представляет собой посмертный панегирик (славословие) царю, о котором можно говорить только доброе и ничего дурного. В тексте Давид предстает очень разным, в разнообразных ситуациях, иногда весьма двусмысленных. Это человек великодушный, щедрый, тонко чувствующий, совестливый, искренне верующий, но в то же время неистовый, властный, хитрый тактик, не пренебрегающий иногда сомнительными средствами для достижения своей цели. Таков, вероятно, и был подлинный исторический Давид. Народ видел в нем избранника Божия, но и такому избраннику в высшей степени необходим беспристрастный и бескомпромиссный взгляд со стороны — взгляд пророка. Одним из таких выдающихся духовных авторитетов во времена Давида был пророк Натан (Нафан), который не только возвестил великую участь дому Давидову, но и явился строгим судьей царя перед лицом высшей правды.

Самое имя Давида, вероятно, означает “любимец” (предполагают, что это тронное имя, которое он принял лишь впоследствии). Он родился в Бет-Лэхе (Вифлееме), и именно поэтому Вифлеему суждено было стать и местом рождения Иисуса (прежде Вифлеемской звезды Рождества здесь зажглась звезда Давида<sup>132</sup>). Текст ТаНаХа неоднократно отмечает особое обаяние и миловидность Давида: “А был он румяный<sup>133</sup>, с красивыми глазами и миловидный” (1-я Сам., 16:12; см. также 17:42). В доме Саула этот человек очаровал всех. Текст содержит две версии появления Давида в царском доме: согласно одной из них, его специально отыскивали люди Саула, чтобы снимать приступы безумия у царя искусной игрой на арфе; по другой же, Давид стал оруженосцем царя после доблестной победы над филистимским воином Гольятом (Голиафом).

Рассказ о поединке Давида и Голиафа (1-я Сам., 17) — один из самых знаменитых в ТаНаХе. Он содержит больше всего фольклорно-сказочных мотивов (несомненно, летописец воспользовался многочисленными народными преданиями и легендами, сложившимися вокруг фигуры Давида). Фольклорная гиперболизация сказывается в описании Голиафа, поражающего своими огромными размерами, и его тяжелого вооружения из меди и железа. Сорок дней (традиционный срок испытания) выставляет себя филистимлянин перед израильским станом, но не находится смельчака, который принял бы его вызов. И тогда выступить против заносчивого филистимлянина решается еще никому не известный юноша-пастух, принесший провиант своим старшим братьям, сражающимся в армии Саула. Царь не верит в его победу и пытается отговорить его, но Давид рассказывает о своих победах над львом и медведем: “Господь, который спасал меня от льва и от медведя, Он спасет меня и от руки этого филистимлянина” (1-я Сам., 17:37). Саул предлагает Давиду полное воинское вооружение, но Давид отвергает его: “...я не могу ходить в этих одеждах, потому что не привык” (1-я Сам., 17:39). Текст настоятельно подчеркивает, что герой побеждает не физической силой и не силой оружия, но силой духа, дарованного Господом. Давид берет с собой палку, кладет в пастушескую сумку пять гладких камней из ручья и выступает против Голиафа с единственным оружием — древней пращей. Великан издевается над юношей: “Разве я собака, что ты идешь на меня с палками?” (1-я Сам., 17:43). Но Давид со словами: “Ты идешь на меня с мечом и копьем, а я иду на тебя во имя Господа Цваота<sup>134</sup>, Бога воинств израильских” (1-я Сам., 17:45) — поражает Голиафа камнем в лоб, и тот падает замертво. Наступив на тело филистимлянина, Давид его же собственным мечом отсекает ему голову. Это вызывает панику в филистимских рядах, и враги обращаются в бегство.

Эта победа приносит огромную известность Давиду. И вскоре он, прославившийся и в других сражениях, искусный поэт и музыкант, завоевывает горячую любовь народа, которая начинает внушать опасения царю Саулу. И не случайно, ведь народ уже сложил песенку: “Саул

поразил тысячи, а Давид — десятки тысяч” (1-я Сам., 18:7). Саул несколько раз пытается убить Давида, метая в него копье, но Господь спасает его от руки царя. Давиду приходится бежать из дома Саула (в этом помогают ему Йонатан и Михаль) и жить в лесу, сплотив вокруг себя вольницу — отряд в четыреста человек. В эпизодах преследования Давида Саулом неоднократно проявляется благородство и великодушие Давида: у него есть возможность убить Саула, но он не может сделать это предательски, исподтишка, да и не хочет смерти царя. И даже Саул потрясен его благородством: “И громко заплакал Саул, и сказал Давиду: ты справедливее меня, ибо ты воздавал мне добром, а я воздавал тебе злом. Ты же доказал сегодня, что поступил со мною милостиво, что Господь предал меня в руки твои, но ты не убил меня. Ведь если находит человек врага своего, то разве отпустит его добром в путь?” (1-я Сам., 24:17-20).

Во всем сказывается неординарность личности Давида. Однако он часто непоследователен и будучи в страшном гневе на Саула решает идти на службу в Гат — к вражескому царю, на какое-то время становится противником собственного народа. Но после гибели Саула и Йонатана, отбросив всякую ненависть к царю, он с болью и нежностью оплакивает первого израильского царя и его сына, своего возлюбленного друга.

Народное собрание в Хевроне провозгласило тридцатилетнего Давида царем. “И пришли все колена Израилевы к Давиду в Хеврон, и сказали так: вот, мы — кость твоя и плоть твоя. Даже вчера и третьего дня, когда еще Саул был царем над нами, ты был предводителем Израиля. И сказал тебе Господь: ты будешь пасти народ Мой, Израиль, и ты будешь главою Израиля” (2-я Сам., 5:1-2). Давид окончательно разгромил филистимлян, укрепил и расширил царство. Он проявил себя как профессиональный правитель и в мирное время: сам разбирал судебные дела и прослыл справедливым судьей; учредил при дворе должность секретаря и летописца, провел первую перепись населения, дал равные права инородцам (в его армии служили хетты, ханаанеяне, филистимляне).

Но главным делом жизни Давида стало создание единого духовного центра общеизраильской столицы. Царь завоевал крепость Сион (Сион) над рекой Кедрон, принадлежавшую ханаанскому клану иевусеев и считавшуюся неприступной. Укрепленная часть города стала называться Градом Давидовым, а сам расширяющийся и строящийся город получил название Иерушалаим (Иерусалим). Давид задумал перенести в Иерусалим Ковчег Завета и тем самым сделать Сион Святым Градом. Перенос Ковчега в Град Давидов был отмечен пышным народным празднеством. Сам царь, облаченный в белые льняные одежды, шел впереди торжественной процессии, танцуя и играя на арфе.

Давид установил Ковчег в Скинии Завета — походном шатре. Но в глубине души он уже замыслил строительство особого Дома Господня, где будет храниться Его Слово, — Храма на горе Мориа, где некогда праотец Авраам пережил чудесное спасение своего сына. Отныне в повествование входит мудрый пророк Натан, с которым царь поделился своим замыслом. Вначале Натан не одобрил идею Давида (вероятно, строительство Храма казалось ему данью язычеству), но затем благословил его и передал повеление Господа: Ему угодны все дела Давида, но Дом Божий удастся построить только сыну Давида. От имени Господа Натан произнес важное пророчество, выражавшее обетование Давиду: “И будет непоколебим дом твой и царство твое на веки пред лицом Моим, и престол твой устоит во веки” (2-я Царств, 7:16, — СП). Это было обновление завета, заключенного некогда с праотцем Авраамом, и вместе с тем заключение нового, Сионского Завета с Давидом: именно с его до мом (родом) связано особенное предназначение. Впоследствии на знаменитое пророчество Натана станут опираться великие пророки, утверждая, что именно из рода Давидова произойдет царь-избавитель, машиях (в греческой огласовке — мессия), что означает “помазанник” Так рождается великая мессианская идея, связанная с чаяниями лучшего, справедливого мира для всего человечества.

В книгах Исаии и Иеремии будут выражены надежды на предстоящее восстановление “царства Давидова” Ожидание пришествия Машияха — потомка Давида — ведущий мотив

еврейского мессианизма, и этой идеей продолжает жить еврейское религиозное сознание. В еврейском мессианизме Мессия — земной царь, на котором почиет Божье благословение и который установит на земле вечный мир и гармонию<sup>135</sup>. Таким образом, эта идея изначально носит не узконациональный характер, а универсальный. Так осуществится Обетование, данное Аврааму: «...и благословятся в тебе все племена земные» (Бытие, 12:3, — *СП*).

Эсхатологическая вера в Мессию как “сына Давидова” была затем воспринята христианством и стала исходным моментом его мирозозерцания. Согласно Евангелию от Матфея (1:20-21) и Евангелию от Луки (1:27-33), Иисус<sup>136</sup> — прямой потомок Давида, и только в силу такого происхождения он имеет право на “престол Давидов”. В Евангелии от Луки звучит прямой отзвук пророчества Натана: “И будет царствовать над домом Иакова вовеки, и Царству Его не будет конца” (1:33).

А пророк, который изрек великое благословение на дом Давида, очень скоро стал суровым обличителем царя, еще раз утверждая глубочайшую мысль всего ТаНаХа: превыше всего — Божий закон и справедливость, и избранничество не только не избавляет от ответственности, но, наоборот, усиливает ее.

Ключевым эпизодом для понимания этой мысли и для понимания души Давида является знаменитый эпизод с Бат-Шевой (Вирсавией). “Однажды под вечер Давид, встав с постели, прогуливался на кровле царского дома, и увидел с кровли купающуюся женщину; а та женщина была очень красива” (2-я Царств, 11:2, — *СП*). Вирсавия была женой царского гвардейца Урии, и царь, чтобы завладеть женщиной, в которую страстно влюбился, отправляет ее мужа на самый опасный участок военных действий. Когда Урия погиб (и царь знал, что он наверняка погибнет), Вирсавия четвертой женой вошла в дом Давида.

Едва пророк Натан узнал о том, что Давид “совершил злое в очах Господа”, как он отправился к царю. И вот они встретились лицом к лицу — пророк и царь. Пророк начал с притчи, смысл которой поначалу не понял Давид и принял за одно из многочисленных судебных дел, которые привык разбирать. Это притча о единственной овце, которая была почти как дитя для бедного человека и которую отнял его сосед-богач, чтобы угостить пришедших к нему гостей. Давид страшно разгневался, слушая Натана: “...жив Господь! Достоин смерти человек, сделавший это. И за овечку он должен заплатить вчетверо, за то, что он сделал это, и за то, что не имел сострадания” (2-я Царств, 12:5-6, — *СП*).

И тогда-то, когда душа Давида преисполнилась справедливого негодования и сострадания, пророк мгновенно превращается в сурового обвинителя: «...ты — тот человек. Так говорит Господь, Бог Израилев: Я помазал тебя в цари над Израилем, и Я избавил тебя от руки Саула, и дал тебе дом господина твоего на лоно твое, и дал тебе дом Израилев и Иудин, и, если этого для тебя мало, прибавил бы тебе еще больше. Зачем же ты пренебрег слово Господа, сделав злое пред очами Его?” (2-я Царств, 12:7-9, — *СП*). “Так среди варварства, насилия и жестокости, — пишет А. Мень, — звучит голос неподкупного пророка, звучит голос Бога, открывшегося Моисею, воля Которого запечатлена в Десяти Его заповедях. Здесь обнаружилась подлинная природа теократического царства. Не воля монарха, а воля Бога есть высший закон. Никакая корона, никакое “помазание” не может служить оправданием преступлению”<sup>137</sup>.

Вероятно, можно было бы заставить замолчать дерзкого пророка, но не таков Давид. Он признает свою тяжкую вину: «...согрешил я перед Господом” (2-я Царств, 12:13, — *СП*). И именно поэтому Натан обещает: «...Господь снял с тебя грех твой; ты не умрешь” (12:13, — *СП*). Но раскаяться — еще не значит снять с себя ответственность. И пророк говорит о страшных бедах, которые будут потрясать царство Давида, и все это будет справедливым возмездием: “Так говорит Господь: вот, Я воздвигну на тебя зло из дома твоего, и возьму жен твоих пред глазами твоими, и отдам ближнему твоему, и будет он спать с женами твоими пред этим солнцем. Ты сделал тайно; а Я сделаю это пред всем Израилем и пред солнцем” (2-я Царств, 12:11-12, — *СП*).

Первым знаком этого возмездия становится смерть младенца, рожденного возлюбленной Вирсавией, — смерть, которая тяжким грузом вины ложится на душу царя. И далее его царство будут потрясать восстания и мятежи. Особенно страшным ударом было для Давида отпадение от его сына — красавца Авшалома (Авессалома). В сцене гибели Авессалома, смерти которого он не хотел, Давид предстает не как гордый царь, который вправе радоваться, что его трон устоял, но как страдающий отец, оплакивающий свое безутешное горе: “И смутился царь, и пошел в горницу над воротами, и плакал, и, когда шел, говорил так: сын мой Авессалом! Сын мой, сын мой Авессалом! О, кто дал бы мне умереть вместо тебя, Авессалом, сын мой, сын мой!” (2-я Царств, 18:33, — *СП*). В этих горьких сетованиях подлинная душа Давида, знавшая разные состояния, но неизменно сострадательная и великодушная. Быть может, именно поэтому ему суждено было стать основателем великой поэзии псалмов: “Ибо я хранил пути Господа и не был нечестивым пред Богом моим... Бог! — непорочен путь Его, чисто слово Господа, Щит Он для всех, надеющихся на Него” (2-я Царств, 22:22, 31, — *СП*).

Когда Давид состарился настолько, что уже не мог самостоятельно управлять, он провозгласил своим соправителем именно сына от Вирсавии Иедию, который принял затем тронное имя Шломо (Соломон) “мирный” “миротворец” Перед смертью Давид дает сыну наказ: “Вот, я отхожу в путь всей земли, ты же будь тверд и будь мужествен. И храни завет Господа, Бога твоего, ходя путями Его и соблюдая уставы Его и заповеди Его, и определения Его, и постановления Его, как написано в законе Моисеевом...” (3-я Царств, 2:2-3, — *СП*). В эти последние дни за престарелым Давидом ухаживает и согревает его прекрасная девушка из Шулама (Сунама) — Авишаг (Ависага). Оставшаяся девственно чистой, она станет затем невестой царя Соломона, а народное сознание отождествит ее с прекрасной шуламитянкой — героиней Песни Песней.

Сорок лет длилось царствование Соломона, и оно действительно было мирным и благодатным. Человек утонченный и интеллектуальный, выросший в роскоши и не знавший многих бед, которые обрушивались на отца, ценитель всего прекрасного и изящного, любитель мудрости, безудержно любознательный, интересовавшийся соседними культурами. Соломон придал подлинный блеск Израильскому царству. При нем расцветают искусства и литература, рождается утонченная поэзия — отчасти под влиянием египетской любовной лирики Нового царства (ведь не случайно Соломон был женат на дочери египетского фараона).

Именно Соломон, как и было сказано в пророчестве Натана, осуществляет дело, задуманное его отцом, — строительство Иерусалимского Храма. Храм был построен финикийскими мастерами — лучшими зодчими того времени — и внешне ничем не отличался от языческих храмов. Главное, разительное отличие заключалось в том, что в Храме не было никаких идолов, никакого изображения Божества. Особое помещение Храма — Святая Святых — было предназначено для хранения Слова Господня. Ковчег Завета был торжественно перенесен в Храм, и блистающее облако (одна из распространенных в ТаНаХе теофаний) наполнило его пространство. Так была явлена Слава Господня. Это было новым подтверждением Завета и Обетования, данного Давиду и всему народу.

В молитве, обращенной к Господу в ответ на Его слова — просить, что угодно, — Соломон просит только мудрости, только умения справедливо судить народ: “Даруй же рабу Твоему сердце разумное, чтобы судить народ Твой и различать, что добро и что зло; ибо кто может управлять этим многочисленным народом Твоим?” (3-я Царств, 3:9, — *СП*). Но именно потому, что Соломон просил только мудрости, как будут толковать мудрецы Талмуда, Господь дал ему и все остальное, чего может пожелать человек.

Мудрость Соломона проявляется при первом же его суде, когда он верно рассудил двух женщин, спорящих из-за младенца. Истинная мать, мудро решил царь, — та, которая способна пожертвовать ради ребенка всем, даже материнскими чувствами. Это дело принесло Соломону большую славу, и все приходили на честный и справедливый суд Соломонов (выражения

“Соломонов суд” и “Соломоново решение” стали крылатыми). Молва о мудрости и несметных сокровищах Израильского царя, согласно тексту, далеко перешагнула пределы его царства, и многие цари и мудрецы земли (в том числе и знаменитая красавица — царица Савская) приходили к Соломону с дарами, чтобы внимать его мудрости. Соломон изрек три тысячи притчей и тысячу пять песней, в которых описал свойства всех растений, зверей и птиц (3-я Царств, 4:32-33). В более поздней книге, не вошедшей в канон, — “Премудрость Соломона” — будет сказано, что “художница всего — Премудрость” позволила Соломону познать устройство мира, “начало, конец и средину времен... все сокровенное и явное” (Прем. Сол., 7:18; 21, — *СП*).

Имя Соломона навсегда стало — и в иудейской, и в христианской традиции — символом, олицетворением мудрости. Вот почему с его именем в каноне связываются самые, быть может, философски-глубокие книги — Притчи, Экклесиаст, Песнь Песней, а за пределами протоканона — девтероканоническая книга “Премудрость Соломона” и апокрифические “Завет Соломона” и “Псалмы Соломона”.

Образ Соломона получает дальнейшее развитие в Агаде, и многие агадические сказания прямо повлияли на сюжеты средневековых христианских произведений (в том числе и древнерусских). По Агаде, на суд Соломона являлись звери, птицы и рыбы, он переносился по воздуху и путешествовал во времени, владел чудесным перстнем, которым укрощал злых демонов (отсюда — “Соломонова печать”) и чудесной чашей, на которой гадал (“чаша Соломона”). Агада расцветивает образ, нарисованный в ТаНаХе, всеми красками народной фантазии, включая волшебнo-сказочные мотивы.

Но именно он, мудрейший из мудрых, согласно логике ТаНаХа, несет высочайшую ответственность за те беды, которые ожидают его царство. Ведь сказано было Соломону: “Если же вы и сыновья ваши отступите от Меня, и не будете соблюдать заповедей Моих, которые Я дал вам, и пойдете, и станете служить иным богам и поклоняться им, то Я истреблю Израиля с лица земли, которую Я дал ему, и храм, который Я освятил имени Моему, отвергну от лица Моего, и будет Израиль притчею и посмешищем у всех народов” (3-я Царств, 9:6-7, — *СП*). И как ни старался Соломон хранить Завет, но язычество изнутри поднимает голову в его царстве: он разрешает поклоняться идолам своим многочисленным чужеземным женам в его же собственном дворце, да и сам в старости начинает склоняться к “иным богам”. Поэтому неизбежен гнев Господень: “...Я отторгну от тебя царство и отдам его рабу твоему” (3-я Царств, 11:11, — *СП*). Но милостиво сердце Господа и непреложны его обещания, данные Давиду, поэтому будет оставлено сыну Соломона хотя бы одно колено — ради Давида и ради Иерусалима.

Итак, вся история предстает в Книгах Самуила и в Книгах Царей как следствие и отражение степени морального совершенства человека и народа в целом. В монотонных перечислениях хроники и блестящих лаконичных притчах, лишь одним скупым штрихом передающих сложнейшие движения человеческой души, ТаНаХ вновь и вновь утверждает ответственность каждого перед историей, в особенности же — облеченных властью.

### **КОЛЛИЗИЯ “ПРОРОК И ЦАРЬ” В КНИГАХ ЦАРЕЙ (3-й и 4-й ЦАРСТВ)**

После смерти Соломона его царство распадается на две части: большая, из десяти колен, отходит к рабу Иароваму (Иеровоаму), храброму и властному, который осмелился поднять восстание против царя еще при жизни Соломона; меньшая же часть — колена Иехуды и Биньямина — остаются у сына Соломона Рехавама (Ровоама). Иаровам выступает как орудие Божьего гнева: задолго до раздела царства пророк Ахия из Шило предсказывает ему будущее, раздирая на себе одежду на двенадцать частей и отдавая десять Иароваму.

Отныне повествование представляет собой параллельную хронику двух царств, и по-прежнему единственным критерием оценки для летописца сильных мира сего остается их

верность Богу и Его заповедям. Крайне нечестивым было царствование Иаровама, при котором буйным цветом расцвело язычество. Но не более радостную картину представляло и царствование Рехавама в Иудее. Под влиянием царя развратился весь народ: “И устроили они у себя высоты, и статуи, и капища на всяком высоком холме и под всяким тенистым деревом. И блудники были также в этой земле, и делали все мерзости тех народов, которых Господь прогнал от сынов Израилевых” (3-я Царств, 14:23-24, — *СП*). И — закономерное следствие: “И было, на пятый год царствования Рехавама Шишак<sup>138</sup>, царь египетский, поднялся против Ерушалаима” (1-я Царей, 14:25). Следует вереница смут, заговоров, братоубийственных войн между Северным и Южным царствами, растет пропасть между богатыми и нищими, беззаконие правит закон... И редкие проблески (преимущественно в Иудее) царствования царей, стремящихся к праведности.

В этой ситуации резко возрастала роль пророков, которые, не страшась смерти, могут высказать в лицо царям беспощадные истины. Именно поэтому коллизия “пророк и царь”, наметившаяся уже в Книгах Самуила (Самуил — Саул, Натан — Давид), становится определяющей в Книгах Царей. Но если прежде цари, являвшие лучшие образцы монархов и в то же время далекие от идеала, нуждались в пророках и прислушивались к ним (особенно ярко это проявляется во взаимоотношениях Давида и Натана), то теперь пророк чаще всего находится в резкой оппозиции к царю, к власти в целом и подвергается гонениям. Отчетливее всего эта оппозиция выявляется в духовном противоборстве пророка Элияху (Илии) и царя Ахава вместе с его супругой Изэвель (Иесавелью).

Ахав (869-850) был женат на дочери финикийского (сидонского) царя Этбаала I и всячески укреплял свои связи с Финикией. “И делал Ахав, сын Омри, злое в очах Господа более всех, кто был до него. Мало было ему следовать грехам Иаровама, сына Невата: он взял себе в жены Изэвель, дочь Этбаала, царя Цидона, и стал служить Баалу и поклоняться ему. И поставил он жертвенник Баалу в капище Баала, которое построил в Шомроне” (1-я Царей, 16:30-32).

Жена Ахава Изэвель (Иесавель) пользовалась неограниченным влиянием на своего мужа. Ее отец Этбаал был в прошлом жрецом тирского Баала — Мелькарта, и культ этого бога усиленно насаждала царица. Иесавель держала при себе несколько сотен прорицателей Баала. Текст 1-й Книги Царей сообщает, что она гнала и истребляла пророков Господних, а богобоязненный царедворец Овадия укрывал их в пещерах (около ста человек) и питал хлебом и водою (18:4).

С этого момента в повествование вступает один из самых ярких и загадочных героев ТаНаХа — Элияху Тишбиянин (Илия Фесвитянин) из города Гилад. Само его удивительное имя отражает предназначение пророка: оно означает “Мой Бог — Господь”. Он призван был бросить вызов язычеству, вернуть народ в лоно Единобожия. Он произвел на народ впечатление, сравнимое, быть может, только с тем, какое оставил в памяти народной великий пророк Моше. Как и Моисей, он был из породы тех людей, о которых редко пишут точные жизнеописания, но слагают легенды. Поэтому и через сотни лет он продолжает странствовать по миру: иудеи верят, что именно пророк Элияху придет возвестить о приходе Мессии и во время праздника Пасхи оставляют дверь приоткрытой и ставят на стол специальный бокал Элияху; в христианском мире люди отмечают день Ильи-пророка и слышат в грохотании грома звук огненной колесницы, вознесшей Элияху на небо (один из немногих в ТаНаХе, он был избавлен от общей участи смертных — отправляться в Шеол).

Элияху осмелился выступить один против царствующей четы тогда, когда Изэвель расправилась с истинными пророками. Он является к Ахаву и возвещает ему о страшной засухе, которая постигнет страну в наказание за грехи: “Жив Господь, Бог Израилев, пред Которым я стою! Не будет в эти годы ни росы, ни дождя, разве лишь по слову моему” (1-я Царей, 17:1). И действительно, начинается засуха, а за ней — неотвратимый голод.

Элияху тем временем по указанию Господа живет в пустыне у реки Керит (Хораф): “И

было к нему слово Господне: встань и иди, и обратись к востоку, и скройся у потока Керит, что против Иордана” (1-я Царей, 17:3). Вороны утром и вечером приносят ему пищу. Когда же поток высыхает, Элияху отправляется в Финикию, в Царефат (Сарепту) и живет там у бедной вдовы. Пребывание пророка в нищем доме финикиянки становится благословением для бедной женщины: не иссякает горсть муки в кадке и капля масла в кувшине; когда же заболел и умер сын вдовы, пророк с Божьей помощью возвращает мальчика к жизни.

По прошествии долгого времени, когда от страшного голода истощаются силы народа (голод так силен, что добрался и до царского дворца: нечем кормить лошадей в царской конюшне), Господь отправляет Элияху в Шомрон. Когда они встретились лицом к лицу пророк и царь, — Ахав грозно спросил у Элияху: “Ты ли это, наводящий беду на Израиля?” Но пророк бесстрашно ответил: “Не я навел беду на Израиля, а ты и дом отца твоего тем, что вы оставили Заповеди Господни и идете вслед Баалам” (1-я Царей, 18:17-18). Пророк смело бросает вызов, предлагая устроить состязание на жертвенниках между ним и прорицателями Баала, чтобы доказать, чей Бог истинный.

Состязание было устроено на горе Кармел (Кармил)<sup>139</sup>. Толпы народа собрались на склонах горы, и Элияху обратился к ним: “Долго ли будете хромать на оба колена? Если Господь есть Бог, то следуйте Ему, а если Баал, то следуйте ему” (1-я Царей, 18:21). Народ в смущении молчит, понимая справедливость упреков пророка в двоедушии. На горе воздвигнуты два жертвенника — Богу Израиля и Баалу. На чей жертвенник снизойдет огонь, тот и будет победителем: “Тот Бог, Который ответит огнем, Он и есть Бог” (1-я Царей, 18:24). Элияху ожидает явления Бога в огне, ибо огонь — одна из самых распространенных теофаний в ТаНаХе (в огне Он явился Моисею, в огне снизошел пред народом на Синай).

И вот наступил решающий час. Эта сцена написана в ТаНаХе смелыми и величественными красками. С одной стороны — четыреста пятьдесят прорицателей Баала и четыреста — Ашеры (Астарты), а с другой — один пророк Элияху. Напряженно молчит толпа, ожидающая чуда, не знающая, чему верить. Начали радения прорицатели Баала, кружась вокруг жертвенника в пляске, становящейся все более неистовой. До полудня они напрасно призывали Баала, и Элияху стал посмеиваться над ними: “Кричите громче, ибо он бог. Может, он занят беседой, или в отлучке, или в пути, а может, он спит, так проснется” (1-я Царей, 18:27). В исступлении прорицатели Баала стали истязать себя, колоть копьями и мечами и кружиться в неистовой пляске. Но все было тщетно: “они бесновались до поры вечернего жертвоприношения, но не было ни голоса, ни ответа, ни слуху” (1-я Царей, 18:29).

И тогда наступила очередь Элияху. Он обильно полил жертвенник водой, так что она наполнила широкий ров, его окружавший. Он понимал, что все зависит от этого момента, и все силы своей души вложил в молитву: “Господи, Боже Авраамов, Исааков и Израилев! Да познают в сей день, что Ты один Бог в Израиле, и что я раб Твой и сделал все по слову Твоему. Услышь меня, Господи, услышь меня! Да познает народ сей, что Ты, Господи, Бог, и Ты обратишь сердце их к тебе” (3-я Царств, 18:36-37, — СП). И в следующее мгновение огонь ниспал на жертвенник, и обуглилась жертва, и испарилась вода, наполнявшая ров. “Увидев это, весь народ пал на лице свое и сказал: Господь есть Бог, Господь есть Бог!” (18:39, — СП).

Потрясенному Ахаву Элияху сказал: “Иди, ешь и пей, ибо слышен шум дождя” (18:41). И вскоре небо заволочло тучами, и пошел обильный дождь. Между тем разгневанный народ схватил прорицателей Бааловых и перебил их у потока Кишон. В расправе принимал участие и пророк. Это еще раз подтверждает, что мир, в котором жил Элияху, был еще достаточно архаичен и жесток. Но именно Элияху открывает какие-то новые, неведомые стороны в Богопознании, и это показано буквально в следующей главе.

Извель, разъяренная гибелью своих прорицателей, поклялась всеми богами расправиться с Элияху. Пророк бежит в пустыню, и душой его овладевает отчаяние и сознание бесплодности всех дел: ...и просил смерти себе, и сказал: довольно уже, Господи; возьми душу

мою, ибо я не лучше отцов моих” (3-я Царств, 19:4). Но Ангел Господень укрепляет душу Элияху, и он продолжает свой трудный путь через пустыню. Он шел, чтобы увидеть священные вершины Синая и Хорива, и через сорок дней достиг своей цели. Здесь, в пещере у подножья Хорива, душа его страстно тоскует о Боге и чувствует Его приближение: “Весьма возревновал я о Господе, Боге Цваоте, потому что оставили завет Твой сыны Израилевы, жертвенники Твои разрушили и пророков Твоих убили мечом. И остался я один, но и моей души искали они, чтобы отнять ее” (3-я Царств, 19:10). Еще острее ощущая приближение Бога, пророк выходит из пещеры и закрывает лицо плащом, ведь он знает о страшном, почти непереносимом Божественном огне. Он ждет. Сильный ветер проносится над ним. Но — “не в ветре Господь” Затем землетрясение заставляет содрогнуться горы. Но — “не в землетрясении Господь” Наконец, является огонь. Но — “не в огне Господь”. Напряжение достигает предела. “И после огня — веяние тихого ветра” (19:11-12). В некоторых переводах этого поразительно тонкого и сложного фрагмента — “голос тонкой тишины” (*перевод Д. Йосифона*). Так или иначе — после ожидания чего-то грозного Бог кротким и тихим прикосновением дает знать о Себе человеку. “...Пророк недаром ждал. //И в тихом веянье, и в кротком дуновенье // Он Бога угадал” (Вл. Соловьев).

Пророк Элияху навсегда вошел в народное сознание как поборник справедливости, обличитель неправедных. Он предсказал страшную смерть Ахаву и Иззвели, оклеветавшим и убившим Навота (Навуфея) в Изрееле, чтобы завладеть приглянувшимся им виноградником, и это пророчество не замедлило исполниться. Через Элияху был призван к пророческому служению Элиша (Елисей), ставший свидетелем последних дней пророка. Элияху пробудил народное сознание, проторил дорогу “письменным” пророкам.

## **ПРОРОЧЕСКИЕ КНИГИ**

### **ЭТИЧЕСКАЯ КОНЦЕПЦИЯ ПРОРОКОВ И СПЕЦИФИКА ЖАНРА ПРОРОЧЕСКОЙ КНИГИ**

Значительную часть второго раздела ТаНаХа — Невиим (Пророки) — составляют пятнадцать пророческих книг — книг, написанных от имени пророков (они получили наименование “письменных” пророков, так как первыми записали свои пророческие речи). Пророческая книга — один из самых оригинальных жанров древнееврейской литературы, не имеющий аналогов в соседних культурах. Появление же этого жанра необъяснимо вне контекста развития религиозной мысли, вне пророческого движения — уникальнейшего явления, стоявшего в центре духовной жизни евреев в VIII-VI вв. до н. э. Это было время кризиса, распада Израильского царства, обострения междоусобиц и социальных противоречий, время гибели Северного Израильского царства, а затем и Иудеи под напором ассирийцев и вавилонян. Это было время упадка духа и отчаянного сопротивления этому упадку, время трагических потрясений и испытаний веры. Это время и вызвало к жизни пророков, противостоящих духовной анемии и распаду, вновь и вновь напоминающих об этической сути Завета с Единым Богом. Это они, пророки, ужасаясь бездне морального падения, внедряли в народное сознание страшное чувство вины перед Богом, заставляли рассматривать все внешние напасти как закономерное следствие внутренней ущербности и недостаточности веры и тем самым помогали выстоять, выйти обновленными из жестоких испытаний истории.

Обычно слово “пророк” понимается как “предсказатель будущего”, “прорицатель”. Но умение предвидеть будущее, дар предзнания лишь один из аспектов пророческого дара, и далеко не самый главный. В свое время П. Я. Чаадаев писал: “Те много ошибаются, кто пророчества Св. Писания почитают простыми предсказаниями, предвещанием будущего, и ничем больше. В них заключается учение; учение, относящееся ко всем временам”. В культурах разных народов известны окутанные мистической тайной прорицатели, оракулы, ведуны,



шаманы, волхвы, в умоисступлении, в состоянии экстаза изрекающие священный бред, нуждающийся в расшифровке. Но пророк в еврейском и — шире — библейском понимании — особая фигура: он тот, кто стоит лицом к лицу с Единым Богом, кто способен слышать Его голос, кто, отказавшись полностью от всех личных амбиций, но оставаясь личностью, несет людям Божественное слово, Божественную волю. Не случайно само слово “нави”, традиционно переводимое как “пророк”, означает “призванный” — призванный самим Господом возглашать Его волю.

И прежде, в языческих культурах, человек искал благоволения богов, вопрошал оракулов, пытался умиловить божество жертвами — в первую очередь, для своего блага. В любом случае попытка контакта с божеством исходила от человека. В ТаНаХе — и в этом проявляется одна из существеннейших черт древнееврейского мирозерцания — начало Диалога всегда принадлежит Богу, который кровно заинтересован в человеке. Именно Он вновь и вновь обращается к людям, посылает к ним пророков.

Итак, пророк — посредник в общении между Богом и избранным Им народом, между Богом и всем человечеством. И хотя в Израиле и Иудее также были известны прорицатели, впадающие в состояние экстаза, кружащиеся в исступленной пляске (в тексте ТаНаХа они именуются “бней ха-невиим” — “сыны пророческие”), хотя пророки в библейском понимании слова тоже часто прибегали к юродству и странным поведением ошеломляли людей, по сути их задача — совершенно иная, нежели простое предсказание будущего. Пророк всегда стремится образумить, наставить на путь истинный. Ему крайне важно, как отзовется его слово в душах людей, хотя изначально он не должен рассчитывать на скорое понимание. Пророки пользовались огромным авторитетом, хотя никто — ни царь, ни первосвященник, ни сам народ — не мог назначить пророка. Его мог призвать только Господь. “Пророк, — пишет М. Даймонт, — выше и ясновидца, и священника. Евреи были убеждены в том, что пророк послан самим Богом, дабы указать людям путь к праведности. В еврейской истории пророк исполняет роль хранителя чистоты веры. Он, наблюдая моральную испорченность человека, приходит к выводу, что евреи, как народ, избранный Богом, должны служить примером остальному человечеству”<sup>140</sup>.

Напомним, речь идет об особой избранности, связанной не с дарованием привилегий, но с тяжелой, высокой и ответственной духовной миссией. Именно пророки первыми заговорили о равенстве всех людей перед Богом, о том, что Господь — Судия всех народов земли, а Израиль взыскан особым вниманием Бога не потому, что от природы он выше или лучше других народов, а потому, что Господь доверился ему. Поэтому и спросится с него самой высокой мерой. Пожалуй, точнее и лаконичнее всего выразил это пророк Амос: “Только вас признал Я из всех племен земли, потому и взыщу с вас за все беззакония ваши” (Амос, 3:2, — *СП*); в оригинале на месте слова “признал” стоит יָתַעַר — “узнал”, “познал”). С этим связана и высочайшая ответственность народа, о которой говорили все пророки, начиная с Моисея, — ответственность, требующая безграничной преданности Богу и предельного напряжения духовных сил. И пророки обрушивали на свой народ грозные инвективы, обвиняя его в страшных грехах, несомненно, не потому, что именно этот народ был скопищем и прибежищем всех мыслимых и немыслимых прегрешений, но потому, что хотели видеть его достойным избрания, хотели ощущать его неослабевающую нравственную волю. Они сами и были высшим воплощением этой нравственной воли.

Пророческое сознание — несомненно, новая ступень на пути Богопознания, постижения того, что было открыто в Торе, новая стадия монотеистического сознания. Однако пророки ни в коей мере не считали себя основателями новых религиозных учений. Они заявляли, что продолжают дело, начатое Моисеем. Действительно, все черты израильского профетизма<sup>141</sup> уже содержались в проповеди великого пророка, принесшего с Синая Скрижали Завета. Но чтобы высокая суть этического монотеизма Моисея стала доступна народному сознанию, чтобы она

была очищена от неизбежного в языческом окружении налета идолопоклонства и народных суеверий, понадобился некий духовный скачок, который и совершили пророки. Они вели упорную борьбу за свой народ, и эта беспримерная борьба сопоставима только с той, которую выдержал Моисей за время блуждания в пустыне.

Пророки приходят в то время на общем горизонте человеческой культуры, которое многие мыслители считают переломным, “осевым” (терминология немецкого философа К. Ясперса). Условно — это середина I тыс. до н. э., когда оформляются основные религиозно-этические и философские учения, определившие облик последующей цивилизации. Все они связаны с приходом выдающихся личностей, словно рассеивающих мрак архаической анонимности: Будды в Индии, Заратуштры в Древнем Иране, Лао-цзы и Конфуция в Китае, Пифагора, Гераклита, Сократа, Платона, Аристотеля — в Греции. Все они объединены стремлением найти первоначала мира, прикоснуться к тайне сокровенной Божественной Сущности, Высшей Реальности. Но так или иначе все эти учения содержат значительные черты языческого мирозерцания. Очень близко подходит к монотеизму религия Заратуштры, но акцентирование в ней злого начала превращает ее в дуализм, в своеобразное “двоебожие”. И только пророки наиболее полно и осознанно исповедовали монотеизм — без всякой дани язычеству или пантеизму (обожеествлению природы).

Многим мыслителям этого времени (например, греческим ионийским<sup>142</sup> философам Анаксимандру, Анаксимену, Фалесу, Анаксагору) свойственны поиски единого первоначала, общемирового закона. Не пророки воспринимали Всевышнего не как безликое Первоначало, но как живую Личность, как Бога Живого. Диалог человека с этой совершенной Личностью, стремящейся приобщить человека к Своему совершенству, и придает в глазах пророков смысл существующему миру. Именно понимание осмысленного, направленного движения мира (а не гигантского вращения по кругу) — главное, что отличает мировидение пророков от всех философских систем Древности. В их книгах впервые выражено напряженное чувство историзма. “Пророки первыми увидели несущееся вперед время, им открылась динамика становления твари. Земные события не были для них лишь пеной или скоплением случайностей, но историей в самом высоком смысле этого слова. В ней они видели исполненную мук и разрывов драму свободы, борьбу Сущего за свое творение, изживание демонического богоборчества. Конечная цель истории — полное торжество Божественного Добра”<sup>143</sup>.

Пророков существенно отличало от всех других религиозных мыслителей и философов и представление о богопознании. Для мистиков (например, в буддизме) приближение к Божеству мыслилось как выход из пределов собственного “я”, как переход в потусторонний мир. В противоположность им греческие философы говорили о возможности постижения Божества по сю сторону бытия — рациональным путем. Пророки выбирали иной — не чисто мистический и не сугубо умозрительный — путь. Они просто жили в присутствии Всевышнего, “ходили перед лицом Его”. Бог был для них непостижимой Тайной, к которой человеку суждено вечно приближаться через любовь к Нему. В этом смысл часто встречающегося в пророческих книгах выражения “даат Элохим” (“познание Бога”), в котором слово “даат” (“познание”) не имеет ничего общего со спекулятивным, рациональным знанием в греческом (европейском) понимании слова. Оно означает самую высокую степень близости, глубину проникновения — познание через Любовь.

Слово, которое пророки несли людям, осознавалось ими как вложенное в них Божье Слово. Именно поэтому пророческие книги написаны от первого лица, но это лицо — особого рода: “Я” Господа, говорящее через “я” пророка. Однако эти два “я” не сливаются, а остаются самими собой. Хотя пророки понимали, что Дух, властно вторгающийся в их жизнь и требующий идти к людям и говорить во что бы то ни стало, многократно превышает пределы их собственного “я”, их миропонимания, они никогда не утрачивали ощущения собственного “я”, никогда не становились лишь пассивными инструментами в руках Господа. Пророк оставался

обычным человеком и по-человечески мог страшиться предстоящего пути, мог сомневаться и даже сопротивляться Божественному зову, как сопротивлялся ему еще Моисей. В конце концов, и для Господа крайне важным было то, что пророк добровольно откликнулся на Его призыв “встань и иди”. Никогда, даже в момент наивысшего мистического озарения, в момент Откровения, пророк не утрачивал самосознания, и только таким образом он мог стать соучастником замыслов Бога. И полученному Откровению пророк придавал те формы, которые репродуцировала, откликаясь на зов Бога, его собственная великая душа.

“И было ко мне слово Господа”, — так начинаются многие пророческие книги. Значит ли это, что пророк слышал вполне материальные звуки, которые он записывал под диктовку? «Против такого предположения, — пишет А. Мень, — достаточно свидетельствует индивидуальный стиль библейских авторов. Голос Божий был внутренним голосом, звучавшим в той глубине духа, где, по словам Мейстера Экхарта, человек обретает Бога; и лишь после этого Откровение силами души и разума претворялось в “слово Господне”, которое пророки несли людям»<sup>144</sup>.

Пророки всегда оставались личностями со своим неповторимым индивидуальным обликом, и этот облик навсегда отпечатался в их книгах. Быть может, впервые в мировой литературе человек говорил о себе и о своем пути в мире с такой достоверностью и откровенностью. Несомненно, пророки — первые творческие индивидуальности в древнееврейской литературе (знаменательно, что примерно в это же время в Греции рождаются Гомер и Гесиод, первые лирические поэты — Архилох, Тиртей, Алкман, Алкей, Сапфо и другие, в авторстве которых невозможно сомневаться). “Амос, пастух из Текоа, и его греческий современник Гесиод, пастух из Аскры, — это конкретные имена живых людей, уже вычленившихся<sup>145</sup> из безличного предания”, — пишет С. С. Аверинцев.

Даже самая радикальная библейская критика не сомневается, что пророческие книги написаны теми лицами, которым они приписываются, настолько эти конкретные человеческие лица проступают сквозь страницы их книг, настолько приведенные в них факты, упоминаемые события подтверждаются внешними, внебиблейскими источниками. Это касается книг пророков Амоса, Хошеа (Осии), Михи (Михея), Нахума (Наума), Хаввакука (Аввакума), Цефании (Софонии), Хаггая (Аггея), Малахи (Малахии), Иермiahу (Иеремии), Йехэзкэля (Иезекииля), первой части Книги пророка Иешаяху (Исаии). Неизвестному автору принадлежит вторая часть Книги пророка Исаии, трем авторам приписывают Книгу пророка Зхарии (Захарии), ничего не известно о пророках Овадии (Авдии) и Иоэле (Йоиле). Книга пророка Ионы, хотя она и входит в раздел “Пророки”, не имеет отношения к жанру пророческой книги<sup>146</sup>.

Пророки, несмотря на то что среди них были выходцы из самых разных слоев общества (царедворцы, священники, пастухи, писцы), отличались необычайной многогранностью познаний и талантов, широтой культурного горизонта. Они всегда находились в самой гуще событий, и поэтому их книги не могут быть поняты вне культурного и исторического контекста той эпохи. Сознывая себя посланцами Господа, пророки не могли оставаться безмятежными и равнодушными, не могли молчать, даже когда молчание было залогом их собственного спасения.

Главное, что объединяет всех пророков, что составляет сердцевину их учения, — примат этики над культом, бессмысленность и ненужность культа, если он не покоится на подлинном нравственном чувстве, на любви к Богу и к ближнему. Пророки учили, что обряды и предписания не столь уж важны для Бога. Гораздо важнее нравственность, милосердие, сострадание. Бесполезно пытаться обрести милость Бога ценой жертв и обрядов: так можно “откупиться” от языческих богов, служение же Единому Богу требует внутренней цельности, чистоты, собранности воли, устремленности ее на добрые дела. Вот почему великий пророк Исаия открывает свою книгу грозными и укоряющими словами Господа:

*Не носите большие даров тщетных;  
курение отвратительно для Меня...  
И когда вы простираете руки ваши,  
Я закрываю от вас очи Мои;  
и когда вы умножаете моления ваши,  
Я не слышу: ваши руки полны крови.  
Омойтесь, очиститесь;  
Удалите злые деяния ваши от очей Моих;  
перестаньте делать зло;  
Научитесь делать добро;  
ищите правды; спасайте угнетенного,  
защищайте сироту; вступайтесь за вдову.*

(Исаия, 1.13, 15-17, — СП)

С особенным негодованием пророки обрушивались на сильных мира сего, на богатых и власть имущих, усматривая в их действиях причину грядущих народных бедствий, причину Божьего гнева:

*...Вы, что суд превращаете в яд  
и правду повергаете во прах!..  
За то, что вы гнетете бедняка  
и поборы хлебом берете с него,  
вы постройте каменные дома,  
но вам не придется в них жить...*

(Амос, 5:7; 11, — Перевод С. С. Аверинцева)

Пожалуй, впервые на горизонте древних культур так остро и прямо был поставлен вопрос о социальной несправедливости, о необходимости ее искоренения. И судьба народа, по мысли пророков, определяется исключительно его моральными достоинствами и способностью достичь социальной справедливости. Пророки бесстрашно изрекали беспощадные истины земным властителям и всегда были готовы к жертве во имя справедливости (так, не случайно в более позднее время возникли легенды, зафиксированные внебиблейскими источниками, о том, что Амос и Иезекииль были убиты теми, кого они обличали, а Исаия был распилен деревянной пилой по приказу несправедливого царя Манассии). Пророки действительно часто подвергались гонениям, но при этом обладали не вызывающим сомнения авторитетом, и даже цари, не ладившие с пророками, вынуждены были прислушиваться к ним и в трудную минуту обращаться за советом.

Рука об руку с грозными пророчествами о неотвратимости Божьего наказания, которое обрушится на народ, допустивший в сердце идолов, а в жизнь — несправедливость, идут нежные пророчества утешения: спасение придет через осознание собственной вины и покаяние, страдание станет искуплением. Пророки призывали всегда искать вину внутри себя. Народные бедствия объяснялись ими как следствие внутренней вины (а, как известно, там, где выше ощущение вины, выше и праведность), как следствие нарушения Завета, и тем сильнее была надежда на его восстановление и обретение милости Господа.

Для пророческих книг крайне важна мессианская идея. Размышляя о судьбе своего народа и судьбах всего человечества, пророки видели конечный смысл истории в установлении всеобщего мира и гармонии, в приходе всех народов к Единому Богу. Осуществится это в эпоху, когда придет Машиях (Мессия), чтобы совершить Высший Суд и установить вечную

справедливость. При этом пророки опирались на пророчество Натана, данное Давиду, но именно у “письменных” пророков (и в первую очередь у Исаии и Иеремии) мессианская идея преодолевает национальные рамки и приобретает вселенский, универсальный характер. Несмотря на трагичность и даже мрачность тона, пророческие книги остаются одними из самых оптимистических в мировой литературе: пророки предлагали оптимистическую концепцию истории; наблюдая падение человека, они верили в возможность его восхождения из бездны; яснее ясного видя зло, они верили в его преодоление.

Неся слово Божье народу, пророки неистово и щедро использовали весь арсенал доступных им поэтических средств, чтобы выразить невыразимое — чудо Божественного Откровения. Они были прирожденными поэтами. В их книгах доминирует ритм — главный структурообразующий элемент стиха. Это все тот же тонический ритм, пронизывающий всю древнееврейскую поэзию, подкрепленный образными и синтаксическими параллелизмами.

Пророческие книги поражают разнообразием регистров — от ораторских интонаций народного трибуна до проникновеннейших лирических интермеццо, от торжественных гимнов до скорбных плачей. Это связано с уникальным жанровым синкретизмом пророческой книги — своеобразной поэмы-проповеди, в которой органично сочетаются элементы лирические и эпические, повествовательные (элементы хроники, автобиографии). Очень часто пророки обращаются к притче и в виде поэтического афоризма, философской сентенции, и в виде образного уподобления целой ситуации, и в виде короткого сюжетного рассказа, содержащего иносказание. В последнем случае часто используются аллегорические образы, как в песне-притче о винограднике, посаженном возлюбленным Другом, которую пропел в Иерусалимском храме пророк Исаия:

*Был у Друга моего виноградник  
на плодородном холме.  
И окопал Он его, и очистил от камней,  
и засадил лозю отборной,  
и выстроил башню посреди него,  
и давилню для винограда высек в нем.  
И надеялся Он получить виноград,  
а тот дал плоды дикие.*

(Исаия, 5:1-2)

Слушателям, которые хорошо знали, каких трудов стоит возделывание виноградной лозы, понятны были горькие намеки пророка: виноградник, возделанный Другом, — народ, на который Господь возлагал такие надежды, а они не оправдались. И далее следовало грозное предостережение от лица Друга:

*А теперь возвещу Я вам,  
что сделаю Я с виноградником Моим:  
разрушу ограду его — и будет он на потраву,  
опрокину стену его — и будет он вытоптан.  
И сделаю его пустошью.  
не буду ни обрезать, ни окапывать его,  
и зарастет он волчками и тернием,  
и облакам повелю Я не проливать на него дождя.*

(Исаия, 5:5-6)

А затем голос Господа сменялся голосом самого пророка, дававшего краткое

истолкование притчи:

*Ибо виноградник Господа Цваота —  
это дом Израилев,  
и мужи Иудеи —  
насаждения радости Его;  
И ждал Он правосудия, и вот — насилие,  
и ждал Он праведности, и вот — вопль.*

(Исаия, 5:7)

Подобного рода аллегорические притчи будут затем использоваться в евангельских текстах: продолжая традицию пророков, притчами будет говорить с народом Иисус, вслед за Исаией используя символику виноградной лозы: “Я есмь истинная виноградная Лоза, а отец Мой — Виноградарь...” (Ев. от Иоанна, 15:1, — *СП*).

Пророческие речи записывались на пергаментных и папирусных свитках, которые хранились в Храме, а копии с них имели широкое хождение в народе. В после пленную эпоху были отобраны и отредактированы пятнадцать наиболее значительных пророческих книг, которые и вошли в канон Священного Писания (копии, найденные среди Кумранских свитков, подтверждают, что тексты пророческих книг сложились в своем целостном виде и широко переписывались в Иудее в III-II вв. до н. э.). Традиционно они делятся на книги трех великих пророков — Исаии, Иеремии, Иезекииля (они выделены в силу их объема, весомости и значимости в духовной жизни народа) и двенадцати остальных (в оригинале — “Трей-асар” — “Двенадцать”; в христианской традиции их часто именуют “малыми” пророками: имеются в виду размеры их книг, ибо все пророки, несомненно, — великие личности). Расположены книги в каноне не совсем в том порядке, в каком возникали. Кто же первым поставил свое имя на своей книге и запечатлел в ней свой неповторимый духовный облик?

### **ПЕРВЫЕ “ПИСЬМЕННЫЕ” ПРОРОКИ — АМОС, ХОШЕА (ОСИЯ)**

Первым из “письменных” пророков был Амос — пастух из Северной Иудеи, который выступил с проповедью перед народом около 760 г. до н. э. (в его книге упоминается солнечное затмение, которое произошло в месяце сиване 763 г. до н. э. что подтверждается ассирийскими хрониками). Почти ничего не известно о подробностях жизни пророка, его учителях и учениках. И хотя он сам подчеркивал свое простонародное происхождение и говорил, что Господь взял его “от овец”, чтобы пророчествовать к Израилю, его книга свидетельствует о широте познаний и глубокой образованности пророка, риторическом мастерстве и тонком литературном вкусе. Высокохудожественный и лапидарный стиль Амоса заставил исследователей предположить существование учителей-предшественников, определенной школы, но это остается лишь предположением.

Будущий пророк родился в маленьком селении Текоа (Фекоя) в нескольких километрах от Бет-Лэхема (Вифлеема). Он пас овец на холмах пустыни, простиравшейся сразу же за его родным городком, а весной спускался в долину и нанимался работать в садах, ухаживать за сикоморами<sup>147</sup> (за несколько дней до созревания плодов их нужно было надрезать, чтобы вытекал горький сок). Он был обычным простолюдином с виду, но некая незримая работа уже совершалась в его душе. Глядя на звездное небо, Амос размышлял о мощи и мудрости Творца Вселенной (не случайно в своей книге он именует Его чаще всего “Господь Бог Цваот” — “Господь Бог Сил”):

*...Если коснется земли Господь Бог Цваот,  
растает она и восплачут все живущие на ней;*

*и поднимется вся она, как река,  
и опустится, как река Египетская.  
Он устроил в небесах чертоги Свои,  
и своды свои утвердил на земле,  
призывает Он воды морские  
и разливает их по лицу земли...*

(Амос, 9:5-6)

Проводя большую часть жизни в уединении, Амос не стал отшельником, отгородившимся от суеты повседневной жизни. Как свидетельствует его книга, он хорошо знал жизнь самых разных слоев общества (возможно, потому, что через места, где он пас стада, проходили важные караванные пути в Сирию, и пророк беседовал со странствующими купцами и ремесленниками). Он знал праздную жизнь знати, неправедность царского суда, страдания бедняков. Так подспудно он готовился к своему предназначению, как готовился к нему, не ведая о том, Моисей, пасший стада своего тестя Иофора.

Но однажды властный зов, преображающий душу человека, похожий на звук трубы и рыканье льва, позвал Амоса в путь. Примерно в 760 г. до н. э. он покидает Иудею и отправляется на север, где на границе Израильского и Иудейского царства находилось святилище Бет-Эль (Вефиль) — там некогда патриарх Иаков увидел чудесный сон и соорудил жертвенник. Это место было очень знаменитым, здесь по праздникам собирались толпы народа, приносились обильные жертвы, устраивались пиршества. В разгар празднества и появился пророк Амос, внеся смятение в толпу своими грозными пророчествами, в которых говорилось о наказании не только язычников, но Израиля и Иудеи за отступление от Завета, за забвение заповедей. С особенным презрением и негодованием говорил он о знатных и богатых, творящих беззакония и думающих, что жертвами и дарами они смогут сохранить любовь Бога. Горькая ирония звучала в словах пророка:

*Ходите в Бет-Эль — и грешите,  
в Гилгал — и умножайте грехи свои,  
и каждое утро приносите жертвы ваши,  
и хоть каждые три дня — десятины ваши;  
и возжигайте жертву благодарности из квасного,  
и кричите о добровольных приношениях ваших,  
ибо любите вы это, сыны Израилевы!*

(Амос, 4:4-5)

Эти убийственно-саркастические слова сменяются горьким плачем пророка над поверженной девой Израилевой — над народом, обреченным на страдания за свое нравственное падение:

*Слушайте слово это, в котором подниму я плач о вас,  
дом Израилев! Упала, не встает больше дева Израилева!  
повержена на земле своей,  
и некому поднять ее!*

(Амос, 5:1-2)

Пророк говорит о посетившем его страшном видении — нашествии саранчи, и о всепожирающем огне (гл. 7), и уже видит некий народ, который придет с мечом на землю Израиля как орудие Божьего гнева. Никогда еще прежде пророки не говорили столь сурово о

наказании всего народа, о его гибели и изгнании. С ужасом слушает толпа грозные слова Амоса о явившемся ему видении отвеса, которым Господь отмерил меру грехов Своего народа:

*...вот опускаю Я отвес в среду народа Моего, Израиля,  
и не буду более прощать ему,  
и опустеют жертвенники Исаака,  
и святилища Израилевы будут разрушены,  
и восстану Я с мечом на дом Иаровама.*

(Амос, 7:8-9)

Страшно обеспокоен Амация, священник в Бет-Эле. Он приказывает пророку возвращаться к себе в Иудею и шлет донесение царю Израильского царства Йароваму (Иеровоаму) II: “Амос производит возмущение против тебя среди дома Израилева; земля не может терпеть всех слов его; ибо так говорит Амос: от меча умрет Иеровоам, а Израиль непременно отведен будет пленным из земли своей” (Амос, 7:10-11, — *СИ*). Итак, Амос первым предрек гибель Северного Израильского царства, первым заговорил об угрозе изгнания и плена.

После конфликта с Амацией Амос покидает Бет-Эль и решает сделать то, что до него не делал ни один пророк: он заносит явленные ему видения и откровения в пергаментный свиток, чтобы его могли читать люди и узнавать волю Господа. Само это решение свидетельствует о новом этапе в развитии профетизма, о принципиально новом понимании сути пророчества. Как пишет С. С. Аверинцев, “предать записи можно было не темный бред умоисступленного шамана, а осмысленную весть, с которой обращается к людям их духовный вождь, в любом экстазе остающийся личностью”<sup>148</sup>.

Амос явился одним из первых обличителей социальной несправедливости, одним из самых страстных певцов Правды, ибо Высшая Правда и Бог были для него неразделимы. Проекцией этой Божественной Правды должно быть, по мысли пророка, и общественное бытие человека. Поэтому он бесстрашно клеймит тех, которые “продают правого за серебро и бедного за пару сандалий” (2:6), тех, которые развалились на ложах из слоновой кости, едят жирных баранов, пьют вино и натираются лучшими благовониями, тех, которые довольны собой, не подозревая, что близок день бедствия:

*За то пойдете во главе изгнанников,  
и прекратится пир развращенных.*

(Амос, 6:7)

Наблюдая “пир развращенных” — пир на краю гибели, пир во время чумы, — пророк с горечью говорит о том, что “разумный безмолвствует в это время, ибо злое это время” (5:13). Но сам он не может молчать. Особенно ненавистно для него показное благочестие, особенно ненавистны для него пышные празднества и процессии, которые заменили истинную веру:

*...Ненавижу, отвергаю ваши торжества,  
и при сходках ваших не обоняю жертв,  
если вознесете мне всежжение и хлебы, не приму,  
не взгляну на заклание тучных ваших тельцов.  
Удали от меня шум песен твоих.  
Я не стану слушать звон твоих струн;  
но пусть льется правосудие, как вода,  
и правда — как обильный поток!..*

(Амос, 5:21-24, — Перевод С. С. Аверинцева)



Во времена Амоса еще ничего внешне не предвещало падения Северного царства, но в глазах пророка оно обречено, потому что его благоденствие построено на неправде. Внешнее благополучие вообще не может быть показателем веры, а Бог — это Высшая Правда, а не выражение национального самосознания. Жестоко ошибаются те, кто верит в свою особенность, не связывая это с особой ответственностью. Амос одним из первых заговорил о равенстве всех народов перед лицом Бога:

*Не таковы ли вы для Меня, сыны Израилевы,  
как сыны Куша<sup>149</sup>?  
Не вывел ли Я Израиль из земли Египетской,  
а филистимлян — из Кафтора,  
а арамейцев — из Кира?*

(Амос, 9:7)

Но с народа, который заключил Завет с Богом, больше и спросится. Вот почему пророк строго судит свой народ. “С такой предельной ясностью до Амоса не говорил ни один пророк; этому не учил еще ни один мудрец мира. ЛЮДИ РАВНЫ ПЕРЕД ЛИЦОМ БОЖИИМ — вот благочестие иудейского пастуха. Стоит вспомнить, что в те времена египтяне и индийцы называли иноплеменников “сынами дьявола”, а греки считали варваров “прирожденными рабами”, чтобы осознать всю новизну и смелость его проповеди. Но что говорить о древности, когда и сейчас, через двадцать восемь веков после Амоса, ненависть, презрение и отчужденность продолжают разделять народы”<sup>150</sup>.

Амос — один из создателей библейской эсхатологии<sup>151</sup>. Он наполнил новым смыслом выражение “День Господень”, которым, вероятно, пользовались старые, профессиональные пророки (“сыны пророческие”), понимая его только как день торжества Господа и Израиля над всеми народами. У Амоса День Господень — день бедствия и Высшего Суда. Именно поэтому пророк восклицает, обращаясь к несправедливым: “Горе желающим дня Господня! Для чего вам этот день Господень? Он — тьма, а не свет...” (Амос, 5:18, — СП). Это будет день грозной встречи Бога со Своим народом: “Теперь приготовься встретить Бога своего, Израиль!” (Амос, 4:12). Но это будет и день постижения истины, ощущения страшного голода и жажды по Слову Господню:

*Вот, наступают дни, говорит Господь Бог,  
когда Я пошлю на землю голод, —  
не голод хлеба, не жажду воды,  
но жажду слышания слов Господних.*

(Амос, 8:11, — СП)

Это, быть может, самое сильное место в Книге пророка Амоса заставляет вспомнить знаменитое: “Духовной жаждою томим...” Пророк мечтал о времени, когда мир очнется и ощутит эту великую жажду. И, как затем и у последующих пророков, грозные пророчества наказания сменяются пророчествами утешения: погибнет Израильское царство, но дом Иакова не будет истреблен полностью. Господь укрепит пошатнувшийся шатер Давида, ибо с Иудеей и Иерусалимом связаны особые предназначения. Книга Амоса завершается стихами, которые были надеждой и утешением не только тем, кто столетие спустя отправился в вавилонский плен, но и всему народу на протяжении двухтысячелетнего изгнания новой эры:

*И возвращу из плена народ Мой, Израиля,  
и застроят опустевшие города и поселятся в них,  
насадят виноградники и будут пить вино из них,*

*разведут сады и станут есть плоды из них.  
И водворю их на земле их,  
и они не будут более исторгаемы из земли своей,  
которую Я дал им, говорит Господь Бог твой.*

(Амос, 9:14-15, — СП)

Духовным преемником Амоса стал его младший современник Хошеа (Осия), сын Беери, последний великий пророк Северного царства (после него они будут рождаться лишь в Иудее, да и до гибели Израильского царства на часах истории оставались считанные мгновения). Хошеа жил в Шомроне (Самарии) и проповедовал в одном из святилищ города. Как предполагают, он был священником — кохэном (его книга отразила хорошее знание богослужебной практики). Хошеа умер около 735 г. до н. э. Он не дожил до гибели Израильского царства, но еще острее предчувствовал ее, став свидетелем последних дней дома Йаровама и тяжких преступлений сменившего его царя Йеху (Ииуя), очевидцем смуты и гражданских войн.

Хошеа был человеком трагического склада, остро и эмоционально переживавшим соприкосновение со злом. Это сказалось и в стиле его книги. «При чтении пророчеств Осии невольно представляется, что он диктовал писцу, говоря быстро, лихорадочно, почти задыхаясь; книга кажется стенограммой живого слова: короткие строфы прерываются бессвязными восклицаниями, внутренний ритм сбивается, образы полны темных намеков и имеют странные очертания. В то время как непреклонный Амос целен, суров, монументален, Осия временами готов кричать от терзающей его скорби; он охвачен горем, возмущением, страстной тоской по гармонии и миру. Этот предтеча Иеремии чем-то напоминает героев Еврипида и Достоевского»<sup>152</sup>.

Хошеа прошел через личное страдание, которое и обострило его внутреннее зрение и слух, подготовило к приятию Откровения. Он полюбил женщину, которая оказалась блудницей, и тяжело страдал от ее измен (вероятно, отсюда и уподобление народа, изменившего Богу, неверной жене, — метафора, которую вслед за Хошеа будут использовать другие пророки). Связь с блудницей была осознана пророком как горькая аллегория, «ибо сильно блудодействует земля сия, отступивши от Господа» (Осия, 1:2, — СП). Не случайно и идолопоклонство, служение ханаанейским богам Хошеа называет словом «зэнут» — «блуд», «разврат».

В понимании Хошеа вера есть прежде всего любовь и верность Богу. В основе веры — не требование, не подчинение, но, как в супружеском союзе, — доверие, самоотдача, взаимная верность. Господь избрал народ по обоюдному свободному волеизъявлению, спасал и оберегал его, ждал от него ответной любви и верности, но, подобно неверным женам, Израиль побежал вслед «любовникам» — языческим богам. Пророк подчеркивает, что отношение Господа к Своему народу подобно также отношению отца к сыну:

*Когда Израиль был юн, Я любил его  
и из Египта вызвал сына Моего.  
Звал Я их, но они уходили от Меня,  
приносили они жертвы Баалам  
и возжигали курения истуканам.  
...Узами человеческими влек Я их,  
узами любви...*

(Осия, 11:1-4)

Нравственный идеал Хошеа определяет триединство: «эмет» — «правда», «хэсэд» — «милость», «милосердие», «даат Элохим» — «богопознание». Ключевым в этом триединстве для

пророка оказывается милосердие, без которого немыслима правда и невозможно приближение к Богу. И отношение Бога к человеку определяет милосердие, всепрощение, поэтому в потоке самых грозных предостережений о наказаниях Господь говорит о жалости, о Своей боли и страдании из-за измены Ему:

*А народ Мой сомневается, возвращаться ли ко Мне,  
и хотя зовут их ввысь, никто не возвышается.  
Как отдам Я тебя, Эфраим?  
Как предам Я тебя, Израэль?  
...Сердце Мое переворачивается во Мне,  
вспыхивает во Мне жалость Моя!*

(Осия, 11:7-8)

Бог страдает от неразделенной любви — эта мысль была новой и дерзкой. Именно Хошеа делает страдание отличительным качеством Бога Живого. Он страдает, потому что Он не отвлеченный концепт, но — Личность. И страдание становится основой не только наказания, но и прощения: “Не поступлю по ярости гнева Моего, не стану уничтожать Эфраима, ибо Я Бог, а не человек” (11:9). Он — Бог, а не человек, Он совершенен, а значит, Ему легче прощать.

Для народа же страдание станет очищением. От имени Бога пророк призывает свой народ к покаянию, которое дарует спасение:

*Возвратись, Израиль, к Господу, Богу твоему,  
ибо споткнулся ты о вину свою.  
Возьмите с собой слова свои,  
И вернитесь к Господу, и скажите Ему:  
“Прости все прегрешения и прими благие дела,  
а вместо тельцов — слова уст наших”.  
...Буду Я как роса для Израиля,  
расцветет он, как лилия,  
и пустит корни свои, как кедр ливанский.*

(Осия, 14: 2-3; 6-7)

Искренние слова молитвы вместо жертвенных тельцов — вот чего хочет пророк. Поэт любви и милосердия, Хошеа сумел сформулировать в кратких словах суть пророческого понимания взаимоотношений Бога и человека:

*Милосердия хочу Я, а не жертвы,  
и богопознания более всесожжений.*

(Осия, 6: 6, — Перевод А. Меня)

Много столетий спустя эти великие слова повторит Иешуа ха-Ноцри (“Милосердия хочу Я, а не жертвы...”), а размышления Хошеа о всепрощающем Боге оживут в евангельской притче о блудном сыне (Ев. от Луки, 15).

Деятельность первых “письменных” пророков — Амоса и Хошеа — подготовила появление трех великих иудейских пророков — Исаии, Иеремии, Иезекииля.

### **Мечта о мировой гармонии: Книга пророка Иешаяху (Исаии)**

Книга пророка Исаии по праву считается одним из самых совершенных поэтических творений на иврите, впечатляющим как мощью и красотой языка, так и запечатленной в нем

духовной мощью<sup>153</sup>. В его книге доведен до совершенства жанр поэмы-проповеди, синкретически объединяющий в себе и страстную политическую речь, и лирическую кантату, и философскую медитацию. Однако из 66 глав Книги пророка Исаии — самой большой по объему из пророческих книг — только первые 39 достоверно принадлежат самому Исае, остальные же дописаны позже его талантливыми последователями и учениками. Неведомого пророка и поэта, жившего в вавилонском плену и написавшего главы книги, начиная с 40-й, условно назвали Девтероисаия (Второисаия), или Исаия Вавилонский. Затем, на основе тщательного филологического и исторического анализа книги, была выдвинута гипотеза, что, начиная с 56-й, текст принадлежит еще одному автору — Тритоисае. Тем не менее это не отменяет внутренней цельности и единства книги, ее боговдохновенного смысла.

Иешаяху (само это имя означает “Да поможет Господь!”), сын Амоца, родился в Иерусалиме примерно в 765 г. до н. э. Его судьба неотделима от судьбы его родного города — города, созданного Давидом, города, в котором спрессована история, в котором пересекутся судьбы многих культур. Почти полвека Иешаяху был душой великого города, воспитателем народа, его воплощенной совестью.

Он принадлежал к аристократическому роду, и его книга отразила тонкое знание жизни двора и высших сановников. Пророк держался на равных с царями и первосвященниками, он прекрасно знал всю подноготную тех, кого обличал, — тех, “которые с раннего утра ищут сикеры и до позднего вечера разгорячают себя вином. И цитра и гусли, тимпан и свирель, и вино на пиршествах их; а на дела Господа они не взирают, и о деяниях рук Его не помышляют” (5:11-12, — *СП*)<sup>154</sup>.

Иешаяху точно называет время, когда он получил пророческое призвание, и описывает это преобразившее его душу и жизнь событие в 6-й главе своей книги. Это был 742 г. до н. э. — год смерти иудейского царя Уззии: “В год смерти царя Уззии видел я Господа, сидящего на престоле высоком и величественном...” (6:1). Видение, настигшее Иешаяху в Храме, где он молился, было таинственным и ослепительным: он увидел пред престолом Господа огненных шестикрылых серафимов<sup>155</sup>, которые возглашали святость Бога, и от этого колебались косяки Храма, а все его пространство наполнилось облаком курений. Душа Иешаяху наполнилась страхом, ибо он был обычным человеком и с детства знал, что смертельно для человека лицезрение Славы Господней: “И сказал я: горе мне! погиб я! ибо я человек с нечистыми устами, и живу среди народа также с нечистыми устами, — и глаза мои видели Царя, Господа Саваофа” (6:5, — *СП*). Но вот уже несетя к пророку шестикрылый серафим с раскаленным углем в руке, который он взял щипцами с жертвенника, и очистительным огнем касается его уст: “И коснулся уст моих, и сказал: вот, это коснулось уст твоих, и беззаконие твое удалено от тебя, и грех твой очищен. И услышал я голос Господа, говорящего: кого Мне послать? И кто пойдет для Нас? И я сказал: вот я, пошли меня” (6:7-8, — *СП*). Именно эта знаменитая сцена дала толчок творческому воображению А. С. Пушкина, создавшего своего “Пророка”.

Как понимать эту знаменитую сцену пророческого призвания? Действительно ли пророк увидел Бога, принявшего облик Сидящего на престоле? Ведь по определению увидеть Его нельзя. Несомненно, вся картина — лишь метафора внутреннего преображения, некоего внутреннего видения, недоступного обычному зрению и слуху. Думается, лучше всего это пояснил А. Мень в уже цитируемой книге: “Когда совершается внутреннее событие, подобное тому, какое произошло с сыном Амоца в храме, человек пытается найти достаточно емкие образы для того, чтобы поведать об открывшемся. При этой попытке он нуждается в чем-то более многозначном и живом, чем отвлеченные понятия. Именно тогда рождается символический язык мифа, поэмы, иконы. Он не претендует на точное отображение действительности, на роль “модели”, а служит тонким мостом от души к душе, от сознания к сознанию. В мире символов вступают в свои права дерзновенное творческое мышление, метафоры, аналогии, минующие законы формальной логики. Символ не придумывается, как

холодная аллегория, а рождается целиком в глубине человеческого существа. И подобно тому, как сновидения черпают краски из нашего повседневного опыта, так и Откровение обретает те формы, которые дает ему сам человек”<sup>156</sup>.

Самое удивительное в сцене пророческого призвания Иешаяху — то, что в момент наивысшего мистического экстаза человек ни на мгновение не теряет присутствия духа и даже дерзает предложить себя Богу в соучастники Его деяний: “Вот я, пошли меня!” Это сохранение собственного “я”, ощущение дистанции между Божеством и человеческой личностью, активность человеческой воли — главное, что отличает мировидение пророков от крайних форм мистицизма, когда человек стремится полностью раствориться в Божестве (например, индуизм, буддизм).

Итак, пророк должен (и это долженствование обусловлено его собственной волей) идти и нести людям Божье Слово. При этом он с предельной отчетливостью осознает несоответствие Божьих замыслов и духовного состояния народа, а это означает, что вряд ли можно рассчитывать на скорое понимание: “Ибо огрубело сердце народа сего, и ушами с трудом слышат, и очи свои сомкнули, да не узрят очами, и не услышат ушами, и не уразумеют сердцем, и не обратятся, чтоб Я исцелил их” (6:10, — *СП*). Иешаяху развивает и углубляет основную идею пророка Амоса о примате морали над культом. Нравственность, справедливость угоднее Богу, нежели формальное исполнение всех обрядов, нежели обильные жертвы. Отсюда и рождается горькое: “К чему Мне множество жертв ваших? ... Новомесечия ваши и праздники ваши ненавидит душа Моя; они бремя для Меня; Мне тяжело нести их” (1:13-14, — *СП*).

Иешаяху начал свою деятельность при сыне Уззии Иотаме, когда все казалось еще относительно благополучным. Но уже видно было для мыслящих людей, что клонится к упадку Северное царство. С тревогой думал пророк о том, что та же участь ожидает Иудею, если люди не обратятся к истинной вере. И он стремится разбудить их совесть, говорит о мнимости и иллюзорности благополучия, о грядущем возмездии за беззаконие:

*Горе тем, кто устанавливает несправедливые законы,  
тем, кто пишет неправедные приговоры,  
кто лишает бедных правосудия  
и похищает право у неимущих народа Моего,  
чтобы сделать вдов добычею и ограбить сирот!  
Но что будете вы делать в тот день воздаяния,  
Когда придет гибель издалека?*

(10:1-3)

Если для Амоса враг, который явится с севера, был еще гипотетическим, то Иешаяху уже совершенно конкретно называет Ашшур и рисует мощные ассирийские полки. В Ассирии пророк видит не что иное, как орудие, с помощью которого Господь осуществляет свой промысел: “О, Ашшур, жезл гнева Моего! и бич в руке его — Мое негодование!” (10:5). Вскоре исполнились пророчества Амоса и Иешаяху: Саргон II смел с лица земли Северное царство, дотла разрушил Шомрон. Предвидя печальную судьбу и Иудеи, Иешаяху предостерегает царя Хизкияху (Езекию) и его царедворцев от военных авантюр, противится созданию антиассирийской коалиции во главе с Египтом.

Однако в 701 г. до н. э., когда ассирийская армия, разгромив Египет, вторглась в Иудею и осадила Иерусалим, когда ужас и отчаяние овладели всеми, Иешаяху становится утешителем народного горя, вселяет надежду в отчаявшихся. Он шлет царю Хизкияху в ответ на его запрос ободряющее пророчество: «...так говорит Господь о царе Ассирийском: “не войдет он в этот город, и не бросит туда стрелы, и не приступит к нему со щитом, и не насыплет против него вала. По той же дороге, по которой пришел, возвратится, а в город сей не войдет, говорит

Господь. Я буду охранять город сей, чтобы спасти его ради Себя и ради Давида, раба Моего»» (37:33-35, — *СП*). Пророчество Иешаяху исполнилось: Санхерив снял осаду и действительно ушел “по той же дороге, по которой пришел”. Как предполагают историки, в лагере ассирийцев разразилась эпидемия. Библейский текст сообщает лаконично: “И вышел Ангел Господень, и поразил в стане Ассирийском сто восемьдесят пять тысяч человек. И встали поутру, и вот, все тела мертвые” (37:36, — *СП*).

В словах Иешаяху о непобедимости Иерусалима отражена вера всех израильских пророков в особое предназначение этого города и Дома Давидова: “И уцелевший в доме Иудином остаток пустит опять корень внизу и принесет плод вверх, ибо из Иерусалима произойдет остаток, и спасенное — от горы Сиона” (37:31-32, — *СП*). “Шеар” — “Остаток” — так именует пророк всех, кто сохранил верность Господу, кто будет спасен в День Господень. В отличие от Амоса, для которого День Господень был прежде всего днем бедствия и суда, Иешаяху связывает этот день с преображением мира и со спасением, с наступлением Царства Божия Малхут Элохим. Все народы придут к Единому Богу, и духовным пастырем предназначено быть Израилю:

*И будет в последние дни:  
утвердится гора дома Господня во главе гор  
и возвысится над холмами,  
и устремятся к ней все народы;  
и потекут многие народы, и скажут  
“Взойдем на гору Господню, в дом Бога Иакова,  
и научит Он нас путям Своим,  
и будем ходить по стезям Его,  
ибо из Циона выйдет Закон,  
и из Иерушалаима — слово Господне”.  
И будет он судить народы,  
и научит многие племена;  
и перекуют мечи свои на орала,  
и копья свои — на серпы;  
племя на племя не поднимет меч,  
больше не будут учиться воевать.*

(2:2-4)

Таким образом, согласно пророку, смысл и цель истории — претворение в жизнь слова Божьего и Его заповедей во всемирном масштабе. И свершится это не через силу, не через насилие, но через Слово Господне. Первым в мировой истории Иешаяху выдвигает идеал всеобщего мира между народами. Среди кровавого хаоса рождается, быть может, самая лучезарная мечта о прекрасном, совершенном мире. Приход царства добра и гармонии связывается у пророка с мессианскими чаяниями, с “отраслью от корня Ишая” — отца Давида, с тем временем, когда “земля будет наполнена знанием Господа, как воды наполняют море” (11:9):

*Тогда волк будет вместе с ягненком жить,  
и рядом с козленком ляжет барс;  
будут вместе теленок, лев и вол,  
и малое дитя их поведет.  
С медведицей корова станет пастись,  
бок о бок лягут детеныши их,*

*и лев будет есть солому, как вол;  
над норой ехидны дитя  
будет играть,  
и младенец руку прострет  
в пещеру змеи.*

(11:6-9, — Перевод С. С. Аверницева)

В сознании многих народов, начиная с шумеров, сложилась мечта о некоем “золотом веке”, гармоничном и совершенном бытии. Но если у всех у них (например, у грека Гесиода) “золотой век” отнесен к безвозвратно утраченному прошлому, то иудейскому пророку он видится в будущем — как смысл и цель истории (в этом вновь проявляется кардинальное отличие библейского мироощущения). Кроме того, этот совершенный мир видится пророку Иешаяху не просто как безоблачное существование человека, но как торжество духовности, света, добра. И само сознание великого пророка уже было прорывом к этому совершенному миру: “И будет Господь знаем в Египте, и египтяне познают Господа в тот день... И поразит Господь Египет, поразит и исцелит... В тот день будет проложен путь из Египта в Ашшур, и ассирийцы придут в Египет, и египтяне — в Ашшур, и египтяне с ассирийцами будут служить Господу. В тот день Израиль будет третьим Египту и Ашшору, благословением будут они среди земли, ибо благословил их Господь, сказав: благословен народ Мой — Египтяне, и дело рук Моих — Ашшур, и наследие Мое — Израиль” (19:21-25). Злейшие враги и олицетворение язычества — Египет и Ассирия — введены пророком под сень Божьего благословения. За семь столетий до начала новой эры он утверждал неотвратимость прихода Царства Божия, в котором все — независимо от происхождения — будут равны перед Богом.

Второисаия (Девтероисаия) — по-преимуществу пророк избавления и утешения. Глава 40-я, открывающая цикл пророчеств Второисаии, начинается знаменитыми словами, служившими утешением народу на протяжении всей его многострадальной истории: “Утешайте, утешайте народ Мой, говорит Бог ваш. Говорите к сердцу Иерушалаима и возвещайте ему, что исполнен срок его, что прощена вина его, ибо принял он от руки Господа вдвое за все грехи свои” (40:1-2 — Перевод Д. Йосифона). Второисаия был, вероятно, одним из вавилонских пленников, который стал очевидцем гибели Вавилонии под ударами Персии и с радостью воспринял указ персидского царя Кира (Корэша) о дозволении иудеям вернуться в Иерусалим. И как раньше Исаия видел в Ашшуре орудие Божьего гнева, так Второисаия видит в Кире орудие избавления. Он ликует и призывает вернуться, в пустыне торить дорогу Господу, но и предостерегает о том, как труден этот путь, каких стоит духовных усилий, как легко призывающий Глас может стать Гласом вопиющего в пустыне: “Глас призывает: в пустыне очищайте дорогу для Господа, ровняйте в Араве путь Богу нашему. Каждый дол поднимется, и каждая гора и холм понизятся, и станет крутизна равниною и горная цепь — долиной. И явится Слава Господня, и увидит всякая плоть разом, что изрекли уста Господа” (40:3-5, — Перевод Д. Йосифона).

Одно из самых художественно сильных и загадочных мест у Второисаии — текст, разбросанный в разных главах и условно именуемый “Песнь Раба Божьего” (или “Песнь Служителя Господнего”; в оригинале — “эвед”, что переводится как “служитель”), 42:1-4; 49:1-6; 50:4-9; 52:13-53:12. В этих стихах рисуется некий Избранник, Служитель Господа, который терпит унижения и гонения, сознательно приносит себя в жертву за грехи людей:

*...Он взял на себя болезни наши,  
и терпел страдания наши,  
а мы считали, что он поражен,  
и унижен, и наказан Богом.*

*И он изранен преступлениями нашими,  
сокрушен грехами нашими,  
кара за благополучие наше — на нем,  
и его ранами мы исцеляемся.  
Мы, как овцы, блуждали,  
каждый дорогой своей.  
но Господь возложил на него грехи наши.*

(53:4-6)

Как агнца, Слугу Господня вели на заклание, но придет день, когда он будет возвеличен и станет светочем народов мира:

*Мало того, что ты будешь рабом Мне  
для восстановления колен Иакова  
и для возвращения остатков Израиля,  
но сделаю тебя светом для народов,  
чтобы простерлось спасение Мое до краев земли.*

(49:6)

Огромная экзегетическая литература посвящена интерпретации этого образа. И в множественности толкований вновь открывается великое качество библейского текста: порождать разные прочтения, не исчерпываясь до конца. Одни видят здесь аллегория исторической судьбы еврейского народа, ибо о народе и его предназначении ведет речь пророк в предшествующем тексте. Другие считают, что это обобщенный образ пророка, посланника Божьего, которого не понимают и отвергают люди, который часто подвергается преследованиям. Христианская экзегеза увидела в образе Служителя Божьего прямое пророчество о жизни и смерти Иисуса Христа.

Творения Второиисаии, как и пророчества Исаии, — одна из вершин поэзии на иврите. Исполненная огромной духовной силы, она стала не только неисчерпаемым источником веры и надежды, но и неиссякающим источником вдохновения как для новой поэзии на иврите (особенно для Х. Н. Бялика<sup>157</sup>), так и для разных поэтов мира.

### **ИЕРМИЯХУ (ИЕРЕМИЯ) — ПОЭТ СКОРБИ И УТЕШЕНИЯ**

Если Иешаяху стал свидетелем гибели Северного царства и жил в предчувствии беды, которая постигнет Иудею, то другому великому пророку — Иермияху (Иеремии) — пришлось пережить разорение Иудеи Навуходоносором, оплакать гибель Иерусалима. Он навсегда вошел в сознание еврейского народа и сознание других народов мира как великий поэт скорби:

*Миновала жатва, и лето прошло,  
а нам спасения нет!  
Сокрушение дщери народа моего  
сокрушает меня;  
мрачен хожу, ужас объял меня!..  
Стала бы глава моя водой,  
и глаза мои — родником слез!  
Я оплакивал бы ночью и днем  
убитых из народа моего.*

(8:20-21, 9:1, — Перевод С. С. Аверинцева)<sup>158</sup>



Именно потому, что Иеремия стал олицетворением самой скорби, ему, согласно религиозной традиции, приписывается Книга Плача на разрушение Иерусалима<sup>159</sup>, которая читается в иудейском богослужении в день 9 Ава — день разрушения Первого и Второго Храма, день траура и поста.

А Иеремии предстояло стать не только тем, кто сострадает народу и оплакивает его беды, но и суровым обличителем народа, его противником-учителем. Ведь еще Тора определяла лжепророков как тех, кто беспрестанно льстит своему народу. Таких слишком много было во времена Иеремии. Для него же любовь к народу означала и ненависть ко всему, что делает народ недостойным перед лицом Бога. Он был, несомненно, человеком совершенно особого склада, личностью тончайшей душевной организации. Иеремия не похож на цельных, монолитных Амоса и Иешаяху. Он постоянно обуреваем сомнениями, в том числе и в себе самом, он мучается неразрешимыми вопросами. На фоне изрекаемых им от имени Господа страшных пророчеств, предсказаний о неисчислимых бедствиях, часто прорывается как бы его прежний, собственный голос, задыхающийся от боли, сострадания, тоски.

Иермияху бен Хилкияху (сын Хилкии) родился ок. 645 г. до н. э. в маленьком левитском городке Анатот в семи километрах от Иерусалима. В Анатоте из поколения в поколение уже несколько столетий жили только левиты — священники. Иермияху принадлежал к жреческой династии Эвьятара, отстраненной по каким-то причинам от служения в Храме еще царем Соломоном. Отец будущего пророка был священником, но, так как это не обеспечивало необходимого материального положения, он возделывал землю и разводил овец. С детства Иермияху изучал священные тексты Торы и писания пророков. Быть может, он стал бы священником и навсегда остался в своем тихом городке. Но ему предстоял иной путь.

В годы правления несправедливого царя Менашше, когда Иеремия был еще ребенком, в Иудее распространились языческие культы из Ассирии. Но в 20-е годы Ассирия переживает кризис, все более слабеет под натиском египтян. Воспользовавшись этим, молодой царь Иошияху (Иосия), о котором ТаНаХ говорит как о достойном преемнике Давида, восстанавливает власть над северной территорией страны и начинает религиозную реформу: были выброшены из Иерусалимского Храма все изваяния ассирийских богов, по всей стране были разрушены языческие алтари. Именно во время Иошияху была канонизирована Книга Второзакония, сыгравшая такую важную роль в сохранении самосознания народа в эпоху вавилонского пленения.

В самый разгар реформы Иошияху, в 626 г. до н. э. был призван к пророческому служению совсем еще молодой (ему было не более двадцати) Иермияху. Он услышал голос, возведавший, что ему, сыну Хилкияху, еще до рождения предназначено было стать “пророком для народов” (1:5). Как некогда пророк Моше, Иермияху страшится предстоящего пути и пытается возражать Господу: “И сказал я: о Господи, мой Боже! Видишь, я не владею словом, потому что я юн. И сказал мне Господь: не говори “я юн”, ибо ко всем, к кому Я пошлю тебя, ты пойдешь и все, что Я повелю, скажешь. Не бойся их, ибо Я с тобою, чтобы спасти тебя, сказал Господь” (1:6-7). После этого уклониться от предназначенного было уже невозможно: “И простер Господь руку Свою, и коснулся уст моих, и сказал мне Господь: вот, Я вложил слова Мои в уста твои. Смотри, Я поставил тебя в сей день над народами и царствами, чтобы искоренять и разорять, губить и разрушать, созидать и насаждать” (1:9-10, — *СП*).

Итак, пророк был призван Господом, чтобы искоренять зло, разрушать греховные деяния и помыслы, но и насаждать ростки нового сознания, созидать добро. При всем сочувствии к царю Иошияху и уважении к его реформам, Иермияху прекрасно понимал, что многие “реформировались” лишь внешне, что в народной среде живучи языческие суеверия, что предстоит очень долгая и упорная борьба за душу народа. И в этой борьбе он не должен бояться выступить против самого народа и оказаться “врагом” в его глазах: “И вот, Я поставил тебя ныне укрепленным городом и железным столбом и медною стеною на всей этой земле, против

царей Иуды, против князей его, против священников его и против народа земли сей” (1:18, — *СП*).

Пророк отправляется в Иерусалим и начинает говорить перед народом у ворот Храма. Молодого левита слушают с недоумением и все возрастающим гневом, ибо у всех на устах пророчество Натана о вечной славе Дома Давидова, а этот никому не известный пророк говорит о неминуемых страшных карах, которые постигнут Иудею. С особенным негодованием клеймит он вельмож, священников и служителей Храма за их показное благочестие, внутреннюю развращенность и равнодушие. Простой народ верит, что существование Храма и обряды, совершаемые в нем, явятся залогом спасения страны. Но спасение не в этом, а в очищении от грехов. Нужно полное покаяние: “Смой злое с сердца твоего, Иерусалим, чтобы спастись тебе: доколе будут гнездиться в тебе злочестивые мысли?” (4:14, — *СП*). А если этого не произойдет, неминуемо полное разорение страны: “...все города будут оставлены, и не будет в них ни одного жителя” (4:29). Предчувствуя эти страшные дни, он сам ужасается собственных пророчеств: “утроба моя! утроба моя! скорблю во глубине сердца моего, волнуется во мне сердце мое, не могу молчать; ибо ты слышишь, душа моя, звук трубы, тревогу брани” (4:19, — *СП*).

Выступления Иермияху вызвали крайнее раздражение, никто не хотел его слушать. Как никогда остро он ощущал свое горькое, неизбывное одиночество: “С кем говорить мне? Кого увещевать, чтобы слушали? Ведь закрыты уши их, и не могут они внимать, и слово Господне в поругании у них, и оно неприятно им” (6:10).

Бескомпромиссность Иермияху вызвала ненависть к нему даже в его родном Анатоте, куда он вернулся после первой неудачной проповеди в Иерусалиме. В сущности, ему всю жизнь предстояло жить одиноким, непонятым, лишенным близких и семьи. “Торе мне, мать моя, что ты родила меня человеком, который спорит и ссорится со всею землею!” (15:10, — *СП*). Он ощущал себя зрячим в стране слепых, и это причиняло ему страшную боль. Только один-единственный человек своей верностью возмещал всеобщее непонимание: писец Барух (Варух), тонкий и образованный человек. Он стал учеником и секретарем Иермияху, ему диктовал пророк свои речи, ему мы обязаны сохранением пророчеств.

В 609 г. до н. э., пытаясь остановить продвижение войск фараона Нехо через страну (Египет стремился восстановить контроль над сирийскими областями), в бою был смертельно ранен царь Иошияху. Для пророка эта смерть была лишь звеном в цепи надвигающихся бедствий, хотя он горько оплакал гибель царя-реформатора. Преемником Иошияху становится во всем покорный Египту царь Иехояким (Иоаким), который был полной противоположностью отцу и любил только роскошь и развлечения. Главной его заботой была перестройка дворца, а не благо народа и тем более не состояние его души и веры. При нем начались гонения на пророков, осмеливавшихся говорить царю правду. Так, был казнен пророк Урия бен Шемя, который, как и Иермияху, говорил о грядущей гибели Иерусалима. В этот тяжкий для страны момент Иермияху решает вернуться в Иерусалим, чтобы продолжить проповедь в народе.

Перед воротами Храма Иермияху вновь выступает со страстными, негодующими речами. Он доводит до логического предела основную мысль всех “письменных” пророков — о примате этического служения над культом: “...отцам вашим Я не говорил и не давал им заповеди в тот день, в который Я вывел их из земли Египетской, о всесожжении и жертве; но такую заповедь дал им: слушайтесь гласа Моего...” (7:22-23, — *СП*). Иермияху одним из первых заговорил о том, что в истинном, достойном человека и живущем по Божьим законам мире не будет надобности во внешних атрибутах веры, даже таких, как Храм и Ковчег. Никто из пророков до этого не смел “посягать” на народные святыни. Проповедь Иермияху вызвала ярость, пророк подвергся заточению и побоеванию камнями. Вместе с тем непрерывно растет его авторитет. К нему прислушиваются, его боятся, и даже царь не решается расправиться с неугодным пророком, который в очередной раз выступил с прямым обличением Иехоякима — таким резким, что оно ошеломило всех:

*...твои глаза и сердце твое обращены лишь к корысти,  
к пролитию крови невинной, к насилию и грабежу.*

*Поэтому так говорит Господь о Иехоякиме,  
сыне Иошияху, царе Иудейском:*

*не будут причитать по нем:*

*“Увы, брат мой! увы, брат мой!”*

*не будут причитать по нем:*

*“Увы, государь! увы, владыка!”*

*Погребен он будет ослиным погребением,  
поволокут его и бросят за ворота Иерусалаима.*

(22:17-19)

Иермияху чудом остался в живых: вероятно, царя отвлекли новые заботы. В 605 г. до н. э. Вавилония одерживает победу над Ассирией. На престол вступает царь Навуходоносор, в котором пророк видит новое орудие Божьей кары. Он предсказывает полное завоевание Иудеи Навуходоносором, разрушение Иерусалима и Храма, диктует эти пророчества Баруху и поручает ему прочесть рукопись в Храме. Царь пожелал услышать пророчества, но, выслушав их, выхватил свиток у Баруха и бросил его в огонь, что вызвало всеобщее замешательство.

Напрасны были увещания Иермияху о бесполезности сопротивления Вавилону: царь пошел на союз с Египтом, и в Иудее вспыхнуло восстание. Закончилось это взятием Иерусалима в 597 г. до н. э. и первой волной пленения. Пророк с горечью усмотрел в этих событиях первый этап осуществления своих пророчеств. Но вслед уводимым в плен (его самого вавилоняне оставили в городе, считая чуть ли не своим пособником), вслед бредущим в неизвестность Иермияху отправляет послание, полное мужества и суровой нежности. Нужно перенести испытание, выстоять, сохранить жизнь и веру. Поэтому — “стройте дома и живите в них, и разводите сады, и ешьте плоды их; берите жен и рождайте сыновей и дочерей” (29:5-6, — *СП*). Пророк определил срок пребывания на чужбине в 70 лет — символическое число, связанное у ближневосточных народов с представлением об историческом цикле.

Но и после взятия Иерусалима Иермияху продолжал говорить о полном разрушении города. Цидкияху (Седекия), последний царь из дома Давидова, советуется с пророком, но под давлением сановников не может принять его мнение о бесполезности дальнейшего сопротивления. На совещании делегатов стран-участников антивавилонской коалиции, собравшихся в Иерусалиме, Иермияху появляется с ярмом на шее, представляя собой наглядную метафору (как некогда в жалком рубище и с веревкой на шее явился на городскую площадь пророк Иешаяху).

Когда воины Навуходоносора вновь осадили Иерусалим, Иермияху с новой силой агитирует за прекращение сопротивления. В самый тяжкий час он с горечью заявляет, что Сам Господь сражается за вавилонян. Затем, заподозренный в попытке перебежать в лагерь осаждавших, пророк был арестован и опущен в высохший колодезь. Однако через некоторое время царь, опасаясь за жизнь Иермияху, приказал поднять его из ямы. Пророк был приведен в “дом стражи” (караульное помещение), где и оставался до падения Иерусалима. Страшнее физических страданий для Иермияху была мысль о том, что его считают предателем. Вновь с необычайной остротой он чувствовал свою непонятость, покинутость, одиночество. Его горькие сетования напоминают жалобы Иова:

*Проклят тот день, когда я родился!*

*День, когда родила меня мать, да не будет благословлен!*

*...Зачем вышел я из утробы?*

*Чтобы видеть муку и скорбь,*

*чтобы закончились дни мои в позоре?*

(20:14; 18)

Больше всего его мучило сознание, что не смог образумить, не смог отвратить беду от города. После убийства назначенного Навуходоносором наместника Гдалии (Гедалии), в разгар вспыхнувшего восстания, часть беженцев ушла в Египет, уведя с собой пророка. Там, в Тафнэ (или Дафнэ), в восточной части египетской Дельты, прошли его последние дни и были записаны его последние пророчества. С горечью видел пророк: иудейская община на Элефантине все более усваивает культы языческих богов, соединяя их с почитанием Единого Бога. Он так и не смог ничему научить их. Все больше мысленный взор Иермияху сосредоточивался на вавилонских пленниках. Для них он пишет свою “Книгу Утешения”, начатую еще в иерусалимской темнице.

“Книга Утешения” — так называют главы Книги пророка Иермияху, начиная с 30-й. Говоря о безусловной справедливости отношения Бога к Своему народу, пророк напоминает о нерушимости Завета между Господом и Его народом, о неотменимости данных Богом обещаний. Поэтому, когда кончится срок наказания, Господь заключит с Израилем новый Завет, законы которого будут начертаны не на Скрижалях, а в сердцах людей. Будет восстановлен Израиль и возрожден Иерусалим, в котором будет править потомок Давида — “отрасль праведная” (33:15). Завет с Давидом нерушим, как нерушимы законы мироздания, как нерушима смена дня и ночи: “Так говорит Господь: если можете разрушить завет Мой о дне и завет Мой о ночи, чтобы день и ночь не приходили в свое время, то может быть разрушен и завет Мой с рабом Моим Давидом...” (33:20-21, — *СП*).

В этом обновленном мире не будут говорить: “Отцы ели кислый виноград, а у детей на зубах — оскомина” (31:29, — *СП*), т. е. дети не будут наказываться за вину отцов, каждый будет нести личную ответственность перед Богом. Но зло будет искоренено, ибо все будут знать Господа — от мала до велика. Будущее избранного народа неотделимо от преображения всего мира, поэтому эсхатология Иермияху, как и у Иешаяху, носит универсальный характер: все народы придут к Единому Богу, и во главе всеобщего царства мира и добра будет стоять возрожденный Иерусалим.

Пророчества утешения пророка Иермияху проникнуты любовью и нежностью к своему народу. Некоторые образы этих пророчеств — например, праматерь Рахель, оплакивающая своих потерянных детей, и обещание Господа вернуть их на родину (31:15-16) стали в народе символами надежды на будущее. Осуществление грозных пророчеств Иермияху вселяло в народ на протяжении многих веков галута (изгнания) уверенность, что сбудутся и его пророчества утешения: “...так говорит Господь: как я навел на народ сей все это великое зло, так наведу на них все благо, какое Я изрек о них” (32:42, — *СП*). Так тот, кто всю жизнь спорил и ссорился со всею землей, разрушал и искоренял, выполнил и вторую часть своей великой миссии — “строить и насаждать”.

### **ВИДЕНИЕ СЛАВЫ БОЖЬЕЙ: КНИГА ПРОРОКА ЙЕХЭЗКЭЛЯ (ИЕЗЕКИИЛЯ)**

Среди тех, кто был уведен в 597 г. до н. э. в вавилонский плен, находился молодой священник, служивший в Иерусалимском Храме, Йехэзкэль (Иезекииль). В Иерусалиме он слушал проповеди Иермияху и нес в душе его слова. Именно Йехэзкэлю предстояло стать третьим великим пророком Израиля, вдохнуть новые силы в души изгнанников. Его задача была во многом труднее, чем у предыдущих пророков: помочь отчаявшимся сберечь веру, предостеречь сомневающихся от соблазнов богатого языческого мира. Несомненно, пленники были потрясены великолепием и мощью Вавилона, блеском языческих храмов и статуй богов, подавляющим величием башен-зиккуратов. Несомненно и то, что не все “сидели и плакали на

реках Вавилонских”, как говорилось в псалме. Пленники не были рабами, как в Египте. Они работали на принудительных работах, но в остальное время жили свободно в отдельных кварталах, многие получали возможность обзавестись землей, заняться торговлей. Часть переселенцев стала вращаться в новую культуру, часть же — лучшая, духовная часть — хранила верность Завету и еще острее ощущала необходимость в нем.

Сберечь иудейскую общину, поддержать в людях надежду этот каждодневный труд берет на себя Йехэзкэль. Он живет в поселке Тель-Авив в окрестностях Ниппура, и ежевечерне в его доме собираются люди, чтобы вместе помолиться и послушать удивительные притчи пророка и рассказы о явленных ему чудесных видениях. Эти молитвенные собрания заполняли тот пробел, который возник из-за невозможности совершать в диаспоре храмовое богослужение. Несомненно, Йехэзкэль стал духовным отцом и практическим создателем того, что впоследствии назовут греческим словом “синагога” (“собрание”) и что на иврите именуется трояко: бет-ха-кнесет (дом собрания), бет-ха-тфила (дом молитвы) и бет-ха-мидраш (дом учения). Таким Домом, объединяющим жизнь общины верующих, стал дом Йехэзкэля. И если торжественное храмовое богослужение послужило прообразом сакрального церковного действия в христианской традиции, то синагогальные собрания стали прототипом воскресной проповеди и общения верующих (в такой же степени значимым этот прообраз оказался и для мусульманской мечети).

Время проповеди Йехэзкэля — 593-571 гг. до н. э. Его книга, выдержанная в едином стилистическом ключе и обнаруживающая беспримерное творческое воображение, четко распадается на две части: пророчества о наказании Израиля за нарушение Завета (гл. 1-24) и пророчества о его будущем возрождении (гл. 25-48). Вся история его народа представляется пророку непрерывным нарушением Завета: Израиль допустил в свое сердце идолов, поступив тем самым хуже язычников (ведь те не заключали Завета с Богом и потому не могут нарушить его своей неверностью). Несчастья, обрушившиеся на Израиль, — наказание за порочность и беззаконие.

Божий суд справедлив и основан на оценке действий человека. Пророк Йехэзкэль в еще большей степени заостряет мысль пророка Иермияху о личной ответственности каждого перед Богом: «...сын не понесет вины отца и отец не понесет вины сына, правда праведного при нем и остается, и беззаконие беззаконного при нем и остается» (18:20, — *СП*). Но сумма прошлых добродетелей не может спасти, ибо Господу важен ежечасный труд нашей души. Поэтому покающийся искренне беззаконник, ступивший на стезю праведных дел, будет спасен. А согрешившийся праведник погибнет. Но Господь не хочет смерти даже беззаконника: “Разве Я хочу смерти беззаконника? — говорит Господь Бог. — Не того ли, чтоб он обратился от путей своих и был жив?” (18:23, — *СП*). Таким образом, покаяние принесет спасение. Бог будет судить каждого “по путям его”, подчеркивает пророк и призывает народ к покаянию: “покайтесь и обратитесь от всех преступлений ваших, чтобы нечестие не было вам преткновением” (18:30, — *СП*).

Наказывая Свой народ, Господь не ставит цель уничтожить его, Он заинтересован в сохранении и возрождении Израиля: “Так говорит Господь Бог: хотя Я удалил их к народам и рассеял их по странам, но Я буду для них Святилищем Малым<sup>160</sup> в странах, куда пришли они. ...и созову Я вас из народов, и соберу Я вас из стран, в которых вы были рассеяны, и дам вам землю Израилеву” (11:16-17). И даже если весь народ не преобразится (пророк понимал, как невероятно труден и долог этот путь), Господь Сам возьмется извлечь “каменное сердце” народа и заменить его новым: “И дам Я им сердце единое, и дух новый вложу Я в них; и извлеку Я из плоти их сердце каменное, и дам Я им сердце из плоти...” (11:19).

От усилий каждого зависит судьба народа, и пророк обращается к душе и сознанию каждого. Он не столько оратор, народный трибун, как Исаия и Иеремия, сколько собеседник, пастырь, врачующий своих больных овец. Таким Пастырем предстает в книге Йехэзкэля и сам

Господь: “Ибо так говорит Господь Бог: вот, Я Сам отыщу овец Моих и осмотрю их. ...Я буду пасти овец Моих и Я буду покоить их, говорит Господь Бог. Потерявшуюся отыщу и угнанную возвращу, и пораненную перевяжу, и больную укреплю...” (34:11; 15-16, — *СП*).

И еще одна особенность выделяет Книгу пророка Йехэзкэля из других пророческих книг: ее кульминационные моменты представляют собой таинственные, необычные видения, через которые пророк, живший в предельном напряжении душевных сил, пытался выразить тайну Божественного Откровения. Так рождается особый жанр пророчеств-видений, наполненных таинственными аллегориями и эзотерическими<sup>161</sup> символами и в то же время конкретно-чувственных и наглядных, почти кинематографичных, — жанр, который окажет огромное воздействие на апокалиптическую литературу<sup>162</sup> на средневековую христианскую литературу (жанр видений и мистерий), на европейскую литературу в целом (например, на “Божественную Комедию” Данте).

Одно из самых знаменитых видений Йехэзкэля открывает его книгу (первая глава получила в европейской традиции условное название “Видение Иезекииля”). Необычное видение явилось священнику Йехэзкэлю, когда он находился на берегу реки Кевар (Ховар). Он был так потрясен увиденным, что долгое время не мог говорить и, вернувшись в поселок, вел себя странно: на кирпичях чертил план Иерусалима и возводил вокруг него земляной вал, стриг себе волосы и связывал руки, поедая отвратительный хлеб, замешанный на помете. Лишь через несколько дней он смог рассказать о том, что увидел.

“И я видел: и вот бурный ветер шел от севера, великое облако и клубящийся огонь, и сияние вокруг него, а из середины его как бы свет пламени из середины огня...” (1:4-5, — *СП*). Среди этого огня Йехэзкэлю явились четыре таинственных животных, каждое из которых имело четыре лица — человека, льва, тельца и орла, и четыре крыла, два из которых несли их тела, а два других, скрещиваясь над их головой, скрывали от взора нечто ослепительное, что они одновременно несли. “И животные быстро двигались туда и сюда, как сверкает молния” (1:14). А возле этих животных — перед лицом каждого из них — Йехэзкэль увидел колеса с высокими и страшными ободьями, полными живых глаз. Колеса двигались вместе с животными во все стороны. Над головами животных пророк увидел “подобие свода, как вид изумительного кристалла” (1:22, — *СП*), над сводом — подобие престола “по виду как бы из камня сапфира” (1:26, — *СП*), а над подобием престола — сияющее радугой подобие человека. Именно оттуда раздавался “глас Глаголющего”. “Такое было видение подобия славы Господней” (2:1, — *СП*), — заключает пророк.

И до этого в текстах ТаНаХа встречались подобные примеры призвания пророка в видении теофании. Но видение Йехэзкэля отличается нагнетанием крайне экзотических и эзотерических, трудно расшифровываемых образов-символов (впоследствии в иудейской традиции они признавались столь таинственными, что Талмуд воспретил их публичное истолкование). И хотя по поводу “Видения Йехэзкэля” существует огромная экзегетическая и научно-популярная литература, вряд ли можно истолковать его сугубо рационально, тем более — однозначно. В четырех животных увидят символику пространственной структуры (четыре стороны света), в их ликах — атрибуты животных-царей (лев — сила, орел — небесное парение, человек — разумность, телец — жертвенность); христианская экзегеза увидит в четырех ликах указание на четырех евангелистов. Особенно врежется в память последующих поколений таинственный образ “многоочитых колес” “офаним” — быть может, символ грозного всеведения Бога (впоследствии и в иудейской, и в христианской традиции офаним будут рассматриваться как особая разновидность ангелов).

Что же увидел Йехэзкэль? Он увидел Меркаву (Колесницу), находящуюся в вечном движении и символизирующую душу мироздания — видение Славы Господней. Облекая свое видение в зримые формы, доступные слушающим и читающим, пророк постоянно оговаривается, что это лишь “подобия”, приближения к тому, что он действительно увидел и

что невозможно выразить. Перед этим таинственным видением исчезло все суетное, остался лишь Голос: «...сын человеческий! Я посылаю тебя к сынам Израилевым...» (2:3, — *СП*). Йехэзкэль видит развернутый перед ним свиток, на котором написано: “плач, и стон, и горе” (2:10), слышит указание: “съешь этот свиток, и иди, говори дому Израилеву” (3:1, — *СП*). Так, напав себя Словом Божиим (поедание свитка — зримая метафора этого), пророк идет к народу, чтобы поведать ему о страшных наказаниях и грядущем избавлении. И странная пантомима, разыгрываемая пророком, символизировала гибель Иерусалима, которая еще не свершилась.

О другом своем видении пророк рассказывает в главах 8-11-й. Он беседовал в своем доме с людьми, когда внезапно на него “сошла рука Господа”. “И увидел я: вот подобие мужа, как бы огненное, и от чресл его и ниже — огонь, и от чресл его и выше — как бы сияние, свет пламени” (8:2, — *СП*). Этот огненный вестник, подняв пророка за волосы, переносит его в Иерусалим, к воротам Храма. Перед ним предстает душа оскверненного города, по которому проходят неумолимые губители, посланные Славой Господней, беспощадно уничтожая грешников. Зрелище это так страшно, что сердце пророка не выдерживает: “Господи Боже! неужели Ты хочешь до конца истребить остаток Израиля?” (11:13, — *СП*). И в ответ слышит то, что рождает надежду: “Я соберу вас из народов, и возвращу вас из земель, в которые вы рассеяны; и дам вам землю Израилеву” (11:17, — *СП*).

И после разрушения Иерусалима, новой волны вавилонского пленения пророк продолжает поддерживать в народе надежду. Пророчество о грядущем восстановлении Израиля принимает у Йехэзкэля форму видения сухих костей, покрывающихся плотью и возрождающихся к жизни. Господь выводит его в поле, усеянное мертвыми костями, и пророк видит, как по его собственному слову, вдохновленному Богом, эти кости приходят в движение, сближаются, покрываются плотью и кожей. “И сказал Он мне: сын человеческий! кости сии — весь дом Израилев. Вот, они говорят: “иссохли кости наши, и погибла надежда наша: мы оторваны от корня”. Посему изреки пророчество и скажи им: так говорит Господь Бог: вот, Я открою гробы ваши и выведу вас, народ Мой, из гробов ваших, и введу вас в землю Израилеву” (37:11-12, — *СП*).

Пророчества Йехэзкэля обнаруживают беспримерную для древней литературы душевную напряженность и исключительное творческое воображение. Символика его видений лежит у истоков иудео-христианской ангелологии и апокалиптики, а также у истоков каббалистики — средневековой еврейской мистической философии, оказавшей значительное влияние на христианскую мистическую философию (например, на немецкого мыслителя XVII в. Я. Бёме).

В Книге пророка Йехэзкэля сказано: “И говори им слова Мои, будут ли они слушать, или не будут, ибо они упрямы” (2:7, — *СП*). Даже не рассчитывая на скорое понимание, пророки несли свое слово народу. Они закалили его, позволили выстоять. Но и вне контекста исторической судьбы еврейского народа пророки остаются живыми собеседниками человечества, пробуждая совесть, заставляя задуматься об ответственности за наш путь в мире.

## **ЛИРИЧЕСКИЕ ЖАНРЫ В СОСТАВЕ ТАНАХА**

### **Поэтика Книги Хвалений (Псалтири)**

Совершенно особое место в поэтическом космосе ТаНаХа занимают лирические жанры (именно они оказали особенно значительное влияние на последующую поэтическую традицию не только в плане философском, идейно-тематическом, но и ритмо-мелодическом). Яркие лирические фрагменты встречаются в эпических и законодательных книгах Торы, в эпическо-хроникальных книгах раздела Невиим (Пророки). Силен лирический элемент и в пророческих книгах. Однако полнее всего лирика в непосредственном значении этого слова, как

самораскрытие и самоисследование души человека, как род литературы, где, по определению Гегеля, объект тождествен субъекту, представлена в разделе ТаНаХа Ктувим — Писания.

Великолепной антологией библейской религиозной и философской лирики является книга под названием “Техилим” (“хваления”, “гимны”), книга, которую европейский читатель знает как Псалтирь царя Давида.

*Возьмет ли арфу: дивной силы  
Дух преисполнится его,  
И, как орел ширококрылый,  
Взлетит до неба Твоего! —*

так русский поэт, современник Пушкина Н. М. Языков, завершил свое переложение Псалма 14-го, добавив в последней строфе образ, которого нет и не могло быть в подлиннике — образ самого Давида-псалмопевца, ставшего олицетворением поэтической мощи и вдохновения. О поэтическом и музыкальном таланте царя Давида мы узнаем еще в Книгах пророка Самуила, где сообщается о том, как юный Давид своей великолепной игрой снимал приступы безумия у царя Саула. Текст также содержит замечательные по своей экспрессии и поэтической силе фрагменты, вложенные в уста Давида (например, гимн в гл. 22-й 2-й Книги Самуила). Известно также, что Давид учредил на будущее сообщества (коллегии) музицирующих певцов. Один из мастеров, Этан (Иедутун), был эзрахи (туземцем), т. е. ханаанянином. Таким образом, к древнееврейской гимнической традиции подключаются еще более глубокие корни, уходящие в глубину II тыс. до н. э.: известно, что ханаанский (финикийский) регион был местом высокоразвитой музыкальной культуры, здесь впервые был изобретен способ записи нотной грамоты. Следует отметить, что во всем Средиземноморском регионе, во всех древнейших культурах поэтическое слово рождалось вместе с музыкой: на характер музыкального сопровождения указывает последняя строка всех шумерских клинописных табличек; сопровождения на кифаре, флейте, тимпане, лире требовала греческая сольная и хоровая мелика (от “мелос” — напев); отсюда и упоминание о руководителе хора, и о характере исполнения, и о музыкальном сопровождении в псалмах Давида: “Псалом. Песнь на день Субботы. Благо славить Господа и петь имени Твоему, Эльон, возглашать утром милость Твою, и верность Твою ночью, на десятиструнной и на арфе, песнью на киноре” (92:1-5).

Слова “псалом” и “псалтирь” не имеют к ивritу никакого отношения: это следы эллинизма, внесенные александрийскими переводчиками. Греческое слово *psalmos* буквально означает “бряцание по струнам”, а слово *psalterion* впервые появляется у выдающегося еврейско-эллинского ученого, филолога и философа Филона Александрийского (I в. до н. э. — I в. н. э.) и означает некий музыкальный инструмент, похожий на арфу (отсюда — Псалтирь). Но в иудейском каноне сборник носит название **תהלה** Хваления (от **תהלה** — “слава”, “хвала”). Слово же “псалом” используется для передачи ивритского **מזמור** — “песнь”.

Итак, Книга Хвалений, или просто Хваления. Сборник насчитывает ровно 150 гимнов (греческое *hymnos* тоже означает “хваление”) — число, созданное скорее всего в целях особой числовой эстетики, ибо многие псалмы органично подхватывают предыдущие, явно выступая как расчлененные части единого лирического целого. Только 73 псалма точно связаны с именем Давида. При этом формула, употребляемая в заглавиях, — может означать и “песнь Давида”, и “песнь для Давида”, и “песнь о Давиде”, т. е. о событиях жизни Давида. Кстати, многие псалмы действительно содержат упоминания о различных эпизодах биографии Давида как она изложена в Книгах Шмуэля (отсутствие противоречий в описании событий служит еще одним подтверждением их подлинности). Но в псалмах важна, конечно же, не внешняя, событийная сторона жизни Давида, а преломление этих событий в его сознании. Перед нами предстает его душа, сложная и противоречивая, способная на взлеты и падения, мятущаяся, скорбящая и ликующая. Пожалуй, наиболее точное представление о владевших этой душой перепадах



настроений, тончайших регистрах чувств, о сложной духовной работе, совершавшейся в этой душе, дает Псалом 18-й, практически дословно перекликающийся с главой 22-й 2-й Книги Шмуэля. Давид поет благодарственную песнь Господу, избавившему его от руки Шауля:

*Возлюблю Тебя, Господь, сила моя!  
Господь — скала моя и крепость моя, избавитель мой!  
Бог мой — прибежище мое, щит мой, рог спасения моего, оплот мой.  
Господа восхваляемого я призову и спасусь от врагов моих.  
Узы смерти объяли меня, потоки бедствий устрашили меня,  
Муки смертные окружили меня, сети смерти опутали меня...*

(18:2-7)

Типичная черта в стилистике Хвалений — использование семантического и синтаксического параллелизма, свойственного семитоязычной поэзии вообще и особенно часто встречающегося в древнееврейской поэзии (следующее полустипхион или стих в той же синтаксической конструкции варьирует мысль предыдущего или представляет собой антитезу ей; так создается ощущение особой ритмичности мысли и слова). Образ Бога, призываемого Давидом в последующих стихах псалма, содержит явные реминисценции западносемитского (угаритского) образа бога-громовника Алиййану-Балу — наездника туч, заставляющего содрогаться небо и землю. Естественно, эти реминисценции, как и явные антропоморфизмы, используются чисто метафорически, но они свидетельствуют об архаичности самого псалма:

*В несчастье моем призывал я Господа, к Богу моему я взывал,  
И услышал Он голос мой из чертога Своего и вопль мой дошел до слуха Его.  
Содрогнулась и загудела земля, задрожали основания гор от гнева Его.  
Дым поднялся от ноздрей Его, и огонь пожирающий от уст Его...*

(18:7-10)

Бог, преломившийся через призму души Давида, — грозный Бог-воитель, Цваот, парящий среди молний над ревущей стихией. Однако дальше в космические раскаты псалма вторгаются совсем иные звуки; после устрашающего грохота и полыхания огня — призывы любви и милосердия; вместо силы физической — сила духовности и нравственной чистоты:

*Господь воздал мне по праведности моей, по чистоте рук моих меня наградил,  
Ибо я держался пути Господа, не отступал от Бога моего,  
Ибо предо мною все заповеди Его, и от законов его не отступал я.  
И я был непорочен пред лицом Его...*

(18:21-25)

Грозный, карающий Бог требует чистоты и милосердия, взывает к человеческой совести: воистину, образ Бога достоин души, вынашивающей его. Псалом отразил противоречия души самого великого основателя поэзии псалмов — души, знавшей ярость мщения и щемящее сострадание, ненависть и любовь.

Но в сборнике многие псалмы абсолютно точно не могут принадлежать Давиду, потому что говорят о событиях, происходивших через несколько столетий после смерти Давида. Таков, например, знаменитый Псалом 137-й (в православной нумерации — 136-й<sup>163</sup>):

*На реках вавилонских —  
там сидели и плакали мы,  
вспоминая Сион.*

*На ивах, средь той земли  
Наши киноры повесили мы,  
Ибо там пленившие нас  
Требовали песен от нас,  
И веселья — притеснявшие нас:  
“Спойте нам из песен Сионских!”  
Как петь нам песнь Господню  
На земле чужой?  
Если я забуду тебя, Иерусалим,  
Пусть забудет меня  
Десница моя!  
Пусть прилипнет язык мой  
К гортани моей,  
Если не буду помнить тебя...*

(137:1-6)

Таким образом, можно считать, что традицию, основанную Давидом, — традицию благодарственных песнопений, взываний и жалоб, обращенных к Богу, — продолжили другие поэты-псалмопевцы, для которых личность Давида явилась своего рода парадигмой духовного бытия, а его образ — олицетворением поэта.

Сверхзадача псалмов — осмысление пути человека в мире, пути к Богу и перед лицом Бога. Именно поэтому книгу открывает псалом, построенный по принципу антитезы, где перед нами альтернатива: путь праведных — путь грешных. Псалом задает тон последующим нравственным и философским размышлениям, утверждает идею ответственности и свободу выбора:

*О, благо тому, кто совета с лукавыми не устроил,  
на стезю грешных не вступал, между кощунниками не сидел;  
но в законе Господнем — радость его, слова закона в уме его день и ночь.  
Он как дерево, что насаждено у самого течения вод,  
что в должное время принесет плоды, и не увянут листья его.  
Устроится всякое дело его.  
Грешные не таковы, они — как развеваемый ветром прах.  
Грешные на суде не устоят, лукавым меж праведных места нет;  
путь праведных ведает Господь, но потерял лукавых путь.*

(Перевод С. С. Аверинцева)

Заметим, что среди существующих переводов псалмов на русский язык переводы С. С. Аверинцева, несомненно, являются лучшими: в них передан не только смысл, но и особый ритм, а это не очень просто, ведь в иврите каждое слово в среднем в два раза короче, чем в русском, все звучит гораздо резче, рельефнее. Кроме того, переводчик должен учесть тончайшие нюансы и оттенки смыслов, которые открываются за каждым словом библейского текста. Разумеется, подобные трудности ожидают переводчика на любой язык. Не случайно, предваряя свои переводы, Аверинцев пишет: “...греческий перевод, используя опыт античной философской лексики, вносит уровень абстрагирования, чуждый Ветхому Завету. “Всемогущий” — славянская калька греческого слова (либо “пантодинамос”, либо “пантократор”), дающая в свернутом виде отвлеченный тезис догматического богословия: “Бог может все”. Но еврейское

“Шаддай”, по действию народной этимологии вызывая мысль о сокрушительной мощи Бога, совершенно не имело привкуса теологической абстракции; оно апеллирует не к рассуждению, а к опыту. (Мы передавали его выразительным славянским словом “Крепкий”.) И еще одно замечание. Древнееврейская поэзия держится на тоническом ритме, то есть на более или менее регулярном счете ударных слогов при варьирующемся числе безударных. Мы сохранили этот принцип, но позволили себе несколько утрировать ритмичность, чтобы передать свойство псалма — быть песней. Для богослужебного перевода это не было нужно — в церкви псалом и так поют или читают нараспев. Но перевод для чтения глазами должен вобрать в себя и древнее пение, и древнюю жестикуляцию, телодвижения, покачивание... Ведь это Восток. Как сказано у Пастернака:

*...Не домыслы в тупик  
Поставленного грека...*<sup>164</sup>

Добавим, что и для восприятия на слух крайне важна точная передача ритма, той особой разреженности акустического пространства, которая позволила Рильке сказать: “И даль пространств, как стих псалма” (*перевод Б. Пастернака*).

При первом знакомстве с Хвалениями поражает несоответствие между основным тоном книги и ее названием: собственно хвалений, славословий, гимнов Богу в ней не так уж много. Гораздо чаще встречаются жалобы и излияния сердца, взывания о помощи, просьбы укрепить дух. Гимн и плач своеобразно переплетаются в этой книге, отражая диалектику самого бытия. “Только тем устам, что могут славить, сетовать пристало” (Рильке). И у него же: “Плач! Разве гимну не младший он брат, но склоненный?” (*перевод А. Карельского*). Плач и гимн, скорбь и ликование — две стороны единого божественного бытия.

*Помилуй, Боже, помилуй меня, на Тебя уповает душа моя;  
укроюсь под сенью крыл Твоих, куда не минула беда.  
К Богу Вышнему вопию, к Богу, вызволяющему меня;  
Он пошлет с небес помощь ко мне, губителя смутит моего.  
Бог ниспошлет милость Свою, ниспошлет верность Свою.  
А моя душа — в кругу львов, хищники окрест нее,  
лютые, пожиратели людей; копыта и стрелы — зубы их, языки — острые мечи.*

(57: 1-6, — *Перевод С. С. Аверинцева*)

Такое же обнаженное человеческое страдание выражено и в Псалме 102-м:

*Не скрывай Твой лик от меня,  
в день бедствия моего  
преклони ко мне Твой слух!  
Когда я взываю к Тебе,  
скоро услышь меня!  
Ибо дни мои тают, как дым,  
и кости мои горят, как огонь;  
сердце мое скошено, как трава, —  
позабыл я есть мой хлеб!  
От силы стенания моего  
присохла к коже моя кость...*

(102:3-7, — *Перевод С. С. Аверинцева*)

Но из бездны страдания и падения начинается восхождение человеческого духа, из мрака

отчаяния рождается свет ликования:

*Превыше небес, Боже, восставь,  
распростри над землей славу Твою!*

*Для стопы моей уготовали сеть —  
и поникла душа моя;  
вырыли яму на пути моем —  
и сами пали в нее.*

*Боже, готово сердце мое,  
готово сердце мое!  
Воспою, воспою Тебе хвалу;  
песнь моя, пробудись!  
Арфа, проснись, цитра, проснись,  
я разбужу зарю!*

*(57:6-10, — Перевод С. С. Аверинцева)*

Как и 57-й Псалом, многие хваления организованы по принципу восхождения от страдания к радости. От страдания — к радости — таков вечный путь человеческого духа, и, не зная одного, невозможно познать другое. Особенно ярко и наглядно формула “от страдания — к радости” воплощена в структуре Псалма 77-го, который начинается на ноте предельной боли и отчаяния:

*К Богу — вопль мой, и я воззову,  
к Богу — вопль мой, и слышит Он меня,  
в день скорби моей  
Господа я взыщу.  
Всю ночь простираю руки мои,  
не даю им упасть,  
не хочет утешиться душа моя!*

*(77:2-4, — Перевод С. С. Аверинцева)*

Сомнение и отчаяние достигают предела, соединяясь с мыслью о богооставленности, о богопокинутах человека, о прекращении Промысла Божьего:

*Иль вовек отринул Господь  
и не станет более благоволить,  
иль вовек отступила милость Его,  
и престало слово Его  
в род и род,  
или миловать Бог позабыл,  
затворил во гневе щедроты Свои?  
И сказал я: Вот боль моя:  
десница Вышнего изменена!*

*(77:8-12, — Перевод С. С. Аверинцева)*

Вера, как говорит нам Псалом, возвращается вместе с исторической памятью. Быть может, на то и дана она человеку, чтобы укреплять веру, ведь сама судьба народа — встреча Бога посредством истории, явление Бога в истории:

*Вспомню о Господних делах,  
О древних вспомню чудесах,  
исследую все деяния Твои,  
поразмышлю о свершенном Тобой.*

*О, Боже! Свята стезя твоя;  
кто есть бог, что велик, как Бог!  
Ты — Бог, что творит чудеса,  
Ты силу Твою меж языков явил,  
Ты вызволил дланью народ Твой —  
Иакова, Иосифа сынов.*

*В пучине — пути Твои,  
в водах великих — стезя Твоя,  
и следы Твои не испытать.  
Как стадо, вел Ты народ Твой —  
Моисея, Аарона рукой.*

*(77:12-17; 20-21, — Перевод С. С. Аверинцева)*

Некоторые псалмы носят философски-медитативный характер. Главное в них — размышления о божественном мироустройстве, о месте человека в мироздании, о хрупкости и в то же время величии человека, о причинах особой избранности человека перед лицом Господа — избранности, требующей непрестанного усилия духа (например, Псалом 8-й). Псалом 104-й рисует целостную картину мироздания и содержит переключки с египетским “Гимном Атому”, дошедшим до нас от XIV в. до н. э. — времени реформы Эхнатона. Но на первом плане в псалмах — не описательность и картинность, не воссоздание через сознание лирического “я” исторических событий (например, Псалмы 105-106), но личностный характер Хвалений. Как справедливо заметил Аверинцев, “Бог из космической силы становится здесь прежде всего поверенным человеческих страданий и надежд”<sup>165</sup>. Книга Хвалений воспринимается как вечный, нескончаемый диалог человеческой души с Богом, и в этом залог ее непреходящей духовной ценности.

Многие псалмы имеют виртуозную поэтическую форму и ярко демонстрируют любовь древних к словесной игре, к осознанию Слова как начала, упорядочивающего хаос (не случайно ведь Словом Божьим творится мир). Так, обращает на себя внимание особая форма большого Псалма 119-го, славящего Закон — нравственную опору мира и каждого человека. Именно в соответствии с этой главной идеей псалом выстроен следующим образом: он состоит из двадцати двух восьмистиший, соответствующих двадцати двум буквам ивритского алфавита. При этом все строки каждого из восьмистиший начинаются с одной и той же буквы — в порядке алфавита (так называемый алфавитный акrostих). Так порядок мира, незыблемый нравственный закон воплощается в кристаллической структуре языка.

Жанр псалмов продолжал развиваться в иудейской литературе и позже (гимны Кумранской общины). Он дал толчок развитию еврейской литургической поэзии и определил образный и стилистический строй средневековых пиютов (особенно это касается литургической поэзии в средневековой Испании<sup>166</sup>). Он оказал также огромное влияние на мировую поэтическую и религиозную традицию. Становление христианской религиозной лирики (гимнографии) шло под знаком и мощным воздействием Хвалений (150 псалмов гностика Бардесана, созданных на рубеже II и III вв. н. э., стихи византийского поэта VI в., еврея по происхождению, Романа Сладкопевца, “Великий канон” Андрея Критского и др.). Псалмы становятся объектом многочисленных подражаний и переложений (это оформляется как особая

линия поэтического творчества в европейской поэзии). В Германии их перелагал М. Лютер, переводил И. Г. Гердер (и его эквиритмические переводы оказали значительное влияние на становление немецкого и — шире — европейского верлибра). Их стилистика своеобразно отзывается в гимнах Клопштока и позднего Гёльдерлина, в творчестве Рильке. В русской поэзии к переложениям псалмов, вариациям на их темы обращались М. В. Ломоносов, Г. Р. Державин, Ф. Н. Глинка, Н. М. Языков, А. С. Хомяков и др. Русско-белорусский поэт XVII в. Симеон Полоцкий написал “Псалтырь рифмотворную”, положенную на музыку В. Титовым. Музыка, растворенная в Книге Хвалений, притягивала к себе внимание многих великих композиторов. Музыку на тексты псалмов создавали Ф. Мендельсон-Бартольди, Ф. Шуберт, И. Брамс, Ф. Лист, А. Брукнер, М. Рeger, И. Стравинский (последний создал целую “Симфонию псалмов”). Библейские псалмы и поныне остаются гениальными созданиями человеческого духа и искусства.

### ПОЭТИКА ПЕСНИ ПЕСНЕЙ

Лирические жанры в составе ТаНаХа представлены также одним из самых замечательных шедевров не только древнееврейской, но и мировой поэзии — знаменитой Песнью Песней. Само название, вероятно, сложилось постепенно и выражает оценку восторженных почитателей (как, например, название “Божественной комедии”, данное не Данте, но почитателями его творения). Эти перекликающиеся песни Гёте назвал “самым нежным и неподражаемым из всего, что дошло до нас как выражение страстной, пламенной любви”. Итак, тема Песни Песней — любовь, одно из самых сложных, сильных и загадочных чувств, присущих человеку, причем любовь изображена здесь с подчеркнутым эротизмом, не только как радость духа, но и как радость плоти. Вероятно, в силу этого и возникло сначала в иудейской, а затем в христианской традиции аллегорическое истолкование Песни Песней как отражения любви Бога и избранного им народа, Христа и Церкви Христовой. Но при всех возможных чисто духовных интерпретациях Песнь Песней поражает прежде всего радостью, щедростью, красочностью земного мира, она прославляет земную человеческую любовь. Но в самой этой любви не есть ли присутствие любви божественной? Библия представляет человека во всех сферах его бытия, а без любви это бытие неполно и скудно, бесцветно и тускло (достаточно вспомнить историю любви патриарха Иакова к Рахили, рассказанную в Книге Бытия). Вот почему присутствие этой торжествующей песни земной любви так уместно в Священном Писании. “Перед нами книга, одинаково хорошо подходящая и к свадебному веселью, и к одиноким восторгам самоуглубленных раздумий, и в этом она схожа с такими шедеврами ближневосточной поэзии, как стихи Хафиза”, — пишет С. С. Аверинцев<sup>167</sup>.

Традиция приписывает Песнь Песней царю Соломону. Действительно, блистательный двор Соломона, контактировавший со многими соседними культурами, был благодатной почвой, на которой могла привиться египетская традиция любовных песен и появиться своя. Влияние египетской любовной лирики эпохи Нового царства, несомненно, заметно в Песни Песней. Оно сказывается в первую очередь в обращении к возлюбленной, к невесте “сестра”. Называние влюбленных “брат” и “сестра” было сложившейся устойчивой формулой в египетской поэзии, дающей без всяких комментариев и пояснений. Для евреев же это было столь непривычно, что текст тут же поясняет: “Пленила ты сердце мое, сестра моя, невеста...” (4:9, — *СП*); “О, как любезны ласки твои, сестра моя, невеста...” (4:10, — *СП*) и т. д. Кроме того, в одном из фрагментов красота девушки сравнивается с грозной и неприступной красотой города Тирца (Фирца) — древней столицы Северного Израильского царства еще во второй половине X в. до н. э., которая с IX в. до н. э. вообще не упоминается в источниках: “Прекрасна ты, возлюбленная моя, как Фирца, любезна, как Иерусалим”<sup>168</sup> (6:4, — *СП*). Чтобы сложилось подобное сравнение, сам текст должен был возникнуть в X в.

Тем не менее датировать памятник только X в. до н. э. невозможно. Языковые данные (в частности, персидские заимствования) свидетельствуют, что окончательная редакция текста сложилась в IV или III в. до н. э. Скорее всего, мудрецы-хахамы воспользовались авторитетом и образом Соломона, который был для них олицетворением мудрости и поэзии, и приписали Песнь Песней царю Соломону (случай псевдоэпиграфики, что типичный для восточной традиции). Однако, несмотря на длительный период становления памятника, его нельзя считать стихийной контаминацией фольклорных форм. Несомненно, он прошел через руки тонкого профессионала, неведомого гениального поэта, который придал книге целостность и законченность.

По жанру Песнь Песней представляет собой лирическую (точнее, лирико-драматическую) любовную и философскую поэму, в центре которой история любви и описание свадебного обряда, в мифопоэтическом мышлении многих народов обладающего особым священным, сакральным смыслом. Главные действующие лица поэмы — безымянные Он и Она, пастух и пастушка. Девушка лишь однажды названа по месту происхождения ха-шуламит (шуламитянка) жительница Шулама (Сулама): “Оглянись, оглянись, Суламита...” (7:1, — *СП*). Впоследствии это имя нарицательное стало восприниматься как собственное, как имя героини — Суламифь. Герой поэмы — юноша, которого иногда именуют царем и сравнивают с Соломоном. Однако это сравнение чисто метафорическое: в свадебных обрядах очень многих народов жених уподобляется князю, царю (согласно Талмуду, обряд возложения царского венца на головы жениха и невесты держался до осады Иерусалима Веспасианом в 69 г.). В остальном же текст свидетельствует о простых, бесхитростных занятиях героев поэмы, для которых кровли домов — кедры, потолки — кипарисы:

*— Я черна, но собою прекрасна, девушки Иерусалима!*

*Как шатры Кедара, как завесы Соломона, —*

*Не смотрите, что я смугловата,*

*что меня подглядело солнце, —*

*Мои братья на меня прогневились, —*

*виноградники стеречь мне велели, —*

*Свой же виноградник не устерегла я.*

*Ты мне расскажи,*

*любовь моей души,*

*Где ты стадо пасешь,*

*где со стадом отдыхаешь в полдень.*

*Чтобы мне не бродить под покрывалом,*

*где товарищи твои расположились!*

*— Если ты не знаешь,*

*прекраснейшая из женщин,*

*Выходи по тропам овечьим*

*и паси ты своих козлят*

*У шатров пастушьих.*

*(1:4-7, — Здесь и далее перевод И. М. Дьяконова)*

В оригинальном тексте поэмы чередуются стихи различной длины, но наиболее употребительны длинные пятиударные строки с цезурой (ритмической паузой) после третьей или после второй музыкальной стопы. Все это создает необычайную гибкость интонации, разнообразие ритмического рисунка.

Автор поэмы, несомненно, опирался на фольклорные источники (свадебные песни), но при этом превратил цикл песен в маленькую стихотворную драму, ввел в песенную лирику драматический элемент. Так как оформлялась поэма окончательно уже в эпоху эллинизма, исследователи первоначально видели здесь влияние драматизованных лирических жанров эллинистической литературы, и в первую очередь идиллии (или буколики; жанр, появившийся в греческой поэзии благодаря Феокриту). Однако по мере изучения древней ближневосточной поэзии (египетской, шумерской, вавилонской, еврейской) ученые все больше убеждались в том, что именно ближневосточная традиция повлияла на формирование эллинистической идиллии.

При всей кажущейся хаотичности и даже алогичности некоторых фрагментов Песнь Песней поражает глубокой продуманностью композиции: в ней видится единое действие, имеющее свои законченные и в то же время взаимосвязанные эпизоды.

Начинается поэма со своеобразной экспозиции — изображения внутреннего состояния героини, к которой приближается сладкий, манящий и в то же время пугающий своей грозной силой призрак любви:

*Пусть уста его меня поцелуют!  
Ибо лучше вина твои ласки!  
Из-за добрых твоих умещений  
Прозрачный елей — твое имя, —  
Потому тебя девушки любят.*

(1:1)

Действие происходит пока в мире смятенного воображения девушки, ждущей любви, готовой открыть ей сердце, и поэтому поэтическая речь перебивается страстными эмоциональными возгласами: “Влеки меня! С тобой побежим мы!” (1:3). Образ возлюбленного постоянно преследует девушку, мелькает в изгибах холмов, дразнит ее воображение:

*Голос милого! Вот он подходит,  
Перебираясь по горам, перебегая по холмам, —  
Мой милый подобен газели или юному оленю.  
Вот стоит он за нашей стеной,  
Засматривает в окошки, заглядывает за решетки.  
Молвит милый мой мне, говорит мне:  
“Встань, моя милая, моя прекрасная, выйди,  
Ибо вот зима миновала,  
Ливни кончились, удалились,  
Расцветает земля цветами,  
Время пения птиц наступило,  
Голос горлицы в краю нашем слышен,  
Наливает смоковница смоквы,  
Виноградная лоза благоухает...*

(2:8-13)

Ожидание возлюбленного достигает апогея, и тогда, в воображении своем, девушка отправляется его искать, расспрашивает о нем городскую стражу:

*Ночами на ложе я искала любимого сердцем.  
Я искала его, не находила.  
Встану, обойду-ка я город по улицам и переулкам,*



*Поищу любимого сердцем.  
Я искала его, не находила.  
Повстречала тут меня стража, обходящая город:  
Вы любимого сердцем не видали ль?*

(3:1-3)

Жажда любви сильнее всех страхов и запретов, сильнее самого страха перед любовью. “Любовное томление” — так можно было бы определить состояние героини, выраженное с необыкновенной силой в экспозиции поэмы:

*Ягодой меня освежите,  
яблоком меня подкрепите.  
Ибо я любовью больна.  
Его левая — под моей головою,  
а правой он меня обнимает, —  
Заклинаю вас, девушки Иерусалима,  
газелями и оленями степными, —  
Не будите, не пробуждайте  
любовь, пока не проснется!*

(2:5-7)

Следующий эпизод представляет собой монолог жениха, восторженно славящего красоту невесты. Метафоричность текста сочетается с предельной конкретностью и наглядностью, зримостью и осязаемостью:

*Как прекрасна ты, милая, как ты прекрасна —  
твои очи — голубицы из-под фаты,  
Твои волосы — как козье стадо,  
что сбегает с гор гилеадских,  
Твои зубы — как постриженные овцы,  
возвращающиеся с купанья,  
Родила из них каждая двойню,  
и нет среди них бесплодной...*

*Две груди твои — как два олененка,  
как двойня газели, —  
Они блуждают меж лилий.*

(4:1-2, 5)

В этом фрагменте текста красота девушки уподоблена цветущему прекрасному саду со множеством плодов и ароматов, здесь рождаются знаменитые аллегорические образы, которые затем будут заимствованы мировой поэзией: целомудренная красота — запертый сад, замкнутый колодец, закрытый родник:

*Замкнутый сад — сестра моя, невеста,  
Замкнутый сад, запечатанный источник!  
Твои заросли — гранатовая роща с сочными плодами,  
С хною и нардом!  
Нард и шафран,  
Аир и корица,*

*Благовонные растенья,  
Мирра и алоэ,  
И весь лучший бальзам!*

(4:12-14)

Далее следует психологическая кульминация: видения девушки достигают нестерпимой остроты и осязательности, в ее сознании неразделимо переплетаются сон и явь:

*Я сплю, но сердце не спит...  
Голос милого — он стучится:  
“Отвори мне, моя милая, моя сестра,  
Моя нетронутая, моя голубка,  
Голова моя полна росой,  
Мои кудри — каплями ночи!”*

(5:2)

Однако это по-прежнему только видение, и оно неизбежно ускользает:

*Встала милому отворить я,  
а с рук моих капала мирра,  
С пальцев — текучая мирра  
на скобы засова.  
Отворила я милому —  
а милый пропал, сокрылся,  
От слов его дух мой замер...*

(5:5-6)

И здесь наступает перелом в развитии действия: оно переносится из плана воображения в реальный план. Девушка отправляется искать возлюбленного. В сходной с первоначальной сцене с расспросами стражников последние на этот раз ведут себя по-иному: избивают девушку и снимают с нее покрывало (без покрывал ходили только блудницы). Но ничто не может остановить любовь. Симметрично предыдущему описанию невесты героиня говорит о красоте возлюбленного. Поражает пластическая текучесть описаний, образы как бы переливаются друг в друга:

*Лицо его — чистое золото,  
кудри его — пальмовые гроздьи,  
черные, как ворон,  
Очи его как голуби  
на водных потоках,  
Купаются в молоке,  
сидят у разлива,  
Щеки его, как гряды благовоний,  
растящие ароматы...*

(5:11-13)

Тройным эхом повторяется описание возлюбленной в последнем эпизоде поэмы:

*Изгиб твоих бедер, как обруч,  
что сделал искусник,*

*Твой пупок — это круглая чашка,  
полная шербета,  
Твой живот — это ворох пшеницы  
с каемкою красных лилий...*

(7:2-3)

Мир Песни Песней столь необычен, что стан красавицы на наших глазах становится стволом пальмы, на которой гроздья фиников неотличимы от девичьих грудей: “Этот стан твой похож на пальму, // и груди — на гроздья, // Я сказал: заберусь на пальму, // возьмусь за фиников кисти...” (7:8-9). “Слова древнееврейского поэта дают не замкнутую пластику, а разомкнутую динамику, не форму, а порыв, не расчлененность, а слиянность, не изображение, а выражение, не четкую картину, а проникновенную интонацию. Эта родовая черта сближает «Песнь Песней» с лирикой псалмов”<sup>169</sup>.

В финале поэмы влюбленные наконец-то встречаются, и апофеоз их любви совпадает с апофеозом весеннего расцвета природы: “Пойдем, мой милый, выйдем в поле, // в шалашах заночуем, // Выйдем утром в виноградники: // зеленеют ли лозы, // Раскрываются ль бутоны, // зацветают ли гранаты...” (7:12-13). Прославлением любви, сильной, как смерть, всепобеждающей, и заканчивается поэма:

*Положи меня печатью на сердце,  
Печатью на руку!  
Ибо любовь, как смерть, сильна!  
Ревность, как ад, тяжка,  
Жаром жжет, —  
Божье пламя она —  
И не могут многие воды любовь погасить,  
Не затопить ее рекам, —  
Кто ценой своего достояния станет любовь покупать,  
Тому заплатят презреньем.*

(8:6-7)

Образность и стилистика Песни Песней оказали большое влияние на последующую традицию, в особенности поэтическую. Вольные переложения отдельных фрагментов поэмы принадлежат перу А. С. Пушкина (“В крови горит огонь желанья...”, “Вертоград моей сестры...”), реминисценции из нее пронизывают стихотворения А. Ахматовой и М. Цветаевой. Поэтическим миром Песни Песней навеяны новелла А. И. Куприна “Суламифь” и роман классика еврейской литературы Шолом-Алейхема “Песнь Песней”. Поэма навсегда осталась непревзойденным лирическим шедевром, отразившим глубину и сложность духовного мира человека, силу и страстность его чувств.

## **“ЛИТЕРАТУРА ПРЕМУДРОСТИ” В СОСТАВЕ ТАНАХА**

### **(ФИЛОСОФСКАЯ ПРИТЧЕВАЯ ТРАДИЦИЯ)**

Большую часть раздела Ктувим (Писания) составляет так называемая литература премудрости, связанная с притчевой традицией и стремлением философски осмыслить мир, поставить сложные, подчас неразрешимые проблемы человеческого бытия. В первую очередь это такие книги в библейском каноне, как Мишлей (Притчи Соломоновы), Книга Йова и Кохэлэт (Экклесиаст). Именно они несут квинтэссенцию библейской мудрости, и поныне

притягивают к себе сложностью и актуальностью поставленных проблем и невозможностью их однозначной интерпретации.

Слово “משל” («машал»), которое традиционно переводится как “притча”, обозначало в принципе любое высказывание, для создания и восприятия которого требовалось умственное напряжение, в котором отражалась тонкая интеллектуальная и словесная игра, в котором сгущался, концентрировался духовный, нравственный опыт, передаваемый от отца к сыну (в эпоху раннего Средневековья эта традиция наиболее ярко воплотилась в знаменитом талмудическом трактате “Пирке Авот” — “Поучения отцов” — выдающемся произведении еврейской афористики).

Притча в библейском каноне представлена несколькими разновидностями. Во-первых, в ее древнейшем и первоначальном значении — как афоризм, нравственная и философская сентенция, могущая переходить в более или менее развернутое поучение. При этом в поучении могут использоваться аллегорические образы, метафоры и символы. В таком виде притчу ярче всего представляет Книга Притчей Соломоновых, в таком виде ее используют и библейские пророки для разъяснения своей этической программы.

Во-вторых, притча предстает как небольшой сюжетный рассказ, в котором конкретный событийный ряд служит для иллюстрации какого-либо нравственного или философского тезиса или для постановки сложнейших, требующих спора и размышления проблем бытия. Притча во второй ее разновидности всегда представляет собой иносказание, всегда имеет несколько уровней прочтения (предельно многозначная притча получила впоследствии название “парабола”, или “символическая притча”). Таким образом, и во второй разновидности притча может быть представлена в двух вариациях: как прозрачная аллегорическая и назидательная повесть-притча, обычно в прозаической форме (см. об этом ниже), и как сложное философское произведение, дающее возможность неоднозначных трактовок и закономерно тяготеющее к жанру философской поэмы (в таком виде притчевую традицию представляют Книга Иова и Экклесиаст).

### ПОЭТИКА КНИГИ ПРИТЧЕЙ СОЛОМОНОВЫХ

Мишлей — Книга Притчей Соломоновых — представляет собой древнееврейский сборник афоризмов, антологию изречений житейской мудрости. Этот жанр изначально являлся излюбленным на всем Древнем Ближнем Востоке, и поэтому типологически близкими древнееврейской афористике оказываются египетские поучения (например, “Поучение Птаххотепа” или более позднее “Поучение Аменемопе”, в котором есть почти дословные структурные переключки с Книгой Притчей Соломоновых: “Дай уши твои, внимай словам, сказанным мной, обрати сердце свое к пониманию их”).

Хотя сборник и представляет собой собрание отдельных афоризмов и поучений, он образует единое целое, которое придали ему гениальные редакторы (или редактор). Все притчи связаны интонацией отеческой любви к сыну, страстного стремления видеть сына достойным Божественной любви, праведным и мудрым, идущим путем истины. Отсюда это настоятельное обращение, варьирующееся в каждой главе книги: “Слушай, сын мой, наставление отца твоего, и не отвергай завета матери твоей, потому что это — прекрасный венок для головы твоей и украшение для шеи твоей” (1:8-9, — *СП*)<sup>170</sup>. Особенно часто этим призывом к сыну, побуждением к познанию мудрости открываются главы: “Сын мой! наставления моего не забывай, и заповеди мои да хранит сердце твое. Милость и истина да не оставляют тебя; обяжи ими шею твою, напиши их на скрижали сердца твоего” (3:1; 3, — *СП*); “Сын мой! внимай мудрости моей, и приклони ухо твое к разуму моему” (5:1, — *СП*) и т. п.

Таким образом, все притчи связаны страстным жаром родительского сердца, родительского завета. Кроме того, они соединены единой поэтической, стихотворной формой,

изобилующей прямыми и обратными параллелизмами, образными и синтаксическими. Например:

*Премудрость возглашает на улице,  
на площадях возвышает голос свой,  
в главных местах собраний проповедует,  
при входах в городские ворота говорит речь свою...*

*“Я звала, и вы не послушались;  
простирала руку мою, и не было внимающего;  
и вы отвергли все мои советы,  
и обличений моих не приняли...*

(1:20-21,24-25, — СП)

Этот образ самой Премудрости, то скорбящей по поводу людского невежества и падения нравов, то неистово славящей разум, истину, вызывающей к благоразумию, тоже скрепляет разрозненные поучения и афоризмы в единое целое:

*Не Премудрость ли вызывает?  
и не разум ли возвышает голос свой?  
Она становится на возвышенных местах,  
при дороге, на распутиях;  
Она вызывает у ворот при входе в город,  
при входе в двери:  
“К вам, люди,зываю я,  
и к сынам человеческим голос мой!”*

(8:1-4, — СП)

Премудрость даже строит себе дом и готовит в нем трапезу, приглашая людей на пир разума:

*Идите, ешьте хлеб мой,  
и пейте вино, мною растворенное;  
оставьте неразумие, и живите,  
и ходите путем разума.*

(9:5-6, — СП)

Таким образом, истина, мудрость познания уподобляются хлебу и вину жизни (слова Премудрости перекликаются со знаменитыми словами Христа в рассказе о Тайной вечере). Премудрость понимается как основа основ жизни, как ее первоначало:

*Господь имел меня началом пути Своего,  
прежде созданий Своих, искони:  
От века я помазана, от начала,  
прежде бытия земли.*

(8:22-23, — СП)

Мудрость провозглашается как единственная истинная ценность, которой стоит дорожить человеку и которая противостоит ценностям материальным — внешним и эфемерным:

*Блажен человек, который снискал мудрость,  
и человек, который приобрел разум!  
Потому что приобретение ее лучше приобретения серебра,  
и прибыли от нее больше, нежели от золота.  
Она дороже драгоценных камней,  
и ничто из желаемого тобою не сравнится с нею.*

(3:13-15, — СП)

Олицетворением же самой Мудрости в древнееврейской традиции давно стал царь Соломон (его мудрость вошла в поговорку). Быть может, именно поэтому религиозная традиция связывает происхождение Книги Притчей с Соломоном. Но, как показывают текстологические исследования, книга возникла в результате контаминации различных сборников — более раннего происхождения (многие афоризмы действительно восходят к временам Соломона) и более поздних. В наиболее древнем цикле преобладает форма поэтического афоризма в виде сжатого двустушия, построенного по принципу семантического и синтаксического параллелизма:

*Начало мудрости — страх Господень;  
глупцы только презирают мудрость и наставление.*

(1:7, — СП)

*Кроткое сердце — жизнь для тела,  
а зависть — гниль для костей.*

(14:30, — СП)

*Праведность возвышает народ,  
а беззаконие — бесчестие народов.*

(14:34, — СП)

*Свет праведных весело горит;  
светильник же нечестивых угасает.*

(13:9, — СП)

Многие из таких двустушных афоризмов, возможно, представляют собой народные пословицы и поговорки (вспомним, что и древнейшие шумерские пословицы и поговорки имели форму двустушия):

*Лучше немногое при страхе Господнем,  
нежели большое сокровище, и при нем тревога.*

(15:16, — СП)

*Лучше блюдо зелени, и при нем любовь,  
нежели откормленный бык, и при нем ненависть.*

(15:17, — СП)

*Лучше кусок сухого хлеба, и с ним мир,  
нежели дом, полный заколотого скота, с раздором.*

(17:1, — СП)

В более поздних, дополнительных циклах афоризм часто разрастается до пространного

поучения гомилетического (проповеднического) характера. Таково, например, поучение, занимающее главу седьмую и предостерегающее от соблазна разврата. Оно представляет собой конкретную историю, увиденную глазами неведомого повествователя: “Вот, однажды смотрел я в окно дома моего, сквозь решетку мою, и увидел среди неопытных, заметил между молодыми людьми неразумного юношу... И вот — навстречу к нему женщина, в наряде блудницы, с коварным сердцем, шумливая и необузданная, ноги ее не живут в доме ее...” (7:6-7; 10-11, — *СП*). И далее разворачивается сцена соблазна и следует резюме: “Итак, дети, слушайте меня, и внимайте словам уст моих. Да не уклоняется сердце твое на пути ее, не блуждай по стезям ее; потому что многих повергла она ранеными, и много сильных убиты ею: дом ее — пути в преисподнюю, нисходящие во внутренние жилища смерти” (7:24-27, — *СП*).

Многие развернутые поучения используют аллегорические образы и напоминают басню с привычными нам басенными персонажами:

“Пойди к муравью, ленивец, посмотри на действия его, и будь мудрым. Нет у него ни начальника, ни приставника, ни повелителя; но он заготавливает летом хлеб свой, собирает во время жатвы пищу свою. Доколе ты, ленивец, будешь спать? Когда ты встанешь от сна твоего? Немного поспишь, немного подремлешь, немного, сложив руки, полежишь: и придет, как прохожий, бедность твоя, и нужда твоя, как разбойник” (6:6-11, — *СП*).

Этот фрагмент, напоминающий нам столь знакомый сюжет с муравьем и стрекозой, еще раз подчеркивает одну из определяющих идей всей Книги Притчей: это прославление воли человека, собранности его Духа, бодрствования его разума, непрестанного, ежедневного, ежечасного труда души. Эта великая традиция в рамках древнееврейской литературы будет затем продолжена Книгой Премудрости Иешуа бен Сиры — Иисуса сына Сирахова, не включенной в канон в результате утраты оригинала на иврите, а также в талмудической афористике (“Поучения отцов”) и афористических произведениях еврейских поэтов и мыслителей Средневековья (Габириля, Моше ибн Эзры, Иехуды ха-Леви, Авраама ибн Эзры и др.).

Книга Притчей Соломоновых существенно повлияет и на стиль и афористическую природу евангельских притч и Посланий Св. Ап. Павла, а также далее на писания отцов христианской церкви и на светскую афористику вплоть до “Опытов” Монтеня, “Мыслей” Паскаля, “Максим” Ларошфуко, “Характеров” Лабрюйера и т. д.

## **КНИГА ИОВА (ИОВА): ПРОБЛЕМА ТЕОДИЦЕИ И СВОЕОБРАЗИЕ ЕЕ ХУДОЖЕСТВЕННОГО РЕШЕНИЯ**

Среди книг, вошедших в канон ТаНаХа, — даже на этом величественном фоне, — Книга Иова выделяется поразительной сложностью и глубиной, невозможностью однозначного истолкования (не это ли притягивало и притягивает к ней художников разных культур и эпох?), а также высокими поэтическими качествами, особой художественной экспрессией. Книга Иова представляет притчу в ее наиболее сложной разновидности — притчу-параболу — и по своим жанровым признакам является лиро-эпической поэмой с очень сильными элементами драматизма (драматизованность формы задает ситуация спора). Кроме того, это философская поэма — одна из первых законченных и очень глубоких теодицей (попыток оправдания справедливости Божественного бытия). При этом она, несомненно, обнаруживает ряд параллелей с древними ближневосточными литературами (египетской, шумерской, вавилонской) и представляет собой иудейскую версию сюжетного архетипа о невинном страдальце.

Попытка осмыслить мир перед лицом страданий невинных издревле предпринималась человеческим сознанием, а очевидность зла и несправедности социального бытия, несовпадение представлений о справедливости как божественной основе миропорядка и порой вопиющей

абсурдности этого миропорядка волновали умы буквально с самых первых шагов художественной словесности. Эти проблемы были определяющими и в египетском философском диалоге “Беседа разочарованного со своей душой”, и в шумерской и вавилонской “Повести о невинном страдальце” и в “Вавилонской теодицее”.

Таким образом, очевидно, что проблема теодицеи, проблема оправдания Божественного бытия перед лицом страданий невинных — одна из ключевых и кардинальных для литературы всего Ближнего Востока. Но древнееврейская Книга Иова преподнесла ее на качественно ином духовном, философском, художественном уровне. В этой книге в наибольшей степени сказался интерес еврейской культурной традиции к глубокомысленному интеллектуальному спору, к тонкой умственной и словесной игре, к постановке сложных, антиномичных проблем бытия. Именно трагические антиномии, не укладывающиеся в человеческом сознании, не поддающиеся чисто рациональному истолкованию, в центре этой книги: праведнику обещана награда, но всегда ли ему хорошо в этом мире? не чаще ли страдают в этом мире как раз праведные и невинные? почему, если Бог есть справедливость, Он допускает страдания невинных? По мысли С. С. Аверинцева, книга содержит в себе и протест против слишком прямо и примитивно понятой премудрости (хорошее поведение — вознаграждение), здесь “показана граница, на которой самые хорошие школьные прописи теряют свой смысл”<sup>171</sup>. И быть может, самые главные вопросы, поставленные в этой воистину философской поэме: что есть человек? достоин ли он Божественного избрания? какова природа человеческой веры? имманентна ли она (внутренне присуща человеку, является его главной опорой) или эта вера — только результат обещанной награды за хорошее поведение? Как говорится в знаменитой псалме, — “что есть человек, что Ты помнишь его, и сын человеческий, что Ты посещаешь его?” (8:5, — *СП*). Не те же ли самые мысли будут терзать воспаленный мозг Иова, измученного обрушившимися на него несчастьями? Но что физические муки перед страшной загадкой: за что? За что постоянное, пристальное, ревнивое внимание, не дающее перевести дух, сглотнуть слюну?

*Что есть человек, что Ты отличил его,  
занимаешь им мысли Твои,  
каждое утро вспоминаешь о нем,  
испытываешь его каждый миг?  
Когда отведешь Ты от меня взор,  
отпустишь меня сглотнуть слюну?*

(Иов, 717-19, — *Здесь и далее перевод С. С. Аверинцева*)<sup>172</sup>

В поэме представлен трагический опыт горького одиночества, невыносимого смятения души, опыт дерзновенного спора с самим Богом и опыт радостного приятия Божественного бытия вопреки горю и страданиям, в эпицентре болей и скорбей, — опыт, столь значимый для еврейского народа с его многострадальной историей и для всего человечества на исходе второго тысячелетия новой эры.

Книга Иова написана неведомым гениальным поэтом, жившим в Иудее примерно в V в. до н. э. Именно этим временем датируют поэму библеисты, исходя из языковых данных и из некоторых других, косвенных факторов, имеющих, тем не менее, отношение к важнейшим смыслам произведения. Так, в книге уже со всей определенностью и ясностью звучит идея личной ответственности человека перед Богом, сформулированная в пророческих книгах, но в ней никак не выражена идея загробного воздаяния, которая органично войдет в еврейскую культуру несколько позже — в IV-III вв. до н. э. А вместе с тем эта идея (награды после смерти), возможно, была бы выходом в кажущейся безысходной ситуации Иова и так или иначе, вероятно, подверглась бы обсуждению в спорах Иова и его друзей. Однако в тексте Иов говорит:



*О, пусть бы Ты в преисподней сокрыл меня  
и прятал, покуда не пройдет твой гнев,  
на время — а потом вспомнил меня!  
Но будет ли по смерти жив человек?*

(14:13-14)

Здесь явственно выражено сомнение в возможности не только воздаяния, но и самой жизни за смертью: “А человек умирает — и его нет; // отходит — и где его искать?” (14:10). Именно поэтому Иов мучительно пытается постичь смысл земного бытия, те наказания и воздаяния, которые существуют для человека в земном мире.

Итак, поэма создана около V в. до н. э., но имя главного ее героя было хорошо известно еврейскому народу еще в более глубокой древности — во II тыс. до н. э. Оно прочно вошло в народное сознание как имя праведника далеких времен, подобного Ноаху (Ною). Таким образом, время жизни Иова, а соответственно и время действия поэмы, — далекая старина, почти такая же далекая, как времена Ноаха или Авраама. Место действия определено как земля (или страна) Уц, но до сих пор у исследователей нет единого мнения по поводу того, с чем следует отождествлять землю Уц. Это именование упоминается только в родословии потомков Шема (Сима) как имя героя-эпонима, сына Арама, сына Шема: “Сыны Арама: Уц, Хул, Гетер, Маш” (Бытие, 10:23). По предположениям некоторых библеистов, это одна из областей Эдома к юго-востоку от Эрец-Исраэль, по реконструкциям других — северо-восточная часть Иордании. Показательно, однако, что речь идет не о самой Эрец-Исраэль. Возможно, как полагает С. С. Аверинцев, неведомому автору Иов и нужен как “тип” “человека вообще”, пример “открытого” религиозного опыта, образец как бы “естественной” праведности, не прикрепленной к какому-либо моменту истории древнееврейского народа (потому что иначе читательский интерес был бы перенесен с личного на общенародно-политическое)”<sup>173</sup>. Ясно одно: Иов живет еще до пророка Моисея, до начала истории народа как таковой, и опираться он может только на собственный опыт.

Чтобы подчеркнуть временную дистанцию, отделяющую автора и его читателей-современников от времени Иова, поэт идет на сознательную стилизацию, связанную с употреблением священного имени Бога: в речах Иова и его друзей ни разу не встречается таинственный тетраграмматон — четырехбуквенное имя, открытое Господом в акте дружеского доверия пророку Моше, а через него — всему еврейскому народу. Зато оно постоянно используется в авторской речи, обрамляющей поэтические монологи Иова и его друзей. Сам же Иов именует Бога так, как называл Его праотец Авраам: Эль Шаддай, Эльон, Элохим. Тем самым еще больше усиливается ощущение давности происходящего и первозданности духовного опыта героя.

При всей трудности, загадочности, темноте и непонятности многих мест поэмы, она поражает своей глубоко продуманной архитектурой, четко организованной композиционной структурой. Именно через композиционную структуру во многом выявляется главная авторская задача: представить ситуацию испытания, экстремальную ситуацию, в которую попадает человек, его разум и плоть.

Стихотворный текст в Книге Иова обрамлен прозой: поэма открывается авторским вступлением, знакомящим нас с героем и обстановкой действия. “Был человек в земле Уц, и звался он Иов; и человек этот был прост, и праведен, и богобоязнен, и далек от зла” (1:1). В оригинале вместо слова “прост” стоит слово **לִבְיָשָׁר**, означающее одновременно и “наивный”, “простодушный” и “непорочный”, “цельный”, и потому достаточно трудное для однозначного перевода на русский язык (в Синодальном переводе — “непорочен”). Слово это означает состояние абсолютной гармонии, отсутствие всякой внутренней ущербности и противоречий, взаимную согласованность чувств, мыслей и дел. Таков Иов, и слово **לִבְיָשָׁר** нужно, чтобы донести

до нас мысль о его абсолютной, не вызывающей сомнения праведности. Подтверждением этого является и изобилие, наполняющее его дом, — признак божественного благоволения к человеку (в сказках многих народов мира традиционное изобилие, которым награждается положительный герой, — знак милости к нему самой судьбы): “И родилось у него семеро сыновей и трое дочерей; имения же было у него семь тысяч овец, и три тысячи верблюдов, и пятьсот пар волов подъяремных, и пятьсот ослиц, и челяди весьма много. И был человек этот велик между всеми сынами земли восточной” (1:3). Здесь не случайно настойчиво повторяются числа 7, 3, 5, имеющие сакральный смысл и особо почитавшиеся древним сознанием (не только еврейским). Вероятно, предполагается, что, если человек отовсюду окружен подобными числовыми структурами, он предохранен от зла и все у него идет правильным, богоугодным порядком.

Однако зло вторгается в жизнь Иова, и источником его, как ни парадоксально, становится сам Бог, который как раз, с точки зрения общепринятой нормы, должен гарантировать праведнику счастливое и гармоничное существование. Завязка действия определяется знаменитой сценой, которая разворачивается в некоем “небесном” плане (эта двуплановость будет сопровождать действие и дальше: то, что открыто для понимания читателей, скрыто от Иова): “И был день, когда пришли Сыны Божьи, чтобы предстать Господу; и Противоречащий пришел с ними” (1:6). “Сыны Божьи” — בני האלהים (Бней ха-Элохим) — несомненно, ангелы (только они и могут считаться Сынами Божьими в мире Единобожия). А вот то, что С. С. Аверинцев перевел как “Противоречащий”, в подлиннике звучит שטן (сатан), причем с определенным артиклем, — слово, означающее “противник”, “враг”, “спорщик”, “обвинитель” (в том числе и в суде). Ивритское имя нарицательное “сатан” станет впоследствии именем собственным и войдет практически во все европейские языки — Сатана. Но лишь постепенно, под влиянием персидского религиозного дуализма, Сатана превратится в самостоятельное сверхъестественное существо, воплощение абсолютного Зла, противостоящего Богу (эта поляризация будет доведена до апогея в христианстве). Пока же, в Книге Иова, это некий безымянный ангел-скептик, осмеливающийся судить и обвинять Божье творение (не случайно ведь затем Сатана будет рассматриваться как падший ангел, восставший против Бога). Следует заметить, что перевод в Синодальном издании слова “сатан” как “сатана” некорректен, так как привносит уже все последующие смыслы и культурные напластования.

С появлением Противоречащего мы вступаем в атмосферу спора, крайне важного для выявления главного смысла произведения:

*И спросил Господь Противоречащего:*

*Отколе приходишь ты?*

*И отвечал Господу Противоречащий, и сказал:*

*От обхода земли,  
от скитаний по ней.*

*И спросил Господь Противоречащего:*

*Приметило ли сердце твое  
раба Моего,  
Иова?*

*Ведь нет на земле мужа, как он:  
прост и праведен,  
и богобоязнен, и далек от зла!*

*И отвечал Господу Противоречащий, и сказал:*

*Разве не за мзду богобоязнен Иов?*

(1:7-9)

Таким образом, впервые в мировой литературе изображен спор Бога с его антиподом —

сатаном (Сатаной). Сцена, несомненно, сразу же вызывает воспоминание о другом знаменитом споре на небесах — между Господом и Мефистофелем, который, как и библейский сатан, приходит из “обхода земли” и высказывает свое весьма скептическое суждение о человеке: “Божок вселенной, человек таков, // Каким и был он испокон веков. // Он лучше б жил чуть-чуть, не озари // Его ты божьей искрой изнутри. // Он эту искру разумом зовет // И с этой искрой скот скотом живет” (*перевод Б. Пастернака*). И точно так же, как вопрошает Господь Противоречащего об Иове, Он спросит: “Ты знаешь Фауста? — Он доктор? — Он мой раб”. Зачин Книги Иова послужил прообразом для “Пролога на небе” в “Фаусте” Гёте. Именно в “Прологе на небе” сформулирован центральный, глобальный вопрос “Фауста”: что есть человек? каково его предназначение? Духовной и художественной парадигмой для Гёте явилась знаменитая библейская книга, в центре которой, как и в “Фаусте”, — ситуация испытания.

Противоречащий настаивает на том, что Иов праведен и богобоязнен не бескорыстно, что его вера обусловлена его благополучием, тем, чем наградил его Господь:

*Разве не за мзду богобоязнен Иов?*

*Не Ты ли кругом оградил его,  
и дом его,  
и всё, что его?  
Дело рук его Ты благословил,  
разошлись по земле его стада.*

*Но — протяни-ка руку Твою,  
дотронься до всего, что есть у него;  
разве не похулит он Тебя  
в лицо Тебе?*

(1:9-11)

Господь дает согласие испытать Иова (параллель — точно так же в гётевском “Фаусте” он даст Мефистофелю полномочия испытывать героя: “Они тебе даны. Ты можешь гнать // Его, пока он жив, по всем уступам”, — *Перевод Б. Пастернака*):

*Вот — все, что его, в руке твоей;  
лишь на него не прости руки твоей!*

(1:12)

Тем самым сатан получает права распоряжаться имуществом Иова, но не может пока ему самому принести физические страдания и посягать на его жизнь. Итак, по логике повествования, зло приходит в жизнь Иова по воле Бога, хотя и усилиями сатана. Один за другим с неумолимой последовательностью и нарастающей силой страшные удары обрушиваются на героя: гибнут волы, ослы, овцы, верблюды, пастухи и, наконец, самое страшное — гибнут сыновья и дочери, когда, ничего не подозревая, они пируют “в доме брата своего первородного”, т. е. старшего сына Иова:

*...и вот великий вихрь  
с того края пустыни пришел,  
и сотряс он четыре угла  
дома того,  
и пал дом на юных, и они мертвы...*

(1:19)

Однако Иов, несмотря на всю тяжесть обрушившихся на него потерь, верен себе и Богу:

“И тогда встал Иов, и разодрал ризу свою, и обрил главу свою, и повергся на землю, и преклонился, и сказал:

*Наг вышел я из родимых недр  
и наг возвращусь назад.*

*Господь дал, Господь взял —  
благословенно имя Господне!”*

(1:20-21)

В скорби и страдании, справляя погребальную тризну по своим детям, Иов не высказывает ни тени сомнения в божественной справедливости, по-прежнему сохраняя душевную цельность и ясность. Его позиция — позиция духовного стоицизма, а выражение “Господь дал, Господь взял” навеки связалось с именем Иова и стало крылатым.

Казалось бы, сатан проиграл пари. Но испытания еще не закончились, наступает их новый виток. Противоречащий утверждает, что утрата внешнего благополучия — еще не самое страшное для человека. Как поведет он себя, если истязать его самого? Не отдаст ли все на свете, в том числе и свою веру, в обмен на избавление от физических мук, в обмен на жизнь?

*Кожа за кожу! —  
и все, что имеет муж,  
отдает он за жизнь свою.  
Нет — протяни-ка руку твою,  
дотронься до кости его  
и плоти его:  
разве не похулит он Тебя  
в лицо Тебе?*

(2:4-5)

Господь и на это дает санкции: “И сказал Господь Противоречащему:

*Вот — он в руке твоей;  
лишь дыхание его сохрани!*

И отошел Противоречащий от лица Господа, и поразил Иова злыми язвами от подошвы стопы его по самое темя его. И взял Иов черепок, чтобы соскребать с себя гной, и сел среди пепла” (2:7-8). В этом месте Септуагинта добавляет слова, быть может, имевшиеся первоначально в оригинале, ведь этот перевод был осуществлен еще до окончательной кодификации канона: ...и сел среди пепла вне города”. Это еще раз косвенно подтверждает характер болезни, поразившей Иова, — проказа. По закону Моисееву прокаженные должны были жить за станом (Вайикра, 13:46), т. е. вне стен города. Проказа в качестве испытания выбрана не случайно. Во-первых, это перспектива медленной и мучительной смерти, это ежедневные и ежечасные страдания, всю тяжесть которых можно нести очень длительное время, так что у человека будет возможность все передумать и осмыслить. Во-вторых, — и это самое главное, — она является знаком отверженности и Божьей немилости. Утрата внешнего благообразия, отвратительные язвы, из которых бесконечно стекает гной, соскребаемый черепком, — это зримое отражение внутренней ущербности. Именно это и является самым невыносимым для Иова, именно это не укладывается в его сознании: почему Господь отвернулся от него?

Пока, однако, в начале этого страшного испытания, Иов верен себе и тверд в своей вере в Бога как источник справедливости:

*И говорила ему жена его:  
Ты все еще тверд в простоте твоей?  
Похули Бога — и умри!  
Но он сказал ей:  
Словно одна из безумных жен,  
так молвила ты!  
Приемлем мы от Бога добро —  
ужели не примем от Него зло?*

(2:9-10)

О беде Иова прослышали три его друга-мудреца — Элифаз из Темана, Билдад из Шуаха и Цофар из Наамы (области, как и Уц, входившие в состав Эдома или сопредельные с ним районы Северной Аравии; о мудрости эдомитян упоминает пророк Иермияху — 49:7). Таким образом, мудрейшие из мудрых направились к Иову, чтобы утешить его, а также, возможно, объяснить его несчастья. “И когда они издали подняли глаза свои, они не узнали его. Тогда возвысили они глас свой, и возрыдали, и разорвал каждый ризу свою, и метали они прах на главы свои, к небу. И сидели они при нем на земле семь дней и семь ночей; и никто не говорил ему ни слова, ибо видели они, что скорбь его весьма велика” (2:12-13). Поведение друзей Иова очень напоминает исполнение похоронного обряда (в день похорон родственники обязаны в молчании сидеть возле покойного, а после погребения молиться семь дней и ночей, не выходя из дому; раздираание одежд и посыпание прахом голов — также типичное выражение траура на Востоке). Итак, друзья уже заживо похоронили Иова, они уверены в его обреченности. Вот это, вероятно, и производит особое, психологически очень понятное и достоверное воздействие на героя.

В душе Иова наступает перелом: отчаяние захлестывает его, и он проклинает данную ему Богом жизнь, день, в который рожден он, и даже ночь, в которую он был зачат:

“После этого отверз Иов уста свои и проклял день свой. И начал Иов, и сказал:

*Да сгинет день, в который рожден я,  
и ночь, что сказала: зачат муж!  
День тот — да будет он тьма,  
Бог с высот да не взыщет его,  
да не сияет ему свет!  
Смертная тень да емлет его,  
да обложит его мгла,  
затмение да ужаснет!  
Ночь та — да обладает ею мрак,  
да не причтется она к дням годовым,  
в месячный круг да не войдет!  
Ночь та — да будет неплодна она,  
да не звучит в ней веселья клик!”*

(3:1-7)

С этого момента повествование достигает необычайной психологической напряженности и остроты и облекается в драматизованную поэтическую форму (проза окончательно отступает, оставаясь только на уровне коротких ремарок): перед нами страстные и философски очень глубокие лирические монологи Иова и его друзей, пытающихся осмыслить происходящее. Не случайно поэтому именно здесь поэтическая речь достигает особенно высокого уровня

организации, насыщается сложнейшими метафорами, смелыми уподоблениями и параллелизмами. Каждый стих (поэтическая строка) строится на ритмическом равновесии, создаваемом равным количеством ударений в полустиишии, а также на равновесии мысли (parallelismus membrorum): второе полустиишие повторяет или варьирует мысль, выраженную в первой половине стиха:

ואולם הר-נופל יכול וצור יעזב סמקו  
אבנים שחקר סים תשמך-סמיהיה עפר-ארץ

*Но рушится, изничтожается гора, и скала сходит с места своего;  
камни подтачивает ток струи, землю смывает разлив воды...*

(14:18-19)

При этом в каждом полустиишии может быть от двух до четырех ударений с цезурой посередине: два и два, три и три, четыре и четыре (сочетание строк разной длины придает поэтической речи особую гибкость и динамичность). На этом приеме ритмического и семантического равновесия, семантического и синтаксического параллелизма построена вся поэма.

Отныне, как только Иов открыл уста и проклял день свой, в душе его поселяется смута, ощущение страшной тревоги и разорванности: “Нет мне затишья, и нет мне покоя, // и нет мне мира, // но пришла смута!” (3:26). Напрасно Элифаз из Темана уверяет его, что нужно надеяться на собственную праведность, что праведный и чистый никогда не погибнет: “Припомни: когда чистый погиб // и где справедливый был стерт?” (4:7). В сознании Иова все более укрепляется мысль о предопределенности трагического удела человека на земле, об обреченности человека на страдания, о его экзистенциальном одиночестве:

*Не повинность ли несет человек на земле,  
и не срок ли наемника — срок его?  
Как раб, что изнывает по тени ночной,  
и наемник, что ждет платы своей,  
так и я принял месяцы зла,  
и ночи скорби отсчитаны мне.  
Ложась, думаю: Скорей бы встать! —  
и ворочаюсь от вечера до утра.  
В червях и язвах тело мое,  
и на коже моей струп и гной.  
Мелькают мои дни, как ткацкий челнок,  
и без упованья спешат к концу.*

(7:1-6)

И здесь же — как предчувствие разгадки, тревожащей ум, — мысль об особой отличности, выделенности, избранности человека, которая оборачивается для него страшным грузом (мысль, которая скорее посетит праведника, чем грешника, ибо именно первый остро ощущает ежесекундное присутствие Бога и свое несовершенство перед Ним):

*Не дышать хотела бы моя душа;  
лучше смерть, чем моя боль!  
Довольно с меня! Не вечно мне жить.  
Отступи от меня! Мои дни вздох.  
Что есть человек, что Ты отличил его,*

*занимаешь им мысли Твои,  
каждое утро вспоминаешь о нем,  
испытujesz его каждый миг?  
Когда отведешь Ты от меня взор,  
отпустишь меня сглотнуть слюну?*

(7:15-19)

Почему Творец, зная несовершенство человека, так карает его? Иов дерзко бросает Ему упрек в непоследовательности и даже жестокости:

*Твои руки дали мне вид;  
а после Ты обернулся — и меня сгубил!  
Вспомни, что из глины Ты создал меня —  
а ныне возвращаешь меня в прах!*

(10:8-9)

Вероятно, пик экзистенциального страдания и поэтической экспрессии являет собой глава 14-я, где Иов говорит о краткости и хрупкости человеческой жизни, о недоступной тайне того, что происходит за гробом:

*Человек, рожденный женой,  
скуден днями, но скорбью богат;  
он выходит и никнет, как цветок,  
ускользает, как тень, и не устоит.  
Да, для дерева надежда есть,  
что оно, и срубленное, оживет  
и побеги станет пускать вновь;  
пусть одряхлел в земле корень его  
и обрубок ствола омертвел в пыли —  
чуть дохнет влагой, зеленеет оно,  
как саженец, выгоняет ветвь в рост.  
А человек умирает — и его нет;  
отходит — и где его искать?*

(14:1-2; 7-10)

В речах Иова звучит мысль о непредсказуемости воли Бога, неуловимого и вездесущего, о неисповедимости Его путей, о Его всемогуществе. Эту мысль высказывают и друзья Иова, но то, что они принимают как должное, со спокойным сердцем, вызывает в душе Иова страшные противоречия, открывшиеся ему через его личное страдание. Он подчеркивает, что ему известно все, о чем говорят его друзья-мудрецы: "...что знаете вы, знаю и я // и не отстал от вас ни на пядь!" (13:2). Но он не может смириться с этим знанием: "Жалобу Крепкому хочу принести // и с Богом спорить о праве моем... (13:3). Жестокое знание, терзающее его, — знание очевидной несправедливости бытия, которая допущена Богом:

*Да, все едино, говорю я:  
престец иль злодей — обоим казнь!  
Когда убивает Его бич,  
ужасу невинных смеется Он.  
Предал Он землю во власть злых,*

*завесил лица судей земли;  
а если не Он, кто еще?*

(9:22-24)

Задан самый тяжкий, самый роковой, самый неразрешимый вопрос — главный вопрос теодицеи, на который человечество тысячелетиями пытается получить ответ: почему в мире, где действует промысел Божий, гибнут праведные и невинные? “...а если не Он, кто еще?”. Почему Господь не вмешается и не прекратит произвол? Ведь очевидно, что в этом мире грешник и злодей часто процветает, а на долю праведника выпадает страдание, но могила уравнивает их обоих:

*К чему злые остаются жить,  
достигают старости в расцвете сил?  
Их дети устроены пред лицом их,  
и на глазах у них цветет их побег;  
в безопасности от бед их дома,  
и Божьего бича на них нет!  
Один умирает в полноте своей,  
всем доволен и примирен;  
полны млеком сосуды его  
и кости мозгом напоены.  
А другой умирает, удручен душой,  
ничего доброго не вкусив;  
они вместе будут лежать в земле,  
и покров из червей покрывает их.*

(21:7-9, 23-26)

Иов переживает примерно то же, что многие столетия спустя будет переживать шекспировский Лир: собственные боль и страдания заставили героев иначе взглянуть на этот мир и пережить страшное потрясение при виде бедствий людей, увидеть быющую в глаза несправедливость. Только, в отличие от короля Лира, Иов и раньше знал, что такое жалость, милосердие и сострадание, но именно теперь перед его потрясенным взором открывается бездна страданий, тотальная социальная несправедливость:

*Злые люди сдвигают межи,  
угоняют скот и пасут у себя;  
у сирот уводят осла,  
у вдовы отнимают вола в залог;  
сталкивают с дороги бедняка,  
должны скрываться все страдальцы земли!  
Вот, как онагры, они в пустошь идут,  
в степи ищут себе и детям корм;  
не на своем поле жнут они,  
собирают у злого виноград.  
Нагими, без покрова ночуют они,  
и нет им одежды в холода;  
под дождями мокнут они в горах,  
к скале прижимаются, ища приют.*



(24:2-8)

Как отзовутся эти сетования Иова в горьких словах Лира: “Бездомные, нагие горемыки, // Где вы сейчас? Чем отразите вы // Удары этой лютой непогоды, // В лохмотьях, с непокрытой головой // И тощим брюхом? // Как я мало думал // Об этом прежде!” (перевод Б. Пастернака)!

Казалось бы, весь ход мыслей Иова, все, что происходит в его душе, должно привести его к отказу от Бога, к неверию. Однако Иов не отказывается от веры в справедливость и всемогущество Бога. И напрасно Билдад из Шуаха напоминает ему о мощи и совершенстве Бога, о слабости перед Ним человека (“Вот, луна и та несветла, // и звезды нечисты в Его очах; // тем более муж — червь, // и сын человеческий — моль!” 25:5-6), Иов и сам знает это, он не меньше уверен в том, что Бог — основа мира, сила и свет, источник справедливости:

*Он подвиг пучину мощью Своей,  
растерзал Рахав мыслью Своей!  
Его дыханье небеса яснит,  
и Змия сражает Его рука!  
Вот, все это — лишь край Его путей;  
дошел ли до нас шепот о Нем?  
А гром Его мощи для кого постижим?*

(26:12-14)

Рахав, как и упоминаемые выше рефаимы (“призраки”, “мороки”) как и Аввадон — олицетворение первобытного хаоса, ужаса, мрака, мглы преисподней. Здесь явственно звучит свойственный еще древнейшим языческим культурам, но преображенный и наполненный новым светом в текстах ТаНаХа, драконоборческий мотив, где змий (дракон) олицетворяет мировое зло, сражаемое рукой Бога (чем ближе к финалу поэмы, тем глобальнее образы, приобретающие воистину космический размах, потрясающие своей мощью).

Итак, Бог для Иова по-прежнему есть справедливость и свет, и он клянется именем Бога, повторяет слова древней клятвы: “Жив Бог!” (27:2). Но как же совместить эту веру с очевидностью жизненной неправды и неправоты? Вот главное противоречие, раздирающее душу и сознание Иова. Герою (и читателю), словно на выбор, предлагается несколько выходов из, казалось бы, безвыходной ситуации, а в сущности — несколько жизненных и мировоззренческих позиций. И первая из них уже сформулирована женой Иова: “Похули Бога — и умри!” Это и есть самый простой выход — отказ от веры. Еще один — перестать видеть то, что есть, отгородиться от мира. Очевидно, что в обоих случаях пари выиграет сатан, а человек будет посрамлен. Есть еще и третий выход: сохраняя твердую убежденность в том, что грех всегда наказывается, а добродетель вознаграждается, найти внутри себя неведомую вину, за которую послана кара. В сущности, такова позиция трех друзей Иова — Элифаза, Билдада, Цофара. В своих монологах они варьируют одну и ту же мысль: блаженство праведника и обреченность грешника. Трое мудрецов даже не подозревают, что по сути они солидарны с сатаном, ибо обуславливают праведность надеждой на воздаяние или страхом наказания за грех (так и ставит вопрос сатан: “Разве не за мзду богобоязнен Иов?”). К тому же причина явно подменяется следствием: наказан, следовательно, виновен. Иов не может принять такую логику, ибо не чувствует за собой вины. Кроме того, он подчеркивает, что это слишком прямое и примитивное объяснение существования страдания в мире:

*Вас правыми признать? Да не будет того!  
Пока жив, не отступлюсь от простоты моей;  
правоту мою держу и не выпущу из рук;  
не осудит жизни моей сердце мое!*

(27:5-6)

Настоящая мудрость гораздо сложнее, чем простая мысль о вознагражденной добродетели. Может быть, поэтому так трудно отыскать пути к настоящей мудрости, так сокрыта она от человека: “Но мудрость — где ее обрести // и где разумения копь?” (28:12). Этот вопрос настойчиво повторяется в главе 28-й, где внешняя мощь человека, проникающего в глубины земли, преображающего ее лицо, противопоставляется немощи человека перед проблемами собственного духа, противоречиями собственного сознания.

Иов говорит о том, что, как ни трудно отыскать в земле золото, железо, самоцветы, человек делает это. Но как найти пути к истинной мудрости? Где отыскать ее истоки? Быть может, это глубинное знание, которым владеет Господь, никогда не будет открыто человеку, он обречен только бесконечно приближаться к истине:

*С гранитом борется человек,  
исторгает он корни гор,  
прорезает проходы в скале —  
все самоцветы открыты оку его;  
сдерживает он напор родников  
и сокровенное выносит на свет!  
Но мудрость — где ее обрести  
и где разумения копь?  
Человек не знает к ней стезю,  
и ее не сыскать в стране живых.*

(28:9-13)

Возражая на аргументы своих друзей (их диалог построен по принципу троичности: речь Иова — ответ Элифаза; речь Иова — ответ Билдада; речь Иова — ответ Цофара; этот круг повторяется три раза), побуждающих его отыскать какой-то свой грех, какую-то вину, Иов наконец в формах судебной присяги клянется в своей невиновности, в том, что он во всем соблюдал Божьи законы и не уклонялся от заповедей Его. Каждая часть этой заключительной (как заключительное слово в суде) речи Иова вводится условной формулой “Если...». “Если ходил я с людьми лжи...»; “Если к женщине сердце мое влеклось...»; “Если поправ я право моего раба...”; “Если отказывал я нищим в желанье их, // если печалил глаза вдовы; // если кус мой я съедал один // и не ел от него со мной сирота...” (31:5, 7, 9, 13, 16-17) и т. д. Заявляя о своей полной невиновности, Иов тем самым вызывает на суд Самого Бога, ибо никто, кроме Него, не сможет дать ответ на все его трагические недоумения: «...о пусть бы выслушал кто меня! // Вот жалоба моя! О Крепкий, ответь!” (31:35).

Таким образом, логика текста подводит нас к тому, что слово вскоре возьмет Сам Господь. Но пока в спор вступает молодой Элиу, сын Барах-Эля, который до сих пор почтительно молчал, слушая различные доводы и аргументы спорящих, “ибо они были старше летами, чем он” (32:4). Когда же в растерянности замолчали мудрецы, Элиу не выдержал:

*Я думал: пусть возраст говорит  
и о мудрости учит преклонный век!  
Но нет! Действующий в человеке Дух,  
вдохновенье от Крепкого дает ум:  
мудры вовсе не те, кто дряхл,  
и правду разумеют не старики.*

(32:7-9)

Элиу подчеркивает, что иногда взгляд мудрости зашорен, закован в каноны, а нужен какой-то иной ракурс, иной взгляд на вещи; мудрость же не достигается только летами, но усилием духа и божественным озарением. Элиу высказывает очень важную не только в контексте Книги Иова, но и в контексте всей последующей культуры мысль о спасительной силе страдания: возможно, страдание нужно воспринимать не как наказание, а как очищение, как прояснение внутреннего зрения и обострение внутреннего слуха, необходимое для врачевания только Богу ведомых тайных недугов человеческой души: “Страданием страдальца спасает Он // и в утеснении отверзает людям слух...” (36:15). Действительно, пережитое страдание уже заставило Иова по-иному взглянуть на мир, увидеть в нем то, что он раньше не замечал. Элиу говорит о величии и непостижимости Бога. Предчувствуя Его появление, он прославляет Его мощь в образах природных стихий:

*По всему небу — Его раскат,  
и молнии — до самых концов земли.  
За молнией — гром, величия глас:  
не приглушит Он гром, дает внять.*  
*От севера близится золотой блеск;  
страшна слава, что являет Бог!  
Крепкий! нам не постигнуть Его:  
и в силе и в правде Он велик,  
благостью богат, не гнетет никого.*

(37:3-4, 22-23)

Грозные и величественные образы могучей, неукротимой природы предваряют явление Бога, Который говорит с Иовом из бури, голосом самой стихии. Казалось бы, Он должен дать наконец-то ответ на все трагические недоумения и вопросы Иова, но вместо этого Господь обрушивает на его голову новые и новые вопросы, причем, такие, на которые явно не может ответить простой смертный:

*Где был ты, как Землю Я утверждал?  
Говори — тебе ли не знать!  
Кто положил ей предел? Скажи!  
Обозрел ли ты широту земли?  
Говори, если знаешь все!  
Где к обители света путь  
и тьма, — где место ее?  
Ты знаешь! Ибо тогда рожден  
и велико число твоих дней!*

(38:2-3, 18-21)

В этих словах нельзя не ощутить гневной иронии и усмешки: ни один частный человеческий опыт не может вместить невместимое, объять необъятное — все тайны Божественного бытия. Картины, нарисованные в речах Бога (безграничный космос и узел Плеяд, разверстые хляби и твердеющее льдом лицо пучины, таинственное зарождение жизни во чреве серны и стремительный бег быстроногого страуса, храп гордого скакуна и парение орла и т. д.), призваны напомнить Иову об относительности и ограниченности малой человеческой меры для исчерпывающего объяснения смысла вещей. Грозные и по сути своей риторические вопросы, градом обрушивающиеся на Иова, должны выбить его из замкнутого круга собственного страдания, дать иной ракурс бытия.

Символами первозданной природы, таящей в себе ужас для человека и одновременно грозную красоту, выступают два чудесных зверя — Бегемот и Ливьятан (Левиафан). Вполне возможно, что их прототипами послужили реальные бегемот (гиппопотам) и нильский крокодил, однако библейские Бегемот и Левиафан несводимы к этим конкретным биологическим видам. Это метафоры неукротимой мощи природы, самой жизни, ее безудержного напора:

*Воззри, я Бегемота сотворил, как тебя;  
травой он кормится, словно вол.  
Какая мощь в чреслах его  
и твердость в мышцах его живота!  
Как кедр, колеблется его хвост;  
сухожилия бедер его сплелись.  
Нога его, как медяная труба,  
и, как стальная палица, его кость!  
Он — начало Божьих путей,  
сотворен над братьями своими царить;  
ибо горы приносят ему дань  
со всеми зверями, что играют в них.*

(40:10-15)

Особенно впечатляюще и экспрессивно изображен Левиафан — олицетворение самого ужаса. Но то, что ужасно для человека и неподвластно его разумению, исполнено божественной красоты, которая невероятно многообразна:

*Не умолчу о действии мощи его,  
О дивной соразмерности членов его.  
От его чоха блистает свет;  
и глаза его, как вежды зари, —  
из пасти его рдеет огонь,  
искры разлетаются окрест нее!  
На его вье почилась мощь,  
и ужас несется впереди него;  
крепко сплочена его плоть,  
словно литая, не задрожит...*

(41:4, 10-15)

Серия грандиозных картин, воссозданных в речах Господа, вызывает в душе Иова некое преобразование. Мир предстал перед его глазами совершенно иным — таинственным, величественным и прекрасным, неизмеримо более сложным, чем одна человеческая мера. И самое главное для Иова — Бог предстал перед ним живым и близким, воплощением полноты бытия. В этом — ключ к заключительным словам героя:

*Теперь знаю: Ты можешь все,  
и невозможно противиться Тебе!  
Да, Ты явил дивное, непонятное мне,  
великое, непостижное для меня.*

*Только слухом я слышал о Тебе;  
ныне же глаза мои видят Тебя, —  
сего ради отступаюсь  
и раскаиваюсь во прахе и пепле!*

(42:2, 3; 5-6)

Таким образом, вряд ли возможно понимать историю Иова как моралистическую притчу о пользе терпения и смирения, а тем более — о смирении из страха перед Богом. Столь же однозначна и плоска трактовка Иова как бунтаря, обвиняющего самого Господа в существовании зла и страданий в мире. Нет, перед нами и опыт дерзновенного сыновнего спора с Богом, умудряющего и просветляющего дух (подобно знаменитому противостоянию в ночи патриарха Якова и Ангела Господня), и опыт горького разлада с миром и самим собой, и — в результате — опыт качественно нового познания мира и постижения Бога, приятия Его и примирения с Ним. Без этого нет опоры человеческой душе, нет выхода из противоречий мира, коренящихся в самом мире и человеке, в свободе воли, данной последнему.

Итак, посрамлен сатан и подтверждена способность человека к чистой, бескорыстной вере, основанной только на любви к Тому, Кто движет и согревает мир. Иов подтвердил великую способность человека радоваться жизни и верить среди гноя и пепла. Вместе с сатаном посрамлены и три мудреца — Элифаз, Билдад и Цофар, ибо они обосновывали праведность надеждой на вознаграждение. Вот почему Господь говорит Элифазу из Темана: “Гнев Мой пылает на тебя и на двух друзей твоих; ибо вы не говорили обо Мне так правдиво, как раб Мой Иов!” (42:7). Прощение мудрецов возможно, если за них помолится Иов: “...только его молитву Я приму, чтобы не отвергнуть Мне вас за то, что вы не говорили обо Мне так правдиво, как раб Мой Иов!” (42:8).

И стихи вновь сменяются прозой, как возвращается на круги своя жизнь Иова: “И повернул Господь к возврату путь Иова, когда помолится Иов за друзей своих; и вдвое умножил Господь все, что было у Иова. ...И стало у него семь сыновей и три дочери: и назвал он одну — Горлица [Йомима], вторую — Корица [Кециа], а третью — Румяна [Кэрэн-Гапух — Рожок-с-Притираниями]; и по всей земле нигде нельзя было найти женщин, которые были бы так хороши, как дочери Иова. И дал им отец наследство наряду с братьями их. После этого Иов жил еще сто сорок лет и видел своих детей и детей своих детей, вплоть до четвертого поколения. И умер Иов в старости, насытившись жизнью” (42:10, 13-17). Так, традиционной эпической формулой, которой завершались жизнеописания патриархов, завершается и история Иова. И сама обрамляющая композиция, возвращение в финале к исходной ситуации еще раз подчеркивают, что вся рассказанная история — некая условная испытательная модель, в которой подвергался проверке человек, крепость его веры, сила его духа. Но не есть ли вся наша жизнь такая же ситуация испытания? И можем ли мы подняться на духовную высоту Иова?

Огромное значение Книги Иова для последующей литературной и философской, а также, прежде всего, религиозной традиции состоит в том, что она суммировала, вобрала в себя центральную для всего Древнего Ближнего Востока проблематику смысла бытия и правомерности существования мира перед лицом страданий невинных. Книга Иова по праву считается одним из самых великих шедевров мировой литературы, и велико ее влияние на последующее искусство. Каждая культурная эпоха по-своему прочитывала и интерпретировала ее. Так, для литературы христианского Средневековья была характерна однолинейная трактовка книги как назидательной истории о пользе терпения (в христианской же литературе Иов начинает рассматриваться как прообраз Христа). В последующей иудейской (талмудической) традиции Иов трактуется как образец “естественной” праведности, как человек, своими силами и своей любовью познавший Бога, и смерть Иова оплакивается всем Израилем (трактат Сота 35а). Одновременно предпринимается попытка все-таки обнаружить вину Иова, за которую он

наказан, и высказывается резко противоположное предыдущему мнению: Иов был языческим пророком, враждебным Израилю (Сангедрин 106а и Сота 11а), за это и понес наказание, и раскаялся (типологически такая интерпретация сближает его с другим героем ТаНаХа — Билеамом (Валаамом), история которого рассказана в Книге Бемидбар, — Числа, гл. 22-24).

Эпоха Нового времени по-настоящему открыла неоднозначность Книги Иова, близость ее героя современному человеку с его противоречивым и мятущимся сознанием. Стихотворное переложение Книги Иова дал поэт испанского Ренессанса Луис де Леон, многочисленные аллюзии и реминисценции из нее мы находим в творчестве У. Шекспира, особенно в трагедии “Король Лир”. Пролог к Книге Иова служит образцом для “Пролога на небе” в “Фаусте” И. В. Гёте и одновременно ключом к замыслу всего произведения. Особое значение топики Книги Иова приобретает для творчества Ф. М. Достоевского: в скрытом виде она присутствует во всех его романах, так или иначе связанных со страданиями невинных, “униженных и оскорбленных”, но наиболее ярко выявляется на страницах “Братьев Карамазовых” в спорах Ивана Карамазова, Алеши и старца Зосимы.

Книга Иова продолжает волновать современных философов и мыслителей. И вновь крайне широк спектр интерпретаций, о чем очень хорошо пишет английский исследователь Н. Глетцер: “В то время как одни рассматривают Иова как святого, другие видят в нем скептика, бунтаря против Бога, или дуалиста, или человека, которому не хватало знаний, или последователя Аристотеля, который отрицал Божественный промысел, или “козла отпущения”, или прототипа саббатианского мессии и т. д.”<sup>174</sup> Все больше и больше современные религиозные мыслители (особенно экзистенциалисты<sup>175</sup>) сближают опыт Иова с опытом всего мыслящего и страдающего человечества. Так, С. Террьен считает, что Иов испытал страшное чувство одиночества в мире, но отверг привычное представление о Боге как защитнике и судье, отверг и пришел к “чистой религии”. И тогда он испытал “великую радость от сознания присутствия Того, Кто движет и согревает миры”<sup>176</sup>. И далее: “Мы также намного выиграли бы, если б расстались с нашими самоуверенностью и самодовольством”<sup>177</sup>.

Многие поэты и мыслители воспринимали и воспринимают Иова как олицетворение самого еврейского народа, его трагической судьбы, его верности Богу вопреки страшным испытаниям истории. Наиболее болезненно и остро проблемы теодицеи и принципиальная невозможность ее решения встали во время и после Катастрофы Холокоста, кровавого фашистского геноцида. Перед многими возник этот роковой мучительный вопрос: возможна ли еще вера после печей Освенцима и рвов Бабьего Яра, после гибели миллионов невинных? И не случайно именно образ Иова возникает в воображении поэта, пишущего о другом пепле — пепле Освенцима:

*Скребет себя на пепле Иов,  
И дым глаза больные выел,  
А что здесь было — нет его.  
И никого, и ничего.  
Зола густая тихо стынет.  
Так вот она, его пустыня.  
Он отнял не одно жилье —  
Он сердце обобрал мое.  
Сквозь эту ночь мне не пробраться.  
Зачем я говорил о братстве?  
Зачем в горах звенел рожок?  
Зачем я голос твой берег?  
Постой. Подумай, Мы не знали,*

*В какое счастье мы играли.  
Нет ничего. Одна зола.  
По-человечески тепла.*

*(Илья Эренбург)*

И не случайно великий еврейский мыслитель XX в., философ-экзистенциалист, выросший в лоне хасидизма, Мартин Бубер считает Иова одним из наиболее ярких воплощений духовных усилий еврейского народа — осознания внутреннего раздвоения и страстного стремления освобождения от него, даруемого только благодатью: «...в Книге Иова — слова о неизбежности внутреннего раздвоения, которое нельзя преодолеть своей волей и которого не может избежать тот, кто борется за самого себя, ибо от раздвоенности освобождает лишь благодать. Всюду вы встретитесь с ощущением и опытом раздвоенности и всюду со стремлением к цельности. Стремление к цельности. К единству в одном человеке. К единству между частями народа, между народами. Между человечеством и всем живым. К единству между Богом и миром. Так же, как и идея внутренней раздвоенности, так и идея освобождения от нее еврейская по существу. Вероятно, индийская идея освобождения противостоит ей как более категоричная и абсолютная; но она означает освобождение не от раздвоенности души, а от ее затерянности в мире.

Индийское освобождение означает пробуждение, еврейское — постижение истины; индийское — отрицание, еврейское — утверждение; индийское растворяется во вневременном, еврейское предполагает путь человечества. Как всякое историческое мирозерцание, оно менее сущностное, но более побуждающее. Только оно может говорить, как Иов: “Я знаю, Искупитель мой жив” (19:25), и словами псалмопевца: “Дух [правды] обнови внутри меня” (Псалмы, 51:12)”<sup>178</sup>.

#### **КОХЭЛЕТ (ЭККЛЕСИАСТ): ФИЛОСОФСКИЙ СМЫСЛ И ХУДОЖЕСТВЕННОЕ СВОЕОБРАЗИЕ**

Среди самых загадочных и неоднозначных книг библейского канона, наряду с Книгой Иова, — Экклесиаст. Само ее название — точная греческая калька названия на иврите — **קהלת** (“Кохэлэт”), что означает “Проповедующий в собрании”. Таким образом, еще одно принятое название книги — Книга Проповедующего в собрании. Уже это создает образ профессионального мудреца, говорящего перед общиной, делящегося своими наблюдениями над жизнью, — героя и автора лирической философской поэмы о тайнах человеческой жизни и смерти. Созданию образа профессионального мудреца способствует и позднейшая прозаическая приписка к книге: “И сверх того, что Кохэлэт был мудр, он также учил народ знанию, и взвешивал, и исследовал, и складывал многие притчи. Пытался Кохэлэт найти ценные речи и написанные верно слова истины” (12:9-10)<sup>179</sup>.

Экклесиаст — одна из самых поздних книг, вошедших в канон ТаНаХа. Об этом говорит ее словесный облик. В ней встречаются слова, относящиеся к административной практике, введенной впервые персидской династией Ахеменидов (VI-V вв. до н. э.), а также множество арамейских оборотов (арамейский стал разговорным языком в Палестине примерно к III-II вв. до н. э.). Книга в целом более близка по-своему языку первым комментариям к ТаНаХу — Мишне, кодификация которой закончилась во II в. н. э. (Мишна составила фундамент Талмуда). По Рукописям Мертвого моря (они датируются II-I вв. до н. э.) очевидно, что книга была широко известна в Иудее, читалась и переписывалась наряду с другими каноническими книгами уже во II-I вв. до н. э. Это подтверждается также тем, что эту книгу цитирует Иешуа бен Сира, чья “Премудрость” датируется между 190 и 180 гг. до н. э.

Таким образом, за обозначением “Кохэлэт” укрылся профессиональный мудрец-книжник, неведомый поэт, живший, скорее всего, в Иерусалиме в IV в. до н. э. Однако зачин

книги гласит: “Слова Проповедующего в собрании, сына Давидова, царя в Иерусалиме” (1:1)<sup>180</sup>. Сыном Давида и царем в Иерусалиме мог быть только Соломон. Религиозная традиция приписывает Экклесиаст Соломону (как и Песнь Песней). Но Соломон, как известно, жил в X в. до н. э. и не мог быть реальным автором поэмы. Скорее всего, это яркий случай псевдоэпиграфики — приписывания более позднего произведения более древнему общепризнанному авторитету, часто легендарному (это явление типично для всех древних литератур). Имя же Соломона давно стало олицетворением мудрости. Возможно, неведомый автор решил прибегнуть к авторитету Соломона для придания весомости собственным размышлениям. Но, как замечает С. С. Аверинцев, здесь и нечто иное: автор “входит в образ” знаменитого израильского царя. “Традиционный образ Соломона сознательно взят как обобщающая парадигма для интимного жизненного опыта. Эта сознательность приема есть черта столь же необычная на общем фоне древнееврейской литературы, сколь и походящая к облику скептического мудреца, написавшего в IV или III в. до н. э. “Книгу Проповедующего в собрании”<sup>181</sup>.

С точки зрения жанра Экклесиаст органично соединяет притчу в форме афоризма, философской сентенции и развернутое размышление над жизнью, лирическое излияние. Таким образом, точнее всего жанр произведения можно определить как философскую лирическую поэму. Соответственно, в оригинале она имеет поэтическую форму: в тексте сочетаются стихи различной длины — с двумя-тремя, четырьмя или пятью-шестью логическими ударениями. При этом длинные строки имеют одну или две цезуры, а короткие обычно стоят в смысловой и ритмической паузе. Все это придает Экклесиасту необычайную гибкость поэтической интонации.

**הבל הבלים אמר קהלת הבל הבלים הבל הכל**

*Суета сует, — сказал Проповедующий, — суета сует: все суета.*

(1:2)

Этой строкой открывается знаменитая поэма. Выражение — **הבל הבלים** “суета сует” — стало крылатым и определяет одну из главных мыслей произведения (этот рефрен повторяется в поэме около двадцати раз). Слово “хавэл” можно перевести и как “суета”, и как “тщета”, и как “дуновение”. Оно как нельзя лучше подчеркивает бренность, хрупкость, изменчивость всего существующего: все есть “хавэл”. Бренность бытия — один из лейтмотивов Экклесиаста, и здесь явственнее всего обнаруживаются параллели с египетской “Песнью арфиста” и некоторыми фрагментами вавилонского “Эпоса о Гильгамеше”.

*Что пользы человеку от всех его трудов, над чем  
он трудится под солнцем?*

*Род уходит, и род приходит, а Земля остается навек.*

*Восходит солнце, и заходит солнце, и на место свое поспешает,  
Чтобы там опять взойти;*

*Бежит на юг и кружит на север, кружит, кружит на бегу своим ветер,  
И на круги свои возвращается ветер;*

*Бегут все реки в море, — а море не переполнится,  
К месту, куда реки бегут, —*

*Туда они продолжают бежать,*

*Всё — одна маята, и никто рассказать не умеет, —*

*Глядят, не пресытятся, очи, слушают, не переполняются, уши.*

*Что было, то и будет, и что творилось, то творится,*

*И нет ничего нового под солнцем.*



(1:3-9)

Итак, мысль о повторяемости всего (наряду с преходящностью всего) — одна из определяющих в поэме. Казалось бы, это совершенно противоречит всему духу древнееврейской литературы духу осмысленности истории, осмысленности любого деяния. Эта осмысленность, этот напряженный историзм мышления, понимание небесследности каждого нашего поступка и духовного движения составляет сердцевину учения пророков, определяет лицо пророческих книг. Но тот же историзм (по мере выполнения Завета, верности ему, растет сумма благословений, растет Обетование) определяет и лицо священных текстов Торы. Стало быть, именно Кохэлэт выбивается из определенной колеи? Учитывая идею вечного круговращения бытия, выраженную в первых строках поэмы, здесь искали чисто греческое влияние — например, пифагорейцев с их “музыкой сфер”. Но то, что для греческих мыслителей являлось знаком стабильности, правильности, упорядоченности мира (вечное круговращение звездного неба, знаков зодиака), то для Кохэлэта составляет причину страдания, создает ощущение бесплодности и бессмысленности всего:

*Видел я все дела, что делаются под солнцем,  
И вот: — все это тщета и ловля ветра...*

(14:14)

Смелая метафора **לועז רוח** (“ловля ветра”, “погоня за ветров» “пастьба ветра”) как нельзя лучше выражает возникшее у Кохэлэта (и периодически оно, вероятно, возникает у каждого мыслящего человека ощущение абсурдности бытия:

*Но оглянулся я на дела, что сделали мои руки,  
И на труды, над чем я трудился, —  
И вот, все — тщета и ловля ветра,  
И нет в том пользы под солнцем!*

(2:11)

В этих словах — боль и тоска, тоска по утраченному, вдруг пропавшему смыслу бытия. Где же смысл, если “Все туда же уходит, // Все — из праха, и все возвратится в прах...” (3:20)? К этому добавляются еще и проблемы теодицеи, ее проклятые вопросы, мучившие Иова:

*И еще я увидел все угнетение, творимое под солнцем:  
Вот слезы угнетенных, — а утешителя нет им,  
И в руке угнетателя — сила, а утешителя нет им!*

(4:1)

Есть многое, что в глазах Кохэлэта подтверждает очевидную абсурдность мира:

*Всякое я видел в мои тщетные дни:  
Есть праведник, гибнущий в праведности своей,  
И есть нечестивец, долговечный в своем нечестье...*

(7:15)

Скепсис Кохэлэта тотален, он завидует мертвым, а еще больше тем, кто совсем не жил (4:3). Тоска его — от потери осмысленности мира. “Поэтому, — пишет С. С. Аверинцев, — скепсис “Книги Проповедующего в собрании” есть именно иудейский, а отнюдь не эллинский скепсис; автор книги мучительно сомневается, а значит, остро нуждается не в мировой гармонии, но в мировом смысле. Его тоска — как бы подтверждение от противного той идеи поступательного, целесообразного движения, которая так важна и характерна для

древнееврейской литературы в целом. Постольку он остается верным ее духу”<sup>182</sup>.

В чем же обрести опору человеку в этом бренном и повторяющемся мире, где все — тщета? Быть может, следует помнить, что наше знание о мире всегда относительно. Экклесиаст утверждает таинственность и непознаваемость мира. Чем больше человек его познает, тем больше перед ним тайн и загадок. Именно поэтому знание — горький удел человека:

*Вот я мудрость свою умножил более всех,  
Кто был до меня над Иерусалимом,  
И много видело сердце мое и мудрости и знанья.  
Так предам же я сердце тому, чтобы мудрость познать,  
Но познать и безумье и глупость, —  
Я узнал, что и это — пустое томленье,  
Ибо от многой мудрости много скорби,  
И умножающий знанье умножает печаль.*

(1:16-18)

«В немалом знании — великая печаль. // Так говорил творец Экклесиаста...» (Н. Заболоцкий). “Умножающий знанье умножает печаль!” — одна из самых великих и горьких мыслей, высказанных Кохэлетом. Знание о мире — грозное знание, но человек не может отказаться от познания, закрыться от страданий, существующих в мире, а значит — от сострадания:

*Лучше скорбь, чем смех, ибо с худым лицом добрее сердце, —  
Сердце мудрых в доме плача, а сердце глупых в доме веселья.*

(7:3-4)

С идеей принципиальной непознаваемости мира (точнее, обреченности человека на бесконечное познание) связана и типичная для библейской традиции идея — идея неизъяснимости Бога, неисповедимости Его путей и решений (эта же мысль с большой силой выражена в Книге Иова). Поэтому многое не дано постичь человеку: “Посмотри на деяния Бога, // Ибо кто может расправить, что Он искривил?” (7:13). Или еще: “Точно так, как не знаешь ты, откуда стало дыхание // И кости откуда в беременной утробе, // Так не знаешь ты дел Бога, создающего все” (11:5). И именно это ощущение великой тайны Божественного бытия — тайны, в которой скрыта некая непостижная для смертного закономерность, — рождает знаменитые строки:

*Всему свой час, и время всякому делу под небесами:  
Время родиться и время умирать,  
Время насаждать и время вырывать насажденья,  
Время убивать и время исцелять,  
Время разрушать и время строить,  
Время плакать и время смеяться,  
Время рыданию и время пляске,  
Время разбрасывать камни и время складывать камни,  
Время обнимать и время избегать объятий,  
Время отыскивать и время дать потеряться,  
Время хранить и время тратить,  
Время рвать и время сшивать,  
Время молчать и время говорить,*

*Время любить и время ненавидеть,  
Время войне и время миру.*

(3:1-8)

В этом анафорически и по принципу антитезы организованном фрагменте выражена идея об антиномичности бытия, его закономерности и предопределенности, но и о невозможности человеку постичь, предугадать эти закономерности. Однако быть может, в этом и есть благо для человека: он не смог бы жить, меняться, духовно расти, если бы знал все, что предопределено:

*Я понял задачу, которую Бог дал решать сынам человека:  
Все он сделал прекрасным в свой срок,  
Даже вечность вложил им в сердце, —  
Но чтоб дела, творимые Богом,  
От начала и до конца не мог постичь человек.*

(3:10-11)

В этом бренном и непостижимом мире, где все повторяется и ничему не учится человек, где “поставлена глупость на высокие посты, // А достойные внизу пребывают”, Кохэлэт провозглашает простые и незыблемые истины: милосердие, любовь, сострадание, взаимопомощь:

*Вдвоем быть лучше, чем одному,  
Ибо есть им плата добрая за труды их:  
Ибо если упадут, — друг друга поднимут;  
Но горе, если один упадет, а чтоб поднять его — нет другого,  
Да и если двое лежат — тепло им; одному же как согреться?  
И если кто одного одолеет,  
То двое вместе против него устоят;  
И втрое скрученная нить не скоро порвется.*

(4:9-12)

Только осознав в полной мере бренность и тщетность бытия, хрупкость каждого мгновения жизни, можно по-настоящему радоваться жизни — такую парадоксальную мысль утверждает великий мудрец. Нужно принимать мир с чистым сердцем и открытой душой, нужно радоваться жизни вопреки (или благодаря?) горькому знанию о ней:

*Так ешь же в радости хлеб твой и с легким сердцем пей вино,  
Ибо Бог уже давно предрешил твои деянья.  
Во всякое время да будут белы твои одежды,  
И пусть не оскудевает на голове твоей умощенье;  
Наслаждайся жизнью с женщиной, которую любишь,  
Все дни твоей тщетной жизни,  
Потому что дал тебе Он под солнцем  
Все твои тщетные дни...*

(9:7-9)

Однако это не означает безудержного разгула гедонизма, это не призыв к “пиру во время чумы”. Кохэлэт утверждает пафос героического преодоления тщеты и суеты, необходимость наполнения смыслом каждого мгновения бренной жизни:

*Сей семена с утра и руке до вечера не давай отдохнуть.  
Ибо ты не знаешь, что удастся — то или это,  
Или то и другое равно хорошо.  
И сладок свет, и благо очам — видеть солнце,  
Ибо если много дней человек проживет,  
То да радуется каждому из них —  
И помнит о днях темноты, ибо тех будет больше:  
Все, что наступит, — тщета.  
Радуйся, юноша, молодости своей,  
И в дни юности твоей да будет сердцу благо;  
И ходи по путям, куда влечет тебя сердце...*

(11:6-9)

И напоминание, целиком возвращающее великого скептика в лоно традиции, на стезю осмысленности мира: “И о своем Создателе помни с юных дней...” (12:1). Через дерзновенное сомнение и, казалось бы, тотальный скепсис Кохэлэт утверждает необходимость веры и свободу воли, данную человеку, финал которого предопределен. Финал — но не сам путь.

Загадочная поэма о тайнах жизни и смерти, об уделе человеческом привлекала внимание многих мыслителей и поэтов. Существуют многочисленные попытки поэтического переложения Кохэлэта на другие языки и еще более многочисленные поэтические вариации на темы Кохэлэта. Особенно обостряется интерес к этой поэме в трудные, переломные эпохи, эпохи шатаний и потрясений (что подтверждает, например, огромный интерес поэтов трагического XVII века — эпохи барокко — к темам и мотивам Экклесиаста). В мыслях, метаниях, сомнениях мудрого Кохэлэта и человек XX века заново открывает себя и свою душу.

### **ПРИТЧЕВАЯ НАЗИДАТЕЛЬНАЯ ПОВЕСТЬ (КНИГА РУТ, КНИГА ЙОНЫ, КНИГА ЭСТЕР)**

Древнееврейская литература создала оригинальный жанр — назидательную повесть-притчу. Это небольшое по объему<sup>183</sup> произведение с достаточно развернутым сюжетом, чаще всего верно передающее реалии действительности и не прибегающее к отвлеченным аллегорическим образам. Но, тем не менее, совершенно конкретный сюжетный ряд служит для иллюстрации духовного или морального тезиса, заставляет читателя задуматься и сделать определенные выводы (иногда неоднозначные), является вневременной парадигмой человеческого бытия. Лаконичная скупость этой прозы в сочетании с глубоким подтекстом придает ей необычайную выразительность и очарование. В каноне Та-На-Ха представлены три книги подобного жанра Книга Рут (Руфь), Книга Йоны (Ионы), Книга Эстер (Эсфирь). Жанровые черты повести-притчи свойственны также начальным главам Книги Даниэля (Даниила). Вне канона наиболее ярко жанр назидательной повести-притчи представляют Книга Юдит (Юдифь) и Книга Товия (Товита). Вместе с тем каждая из названных повестей-притч обладает своим неповторимым лицом.

Одним из древнейших образцов жанра является Книга Рут (ряд исследователей датируют ее концом допленной эпохи, некоторая часть — началом послевоенной, т. е. VI-V вв. до н. э.). Время же действия книги — уже седая старина для того, кто ее писал. Оно отнесено к эпохе Судей (XII-XI вв. до н. э.). Зачин повести гласит: “И было, в те дни, когда правили судьи, случился на земле голод...” (1:1)<sup>184</sup>. Поэтому в христианском каноне книга расположена сразу же за Книгой Судей — как ее логическое продолжение. Но в каноне иудейском Книга Рут следует в разделе Ктувим за Песнью Песней, и в этом есть великий смысл: как и Песнь Песней, Книга Рут говорит о великой любви и великой верности (само имя героини означает “верная”),

причем о любви между людьми, принадлежащими к разным народам. И неведомого автора менее всего волнуют реальные исторические факты времен Судей. Он пишет не историческую хронику, но притчу, в которой все подчинено выражению главной идеи (или комплекса идей). Тем не менее эти идеи не преподносятся как открытая “мораль”, как голое назидание, но требуют соразмышления и соучастия.

Итак, когда голод поразил землю Израиля, некий человек по имени Элимелех ушел со своим семейством — с женой Наоми (Ноеминь), сыновьями Махлоном и Кильоном — из Бэт-Лэхема (Вифлеема) Иудейского жить на поля Моава — государства в Заиорданье (евреи и моавитяне легко понимали друг друга, так как моавитский язык был очень близок ивриту). Вскоре умирает глава семейства, а его сыновья женятся на двух девушках-моавитянках — Орпе (Орфе) и Рут. Но умирают и сыновья, и Наоми остается с двумя невестками. Узнав, что кончился голод в Иудее — “вспомнил Господь о народе Своем и дал ему хлеб” (1:6), — Наоми решает отправиться на родину. С нею отправились и невестки, по долгу своему обязанные заботиться о свекрови. Но, любя и жалея их, Наоми сказала: “Ступайте, возвратитесь каждая в дом матери своей! Да окажет вам милость Господь, как оказывали вы ее умершим и мне. Пусть воздаст вам Господь, чтобы обрели вы покой, каждая в доме мужа своего” (1:8-9). Но невестки со слезами на глазах отказываются покинуть свекровь, которую полюбили, как и своих мужей. Наоми ласково и с иронией уговаривает их: “Вернитесь, дочери мои, зачем вам идти со мной? Разве есть еще сыновья во чреве моем, что стали бы вам мужьями? ...Даже если бы я сказала себе: есть у меня еще надежда, — и еще нынче же ночью была бы я с мужем и родила бы сыновей, разве станете вы дожидаться, пока они вырастут?” (1:11-13). Наоми намекает на закон левирата, долго державшийся в иудейской традиции: если вдова оставалась бездетной, ближайший родственник мужа должен был позаботиться о ней, чтобы у нее родился ребенок и не изгладилось из памяти людей имя умершего (ребенок считался его законным наследником).

Орпа соглашается с доводами свекрови и отправляется в отчий дом, но Рут, несмотря на все уговоры, отказалась покинуть Наоми. Ответ ее дан стихами на фоне прозы, и это подчеркивает эмоциональную и психологическую напряженность момента:

*— Не проси покинуть тебя  
и уйти обратно от тебя!  
Куда ты пойдешь —  
туда и я пойду,  
где ты заночуешь —  
там и я заночую.  
Твой народ — мой народ,  
и твой Бог — мой Бог.*

(1.16)

Формула “твой Бог — мой Бог” — своеобразная клятва бывшей язычницы Рут, которая начала свой “исход”, свой путь к Единому Богу, и толчком к этому пути стала ее горячая любовь к мужу и его семье.

Наоми и Рут приходят в Бет-Лэхем к началу жатвы ячменя, и поэтому, чтобы прокормиться ей и свекрови, Рут вынуждена подбирать на стерне колосья, по закону Моисееву обязательно оставляемые для нищих, вдов, сирот, пришельцев. Судьба сводит ее с добрым человеком — Боазом (Воозом), дальним родственником Элимелеха. Боаз ласково разговаривает с работающей на его поле моавитянкой, ибо много уже слышал об удивительных душевных качествах этой женщины: “Много рассказывали мне обо всем, что сделала ты для свекрови после смерти твоего мужа: что оставила ты отца, и мать, и родную землю и пошла к народу, которого не знала ни вчера, ни третьего дня. Да воздаст тебе Господь за твой поступок, и да

наградит тебя сполна Господь, Бог Израиля, за то, что пришла ты под Его крыла искать приюта” (2:11-12). Уже здесь звучат слова, столь важные для понимания смысла повести, — о высокой награде, которой удостоится Рут за свой подвиг любви и терпения, за свой путь к истинному Богу.

Боаз разрешает Рут до конца жатвы работать на его поле и кормиться вместе с его людьми. Узнав о добром отношении Боаза к Рут, Наоми, которая, как о собственной дочери, заботится о невестке, советует ей нарядиться в лучшие одежды и лечь в изножье ложа Боаза, когда они останутся ночевать на гумне. Лаконично и психологически тонко нарисован в повести момент, когда вздрогнувший от испуга Боаз обнаруживает ночью лежащую у его ног женщину. “Кто ты?” — спросил он и услышал в ответ кроткое: “Я Рут, раба твоя!” (3:9). Боаз, знавший истинную душу Рут, смог по-настоящему оценить ее искренний порыв: “...благослови тебя Господь, дочь моя! Эта твоя последняя милость еще лучше первой, ведь не пошла ты за юношами, ни за бедными, ни за богатыми. Так вот, дочь моя, не бойся! Все, что скажешь, сделаю я для тебя, потому что все у ворот моего народа знают, что ты достойная женщина” (3:10-11).

Городские ворота были в древности местом заключения сделок. Именно здесь Боаз договаривается с более близким (и, как можно понять из текста, более молодым и богатым) родичем Элимелеха о передаче ему, Боазу, его прав на Рут. И старейшины, сидящие у ворот, благословляют дом Боаза: “Да уподобит Господь жену, входящую в дом твой. Рахели и Лее, что воздвигли вдвоем дом Израилев! Да обретишь ты силу в Эфрате и да славится имя твое в Бет-Лэхеме!” (4:11).

Вскоре у Рут родился ребенок, которого Наоми прикладывает к груди в знак признания кровного (молочного) родства. И соседки говорят: “Сын родился у Наоми”. И еще: “И пусть будет он тебе отрадой души и кормильцем в старости, потому что родила его невестка твоя, которая любит тебя, которая для тебя лучше семерых сыновей” (4:15). Рут, чужая Наоми по крови, и рожденный ею ребенок заменили Наоми утраченных близких, смягчили горечь потерь, осветили ее старость. Повесть говорит о той высоте человеческих отношений, когда невестка может стать для свекрови “лучше семерых сыновей”. Но не только об этом.

Крайне важным для понимания смысла повести является финальное родословие Боаза и родившегося у него ребенка, названного Овэдом (“работающим”, или “работником”, — быть может, потому, что он работает на память своего покойного отца и должен стать кормильцем Наоми и Рут). Боаз ведет свой род от легендарного Переца, сына Иехуды — родоначальника одного из колен Израилевых. “...а Боаз породил Овэда, а Овэд породил Ишая, и Ишай породил Давида” (4:21-22). Вот в чем она, высокая награда Рут: ей суждено стать прабабкой самого царя Давида, из дома которого выйдет Мессия. Память о ней, моавитянке, никогда не исчезнет из истории, из памяти народа.

Таким образом, повесть-притча утверждает, что человек не определяется его происхождением, национальной принадлежностью. Не будучи еврейкой, Рут, тем не менее, стала одной из “имаот” (“праматерей”) еврейского народа. Все определяется строем души человека, и все равны перед Богом, и каждому открыт путь к Нему. Не случайно в иудейской традиции Книга Рут читается в праздник Шавуот — праздник дарования Торы. Тем самым народ неустанно напоминает себе: Тору нужно принимать не по данности рождения в среде этого народа, но всем сердцем, как приняла ее моавитянка Рут. Рут навсегда осталась одним из самых привлекательных женских образов ТаНаХа, олицетворением кротости и стойкости, верности и любви.

Тот же высокий дух всечеловеческой широты, гуманности, милосердия торжествует в Книге Йоны. И в иудейском, и в христианском каноне она обычно причисляется к пророческим книгам. Но по жанру Книга Йоны не имеет никакого отношения к пророческой книге: пророк является не автором ее, но героем. Кардинально отличается она от пророческих книг и по

форме, и по стилю. Вместо вдохновенно-экстатических пророческих речей, сложных символов и аллегорий перед нами спокойная и тихая беседа, философски глубокая и приправленная долей юмора. Это маленькая притча (даже не повесть, а скорее, новелла) о том, как Господь “вразумлял” Своего пророка, и написана она одним из неведомых мудрецов-книжников, толкователей Торы, в “послепленную” эпоху, но не позднее II в. до н. э. Автор воспользовался преданиями “старины глубокой”, чтобы донести до собеседников и читателей свою мудрость.

У героя книги имелся совершенно реальный прототип — пророк, о котором сложились легенды. Во Второй Книге Царей (4-я Царств) упоминается пророк Йона бен Амิตтай (сын Амиттая), который предсказал Иеровоаму II победу над соседними племенами (2-я Царей, 14:25). Итак, реальный Йона бен Амиттай был современником пророков Амоса и Хошеа и жил в преддверии гибели Северного царства от рук ассирийцев (не случайно в книге отразилось негативное отношение пророка к ассирийской столице; да и в целом в сознании народа она была олицетворением язычества).

Книга открывается традиционной формулой, ставшей уже привычной для читателя: “И было слово Господне к Йоне, сыну Амиттая...” (1:1)<sup>185</sup>. Так начинались пророчества в пророческих книгах. Новое и неожиданное связано с тем, что на этот раз Господь отправляет Своего пророка не к соотечественникам-единоверцам (и те многократно могут отклоняться от веры и не слушать пророка), а к язычникам, в самое сердце языческого мира: “Встань и иди в Ниневей [Ниневию], город великий, и проповедуй в нем...” (1:2). Йоне отнюдь не хочется принимать на себя тяжкую миссию пророка ради язычников, обреченных на гибель за их страшные грехи (ведь и Господь говорит об их злодеяниях). Йона решает уклониться и отправляется не в Ниневию, а в Таршиш (Фарсис) — финикийскую факторию на побережье Испании. Финикийцы действительно были в те времена самыми искусными мореходами, гораздо раньше греков освоившими Средиземноморское побережье. Поэтому не случайно Йона плывет именно на финикийском корабле.

Однако желание бежать от лица Господа неосуществимо. Корабль попадает в страшную бурю. Испуганные мореходы-язычники напрасно зывают к своим богам. Тогда вспомнили о Йоне, спокойно спящем в трюме корабля. Кормчий будит его словами: “Что спишь ты? Встань, воззови к Богу своему” (1:6). Матросы бросают жребий, чтобы определить виновника бедствия: “...и бросили жребий, и пал жребий на Йону” (1:7). Тогда Йона открывает им всю правду: “...я иври [еврей] и страшусь Господа Бога небес, сотворившего море и сушу” (1:9). Он сам просит, чтобы его бросили в море, ибо он виноват. И едва это происходит, как стихает морская пучина, финикийцы же в страхе приносят обеты Единому Богу.

Йону, брошенного в море, поглотила “великая рыба”<sup>186</sup>, возможно, символизирующая водный хаос и мрак преисподней, из которой должен, очистившись и преодолев смерть, выйти герой (ср. “воды смерти” в “Эпосе о Гильгамеше”). Это подтверждает и покаянная молитва, которую Йона произносит во чреве рыбы:

*Объяли меня воды до души моей,  
бездну окружила меня,  
травой морской обвита голова моя.  
До основания гор спустился я,  
земля заперла навек меня,  
но Ты, Господи, Боже мой,  
выведешь из преисподней душу мою.*

(2:6-7)

Йона верит, что Бог не оставит его, и Господь делает так, что “великая рыба” извергает героя на сушу. Йона отправляется в Ниневию и пророчествует там о гибели города, погрязшего

в грехах: “Еще сорок дней — и опрокинется (т. е. будет разрушена. — Г. С.) Ниневей!” (3:4).

Однако случилось почти невероятное: все ниневийцы — от мала до велика — устремились к пророку, и все покаялись в грехах. Даже сам царь сошел с престола, снял царское одеяние, облачился во вретище и сел на пепел в знак скорби и поста. “И увидел Бог по делам их, что они отвратились от злого пути своего. И пожалел Бог о бедствии, которое обещал навести на них, и не навел” (3:10).

Итак, Господь увидел искренность раскаяния и пощадил грешников (ведь и у пророка Иеремии сказано: кающийся — не погибнет). Но Йона впадает в крайнее раздражение: ведь теперь он выглядит лжепророком, предсказание которого не осуществилось. В его словах, обращенных к Господу, — скрытая досада, ирония, чувство оскорбленного самолюбия: “Не это ли говорил я, когда еще был на земле моей? Потому и убежал я заранее в Таршиш, ибо знал, что Ты Бог милосердный и жалостливый, долготерпеливый и многомилостивый и сожалеешь о бедствии. А теперь, Господи, прошу Тебя, возьми душу мою от меня, ибо лучше умереть мне, чем жить” (4:2-3).

И тогда Господь преподносит “наглядный урок” Своему пророку. Раздосадованный Йона покидает город и уходит в пустыню. Чтобы спасти его от зноя, Господь выращивает куст клещевины, который поднимается за одну ночь. Йона страшно обрадован, но по указанию Бога червь подточил корни клещевины, и в следующую ночь она пропала. Когда же Йона окончательно изнемог от палящего зноя и просит о смерти, Господь вопрошает его: “Неужели так сильно раздосадован ты из-за клещевины?”. Он сказал: “Очень досадно мне, до смерти” (4:9). Тогда-то и звучат слова, выражающие глубинный смысл притчи: “Ты сожалеешь о клещевине, над которой не трудился и которую не выращивал, которая в одну ночь выросла и в одну ночь пропала. Как же я не пожалею Ниневию, город великий, в котором более ста двадцати тысяч человек, не умеющих отличить правой руки от левой, и множество скота?” (4:10-11).

Как замечает С. С. Аверинцев, “упоминание домашних животных в последних словах — кульминация юмора книги и одновременно кульминация ее серьезности”<sup>187</sup>. Действительно, книга говорит о том, что Господу дорого любое живое существо, тем паче — человек, даже если это человек заблуждающийся. Поэтому так терпелив Он и к Своему пророку, и к языческому городу. В глазах Господа ни один человек, сохранивший способность к покаянию, не потерян. Притча учила и учит пониманию, терпению, милосердию.

Книга совершенно не претендует на историческое правдоподобие. В ней много невероятного: и “великая рыба”, и огромная по размерам Ниневия — “город на три дня пути”, между тем как древность не знала городов подобных размеров. Не было и такого побережья, откуда можно было быстро дойти до Ниневии. Сомнительно мгновенное обращение финикийских моряков и совершенно нереально массовое покаяние ниневийцев во главе с царем. Но автор притчи и не нуждался в грубом внешнем правдоподобии. Он создавал искусственную модель и с ее помощью говорил о более высокой и глубокой правде, чем внешнее правдоподобие. Одна из самых маленьких по размерам книг ТаНаХа, Книга Йоны, быть может, в наибольшей мере синтезирует все лучшее, свойственное духу ТаНаХа: универсальность и широту зрения пророков, этический принцип как основополагающий в оценке действий Бога и человека; равенство всех народов и людей перед лицом Господа.

В драматическую, полную потрясений эпоху в древнееврейской истории — эпоху насильственной эллиназации и гонений за веру со стороны Антиоха IV Эпифана — древнееврейская литература стремилась создать героические образцы самоотверженности духа, готовности пожертвовать собой за свой народ. Одно из таких произведений навсегда вошло в канон. Это Книга Эстер — одна из самых любимых еврейским народным сознанием книг ТаНаХа, ибо она говорила о трудностях существования народа в диаспоре, об угрозе гибели и чудесном спасении, она несла утешение и надежду в годы беспросветного галутного



существования в гетто и за чертой оседлости.

Книга Эстер — единственная книга ТаНаХа, в которой ни разу не упомянуто имя Бога, хотя мыслью о Нем пронизан весь текст. Это, вероятно, косвенно подтверждает, что перед нами книга, не создававшаяся в чисто богослужебных целях, а скорее, прекрасное литературное произведение, написанное живым, красочным языком, захватывающее напряженно-драматическим сюжетом. Автор мастерски строит рассказ, вводя новые сюжетные линии очень органично, умело сплавляя повествование в единое целое.

Действие книги отнесено ко времени правления персидского царя Ксеркса (486-465 гг. до н. э.), в еврейской передаче — Ахашвероша (по-персидски Хшяярше; в Синодальном переводе — Артаксеркс). Речь идет о первой попытке массового геноцида (уничтожения народа). Но достоверно известно, что при Ксерксе гонений и погромов не было, зато они были в IV в. до н. э., при Артаксерксе III. Таким образом, автор, основываясь на достоверных фактах и сплавляя их с преданиями, свободно контаминирует разные времена. Повесть можно считать в какой-то степени исторической, ибо в ней точно воссоздан персидский колорит, но сюжет ее все же условен, хотя бы потому, что по персидским законам еврейка не могла стать первой женой, царицей, как Эстер. Книга Эстер представляет собой условно-историческую повесть, а точнее — притчу, “замаскированную” под историческую повесть. И написал ее неведомый автор, который действительно жил в Шушане (Сузах) в Персии, где существовала большая еврейская община, во II в. до н. э. и стремился поддержать своих собратьев, борющихся и страдающих в Иудее.

Автор книги охотно прибегает к фольклорно-сказочным мотивам. Фольклорная гиперболизация сказывается в ярком и красочном описании “пира на весь мир” — пира, длящегося сто восемьдесят дней, который устроил персидский царь Ахашверош на третий год своего царствования, созвав на него всех князей и вельмож Персии и Мидии, а также всех подчиненных ему стран — от Индии до Эфиопии. Но этого царю показалось мало, и он устроил семидневный пир для жителей своей столицы — богатых и бедных. Когда же хваставший своими богатствами царь решил, наконец, показать гостям ослепительную красоту своей супруги — царицы Вашти<sup>188</sup> (Астинь), царица отказалась прийти, ибо устроила на женской половине дворца пир для женщин. Разгневанный Ахашверош решает прогнать супругу, “а царское достоинство ее царь передаст другой, которая лучше ее” (1:19, — *СП*)<sup>189</sup>. Во все концы огромной империи рассылаются письма с царским указом: “чтобы всякий муж был господином в доме своем, и чтоб это было объявлено каждому на природном языке его” (1:22, — *СП*).

После изгнания строптивой Вашти царю нужно выбрать новую первую жену. И вот множество молодых девиц приведено под надзор царского евнуха. В течение двенадцати месяцев каждая из них готовится к тому, чтобы взойти на ложе к царю. Четыре года ежедневно сменяются красавицы, входя в царскую опочивальню, но ни одну из них царь не пожелал увидеть вторично. И лишь красавица Эстер больше всех понравилась царю, и он решил сделать ее царицей. Так органично включается линия повествования, связанная с главной героиней.

Эстер — сирота, которую воспитывает ее старший двоюродный брат Мордехай (Мардохей). Он служит привратником во дворце и просит Эстер до поры до времени не открывать никому, что она иудейка и его родственница. Сидя у ворот, Мордехай слышит разговор двух евнухов, замышляющих убийство царя, и через Эстер предупреждает Ахашвероша. Заговор раскрыт, Ахашверош приказывает записать об этом случае в царскую летопись и забывает о Мордехе.

Тем временем происходит возвышение злобного и крайне спесивого Амана. Духовное противостояние Мордехая и Эстер, с одной стороны, и Амана — с другой, составляет главный драматический нерв произведения. Заносчивый Аман не может перенести в Мордехе отсутствие всякого раболепия перед ним. Ему мало расправы с Мордехаем: он задумал уничтожить всех иудеев в царстве Ахашвероша. «И сказал Аман царю Артаксерксу: “есть

народ, разбросанный и рассеянный между народами по всем областям царства твоего; и законы их отличны от законов всех народов, и законов царя они не выполняют; и царю не следует так оставлять их» (3:8, — *СП*). В словах Амана точно схвачена причина всех последующих гонений и притеснений: слабость и рассеянность народа, делавшие его легкой добычей, но и духовная сила, позволявшая ему и в диаспоре хранить верность своим законам, что внушало опасения и неприязнь. А истинная подоплека — зависть и то, что за их счет можно пополнить казну.

Царь, не размышляя, скрепляет своей печатью заранее заготовленный Аманом указ о том, чтобы готовились громить иудеев “малого и старого, детей и женщин” (3:13). Жребий (пур), брошенный Аманом, указал день погромов — тринадцатое число весеннего месяца адара.

Узнав об указе, народ готовится к самому худшему: “...было большое сетование у иудеев, и пост, и плач, и вопль; вретиче и пепел служили постелью для многих” (4:3, — *СП*). Оставалось уповать только на милость Господню. Однако, как уже не раз говорилось в ТаНаХе, приходит эта милость только тогда, когда кто-то берет на себя ответственность и делает первый шаг. Именно поэтому Мордехай приходит к Эстер и просит ее быть ходатаем за свой народ: “И кто знает, не для такого ли времени ты и достигла достоинства царского?” (4:14, — *СП*). Но знает Эстер: тот, кто войдет к царю незванным, обречен на смерть. Таков царский указ: “...только тот, к кому прострет царь свой золотой скипетр, останется жив. А я не звана к царю вот уже тридцать дней” (4:11, — *СП*).

Наступает час, когда Эстер должна сделать свой выбор. Она молится и постится три дня, а затем принимает решение: “...пойду к царю, хотя это против закона, и если погибнуть, погибну” (4:16, — *СП*). Подвиг Эстер, подчеркивается в тексте, — это подвиг преодоления самой себя, собственного страха и инстинкта самосохранения.

Но можно ли спастись одной, если погибнет народ? Невероятно трудным был для героини короткий путь к царскому трону. И произошло чудо: царь увидел прекрасную Эстер через распахнутые во внутренний дворик двери и протянул к ней жезл. Она же пригласила царя и его первого министра на пир.

Тем временем Аман приходит в еще большее неистовство, узнав, что не ему, а ненавистному Мордехаю будут оказаны царские почести за то, что когда-то он спас жизнь царя. Автор повести очень точно и живо передает психологические реакции своих героев. Жестоко разочарованный Аман, вновь увидев Мордехая, уже мысленно строит ему виселицу высотой в пятьдесят локтей...

Наконец, приходит время пира — момент, навсегда запечатленный на полотне великого Рембрандта “Эсфирь, Аман и Артаксеркс”, где неповторимый золотистый свет осеняет прекрасную фигуру Эстер и едва прорисовывается из мрака мрачный профиль Амана. Противостояние света и мрака, добра и зла. Между ними — царь. И звучит голос Эстер: “...да будут дарованы мне жизнь моя, по желанию моему, и народ мой, по просьбе моей! Ибо проданы мы, я и народ мой, на истребление, убиение и погибель” (7:3-4 — *СП*).

Скор царский суд: Амана вздернули на том же дереве, на котором он задумал казнить Мордехая. Но запущена страшная машина уничтожения, и нельзя отменить царский указ. С плачем умоляет Эстер царя спасти ее народ: “Как я могу видеть бедствие, которое постигнет народ мой, и как я могу видеть погибель родных моих?” (8:6, — *СП*). И тогда с разрешения царя Мордехай рассылает новый указ — о дозволении иудеям вооружиться и встать на свою защиту.

Ежегодно отмечаемый в иудейской традиции праздник Пурим (от мн. числа слова “пур” — “жребий”) напоминает о легендарных событиях, описанных в Книге Эстер, и о спасении, которое пришло 14 Адара. Пост накануне праздника по-прежнему носит название “пост Эстер” Внутренне очень драматургичная, Книга Эстер дала толчок к возникновению (уже в эпоху Средневековья) еврейского театра: в праздник разыгрывались так называемые пуримшпили — веселые сценки с неизменными персонажами — глупым царем Ахашверошем, мудрым и

праведным Мордехаем, злобным и нечестивым Аманом и красавицей Эстер.

Образ Эстер навсегда вошел в европейское искусство и вдохновлял Микеланджело, Тинторетто, Рембрандта, Паоло Веронезе, Рубенса, Ж. Расина, Лопе де Вегу...

Повесть-притча говорит о необходимости для каждого быть готовым к решающему часу своей жизни, к открытию своего предназначения, к самой трудной победе — над самим собой.

### **“ВНЕШНИЕ КНИГИ”.**

#### **НЕКАНОНИЧЕСКИЕ КНИГИ, СВЯЗАННЫЕ С МИРОМ ТАНАХА**

Некоторые книги, созданные древнееврейскими авторами во II в. до н. э. — I в. н. э., уже не попали в канон. Причины на то были разные, но чаще всего они заключались в том, что в мятежное, тревожное время Маккавейских войн пропадали оригиналы рукописей и часто сохранялись лишь греческие переводы. В некоторых же книгах мудрецы-хахамим, завершавшие упорядочение канона и строго отбиравшие тексты, находили существенные причины для сомнения в их богоугодности и священном авторитете. Многие из них были дополнительно, повторно канонизированы католической, православной и протестантской церковью<sup>190</sup>. Это такие книги, как 2-я и 3-я Книги Эзры (Ездры), Книга Товия (Товита), Книга Юдит (Юдифь, Иудифь), Премудрость Соломона, Премудрость Иешуа Бен-Сиры (Иисуса сына Сирахова), Книга Баруха (Варуха), Послание Иеремии, 1-4-я Маккавеев. Сюда же примыкают фрагменты Книги Данииля (Даниила), не включенные в масоретскую рукопись, — Песнь трех отроков, Сусанна и старцы, Бел и дракон. В католической и православной традиции они именуются второканоническими (девторо-каноническими), в протестантской апокрифическими<sup>191</sup>. В свою очередь, римско-католическая и православная церковь считают апокрифическими те книги, которые не вошли ни в еврейскую, ни в греческую Библию (протестантская традиция именует их псевдоэпиграфами, ибо они приписываются древним легендарным авторитетам): Книга Еноха, Книга Юбилеев, Псалмы Соломона, Завет Соломона, Вознесение Моисея, Вознесение Исаии, Книга Адама и Евы, Заветы двенадцати патриархов и др. Талмуд определяет их все (апокрифы и псевдоэпиграфы) как “сфарим хицоним” — “внешние книги” (т. е. не вошедшие в Священное Писание).

Среди “внешних книг” немало самых настоящих шедевров словесности, одаривших мир замечательными сюжетами, образами и идеями. Многие из них писались уже по-гречески (в первую очередь в среде александрийских евреев) и представляют собой интересный опыт соединения иудейского духа и греческого изящества, греческой риторики (например, Премудрость Соломона или 4-я Книга Маккавеев). С жанровой точки зрения среди девтероканонических книг наиболее ярко представлены назидательная повесть-притча и философская афористика, среди апокрифических — апокалиптическая литература<sup>192</sup>.

#### **ИСТОРИЧЕСКИЕ ХРОНИКИ (1-я и 2-я Книги МАККАВЕЕВ) и повести-притчи (КНИГА ЮДИТ, КНИГА ТОВИЯ)**

Ценнейший исторический материал по трагической эпохе Маккавейских войн представляют Книги Маккавеев, особенно первая из них — обширная хроника событий в Иудее от восшествия на престол Антиоха IV Эпифана (175 г. до н. э.) до гибели Шимона Хашмоная (Хасмонея) в 135 г. до н. э. и прихода к власти его сына Иоханана Гиркана I. Трагедия народа, его мужество и духовная стойкость — основная тема 2-й Книги Маккавеев, написанной автором, близким по своим взглядам к фарисеям. При этом книга испытала влияние эллинистической исторической прозы: ее стиль отличается обилием риторических приемов, богатой орнаментацией, патетичностью и драматичностью. Впервые иудаизм представлен как духовный антипод эллинства, а греки как варвары, предающиеся грабежам и разбою. “Он

(Антиох, — Г. С.) приказал воинам нещадно бить всех, кто попадется, и умерщвлять, кто скрывается в дома. Так совершилось истребление юных и старых, умерщвление мужей, жен и детей, заклание дев и младенцев. В продолжение трех дней погибло восемьдесят тысяч... и не меньше убитых было продано” (2-я Макк., 5:12-14, — СП). Так описывает автор резню в Иерусалиме, учиненную Антиохом IV Эпифаном за отказ выдать часть сокровищ из Иерусалимского Храма.

С огромной душевной болью очевидец событий описывает муки за веру мудрецов-книжников и простых людей. Убивали всех, кто не хотел ставить возле своего дома языческий алтарь, кто отказывался являться в Дом Божий, оскверненный языческими статуями. Женщин, тайком совершавших обряд обрезания над сыновьями, отправляли на виселицу вместе с детьми. Наиболее беспощадны были власти к духовным вождям народа, видя в книжниках и раввинах главный корень зла. Именно их уговорами и пытками пытались склонить к отречению от веры, чтобы поколебать и веру простых людей. Автор рассказывает, как люди Антиоха захватили старого законоучителя Элеазара и убеждали его хотя бы притворно нарушить Закон, чтобы спасти свою жизнь и подать пример другим. Но мужественный старик ответил, что его единственное желание — умереть как можно быстрее. Он сказал: “...недостойно нашего возраста лицемерить, дабы многие из юных, узнав, что девяностолетний Елеазар перешел в язычество, и сами вследствие моего лицемерия, ради краткой и ничтожной жизни, не впали через меня в заблуждение, и через то я положил бы бесчестие и пятно на мою старость” (2-я Макк., 6:24-25, — СП). Рабби Элеазар погиб в страшных мучениях.

Сила евреев, подчеркивает автор, в исполнении заповедей и в готовности к самопожертвованию во имя веры. Одним из самых трагических и ярких эпизодов книги является рассказ о героической смерти семи иудейских юношей, которых допрашивал сам Антиох. Он рассчитывал, что мать юношей уговорит их отречься от веры, однако она в каждого из сыновей вдыхает решимость мужественно держаться до конца<sup>193</sup>. Что же давало им силу смело смотреть в лицо смерти? Об этом говорит царю один из братьев: “Тот, кто принимает смерть от рук человеческих, возлагает надежду на Бога, Который вновь оживит их. Для тебя же не будет воскресения в жизнь” (2-я Макк., 7:14).

Эти слова подтверждают, что именно в это время, в годы преследований, распространилась и укрепилась вера в воскресение из мертвых, в будущую загробную жизнь (об этом свидетельствует и Книга Данииля). Впервые в Израиле стали читаться молитвы за умерших.

Вторая Книга Маккавеев показывает закономерность восстания, которое возглавил Иехуда Маккаби (Маккавей), и дает хронику его войн вплоть до победы над силами царского полководца Никанора и вторичного освобождения Храма в 160 г. до н. э.

В годы восстания Маккавеев еврейские писатели, обращаясь к преданиям далекой и не очень далекой старины, создают произведения о героизме и самопожертвовании во имя Бога и народа. Одним из таких произведений, созданных на основе устных преданий в середине II в. до н. э., была знаменитая Книга Юдит (Юдифь), дошедшая до нас в греческом переводе.

*Какой мудрейшею из мудрых пифий  
Поведан будет нам нелицемерный  
Рассказ об иудеянке Юдифи  
И вавилонянине Олоферне? —*

так начинает Н. Гумилев свое стихотворение, посвященное Юдифи, образ которой вдохновлял великих Джорджоне, Тициана, Караваджо...

Книга Юдит, как и Книга Эстер, представляет собой псевдоисторическую повесть-притчу, в которой свободно соединяются вымысел и подлинная история, контаминируются разные исторические эпохи. Так, в повести упоминается мифический мидийский царь

Арфаксад, основатель города Экбатаны. Навуходоносор, царь Вавилонии (Халдеи), назван “владыкой ассирийским”, резиденция которого находится в Ниневии (тогда как ко времени Навуходоносора Ниневия была уже разрушена). Олоферн персидское имя, и такой главнокомандующий (как и евнух Багой, фигурирующий в тексте книги) действительно служил при дворе персидского царя Артаксеркса III (359-338 гг. до н. э.). Известно, что в правление Артаксеркса III произошло крупное восстание, в котором участвовали и евреи, переселенные из Ханаана в Гирканию на Каспийском море.

Таким образом, автор, опираясь на предания, создает вневременную модель, говоря о необходимости выбора и ответственности в решающий час, о том, что спасение Господне приходит только через усилия людей, даже немногих героических одиночек, о том, что и один — в поле воин.

Книга повествует о том, как в иудейском городе Ветилуя жила богатая, красивая и праведная женщина Юдит (само ее имя значит в переводе “иудейка”; таким образом, Юдит как бы изначально является воплощением народа, воплощением веры в Единого Бога). Юдит потеряла мужа и после его смерти три с половиной года (вместо положенных двух) носила траур по нему. Ее аскетический образ жизни и богобоязненность внушили жителям города такое уважение, что они стали почитать Юдит как пророчицу и обращаться к ней за советом.

Но внезапно в Иудею вторгается огромная армия Навуходоносора под командованием Олоферна. Начинается осада Ветилуи. Неведомый автор достоверно и впечатляюще изображает страдания осажденного города, оставшегося без воды. Доведенные до отчаяния люди уже умоляют городского старейшину Озию сдать город врагу. Сердце Озии разрывается от горя при виде этих мучений, но он просит горожан укрепиться духом и уповать на спасение, которое дарует Господь, если не перевесит чаша грехов (в истинном духе ТаНаХа и в самой осаде Озия видит перст Божий).

Итак, можно уповать только на спасение свыше. Но, как уже не раз демонстрировал текст ТаНаХа, оно приходит тогда, когда кто-то один первым делает трудный шаг, не дожидаясь чуда. И этот шаг совершает Юдит. Она снимает траурные одежды, надевает самое красивое одеяние, умащается благовониями, украшает себя драгоценностями и, взяв с собой запас продуктов, чтобы не прикасаться к нечистой пище, отправляется в стан врага. Нарядная, блистательная, появляется Юдит перед шатром командующего, который возлежит на постели за сеткой, защищающей его от комаров. Непомерная роскошь даже в походе сопровождает Олоферна: он одет в пурпур и золото, весь сверкает драгоценными камнями. Притворившись, будто на нее снизошло пророческое вдохновение, Юдит предсказывает Олоферну скорую и полную победу над Иудеей (и свое появление она мотивирует тем, что Бог открыл ей неизбежность гибели ее родного города).

Явление прекрасной незнакомки и ее пророчество поразили Олоферна. Он даже готов признать Единого Бога, если сбудется пророчество (такая скоропалительность решения и измена своим богам, несомненно, осуждаются автором). Олоферн отводит Юдит отдельный шатер и три дня подряд приглашает ее на пышные пиршества. Героине предстоит выдержать упорную борьбу с похотливыми домогательствами Олоферна и сохранить чистоту. Наконец, к исходу третьего дня Юдит понимает, что наступает решающий момент. Всю ночь она горячо, со слезами на глазах, молится Богу, прося укрепить ее в избранном ею нелегком решении. На следующий день, когда во время еще более роскошного пира Олоферн опьянел и заснул крепким сном, Юдит двумя ударами отсекла ему голову его же собственным мечом, завернула ее в сетку от комаров и спрятала в мешок. С этой страшной добычей она поспешила в Ветилую, чтобы вдохнуть в измученный город надежду.

Утром, узнав, что их военачальник убит, ассирийцы в панике бегут, бросив лагерь и награбленные сокровища. Жители города ликуют, празднуя победу и прославляя Юдит. Сам первосвященник Иоаким прибывает из Иерусалима, чтобы воздать почести народной героине.

Но, несмотря на величие подвига Юдит, он все же вызвал сомнения у мудрецов-хахамим, упорядочивавших канон, с моральной точки зрения: ведь героиня совершила его, пойдя на притворство и обман, убив доверившегося ей врага. Именно поэтому, как свидетельствуют талмудические источники, повесть не была включена в канон и ее оригинал был со временем утерян.

Образ человека, остающегося верным Господу и Его заповедям вопреки самым бесчеловечным обстоятельствам, кроткого и благочестивого, — в центре притчевой назидательной повести Книга Товия (Товита). Ее герой как бы наглядно подтверждает слова великого еврейского законоучителя Гиллеля: “Там, где нет людей, будь сам человеком” (Авот 2:4-5).

Книга Товия написана предположительно в начале II в. до н. э. на арамите<sup>194</sup> или иврите и была позднее включена в канон лишь восточных христианских церквей. Это притча, облеченная в форму миниатюрного приключенческого романа, пронизанная волшебными сказочными мотивами.

Главные персонажи книги носят практически одно и то же имя, подчеркивающее их благочестие: Товий и Товия — “благость Господа”. В самом имени уже заложена не только праведность героев, но и надежда, что Господь не оставит верных ему людей, защитит их и поможет им в тяжкий час. Но при этом акцентируется свобода воли человека, свобода его выбора между добром и злом, свобода делать добро не во имя собственного спасения, а во имя любви к Богу.

Благочестивый Товий уведен вместе с другими пленниками, захваченными ассирийским царем Салманасаром, в плен в Ниневию. Еще у себя на родине он сохранял верность Богу, даже когда все колено Неффалимово, к которому он принадлежал, стало поклоняться идолам. Теперь же, в плену, он сохраняет непреклонность и стойкость духа в языческом окружении и продолжает творить добрые дела: раздает милостыню, погребает по иудейскому обряду тех, кто казнен по приказу царя и чьи тела остаются без погребения. При этом он постоянно рискует жизнью и тратит свои последние скудные деньги, впадая в нищету.

Однажды, после очередного погребения, Товий ослеп. В крайнем отчаянии он обращается к Богу с молитвой, смиренно прося даровать ему смерть. В это же время слуха Господня достигает молитва племянницы Товия Сарры, живущей в городе Экбатана. Она страдает от злого духа Ашмедая (Асмодея<sup>195</sup>), который влюбился в нее и убил одного за другим семь ее женихов. Тогда Господь решает помочь и Товию, и Сарре и посылает на землю ангела Рафаила.

Тем временем Товий вспоминает о серебре, которое он когда-то оставил в Мидии, и отправляет за ним в дальний путь своего сына Товию. Его провожатым согласился быть добрый человек Азария, случайно попавший в дом Товия. Вместе с ними в путь отправляется собака Тавии (любопытно, что впервые в иудейской традиции уделяется особое внимание собаке — животному, считавшемуся у евреев нечистым).

Во время путешествия Товия вылавливает в Тигре гигантскую рыбу, пытавшуюся его проглотить, и, по совету Азарии, сберегает сердце, печень и желчь рыбы. Азария также подсказывает способ изгнания злого демона с помощью курения, сделанного из сердца и печени рыбы. Асмодей в страхе бежит в Египет, где его укрощает ангел Рафаил. Освобожденная Сарра становится женой Тавии. С молодой женой, чудесным помощником, собакой и найденным кладом Товия возвращается к отцу, и там свершается главное чудо: по совету Азарии, сын прикладывает к глазам отца рыбью желчь, и Товий прозревает. Растроганные отец и сын готовы отдать все, чтобы отблагодарить своего доброго друга. И только теперь Азария открывает им, что он — ангел, посланный Богом в награду за благочестие Товия.

В Книге Товия, как и в книгах пророков, выражена надежда на то, что истина, открытая сынам Израиля, станет достоянием и других народов, что все они обратятся к Единому Богу:

*Благословен Бог вечно живущий и Царство Его!  
Прославляйте Его пред язычниками, сыны Израиля!  
Ибо Он рассеял нас между ними.  
Так возвещайте величие Его,  
превозносите Его перед всем живущим...  
И все народы обратятся,  
и будут истинно благоговеть перед Господом Богом...*

*(Тов., 13:1-3; 14:6, — Перевод А. Меня)*

### **АФОРИСТИКА: ПРЕМУДРОСТЬ ИЕШУА БЕН-СИРЫ (ИИСУСА СЫНА СИРАХОВА)**

Вероятно, именно таким, как Товий, представлял себе истинного иудея (и истинного человека вообще) современник неизвестного автора Книги Товия Иешуа Бен-Сира (Иисус сын Сирахов), написавший книгу, навсегда получившую его имя: “Премудрость Иешуа Бен-Сиры”. Пройдет множество столетий, и Мартин Лютер скажет, что книга Сираха (так именовали его европейцы) “полезна для народа, так как цель ее — сделать гражданина или домохозяина богобоязненным, благочестивым и мудрым”. Об этой книге будет беседовать в последние дни своей жизни великий Гёте со своим секретарем Эккерманом. “Премудрость Иешуа Бен-Сиры” во все времена пользовалась огромным авторитетом, и это единственная из “внешних книг”, на которую ссылаются мудрецы Талмуда. Почему же она не была канонизирована иудейскими книжниками? Вероятно, это связано с удивительной и таинственной судьбой книги.

Известно, что Иешуа Бен-Сира написал ее в Иерусалиме между 190 и 180 годами до н. э. Почти ничего не известно о биографии Бен-Сиры, но, как предполагают, он был знатного происхождения и в молодости много путешествовал. Его энциклопедические познания отразились в его книге: знание придворных обычаев и тонкостей храмового ритуала, торговли, медицины, воспитания. Предполагают, что он был знаком с греческой литературой. О себе Иешуа Бен-Сира говорит:

*Много видел я в скитаниях моих,  
и знаний у меня больше, чем я могу высказать.  
Часто был я близок к смерти  
и спасался благодаря опытности моей.*

*(34:11-12, — Перевод А. Рождественского)<sup>196</sup>*

Больше всего Бен-Сира изучал и лучше всего знал тексты Священного Писания. Ему были известны все книги ТаНаХа, кроме Книги Данииля. Особенно любил он Притчи и сам был большой мастер составления притч. Его книга, которую он написал, чтобы научить людей, по его словам, “преуспевать в жизни согласно Закону”, стала шедевром древнееврейской афористики. Но судьба ее складывалась непросто. В 132 г. до н. э. внук Бен-Сиры, приехавший в Египет, решил, что местные евреи недостаточно развивают традиции отечественной премудрости. И так как их разговорным языком все больше становился греческий, внук Бен-Сиры перевел книгу своего деда на греческий язык. В предисловии он писал: “Много бессонного труда и знаний положил я в это время, чтобы довести книгу до конца и сделать ее доступною и тем, которые, находясь на чужбине, желают учиться и приспособляют свои нравы к тому, чтобы жить по закону” (СИ). В перипетиях и катаклизмах истории был утрачен оригинал рукописи на иврите. Вплоть до конца XIX в. был известен только греческий перевод (это повлияло на решение мудрецов-хахамим о невключении книги в канон). Но в 1896 г. в Каирской генизе (хранилище обветшавших книг и рукописей из синагогального обихода) была обнаружена значительная часть оригинала на иврите, затем к нему прибавились находки в

Кумране. Так действительно подтвердилось знаменитое: “Рукописи не горят”.

Книга Бен-Сире имеет стихотворную форму и по жанру напоминает Кохэлет (Экклесиаст): краткие афоризмы, изречения житейской мудрости сочетаются в ней с развернутыми философскими медитациями и лирическими интермеццо (произведение включает также псалмы, написанные Бен-Сирой). В ней нет четко выраженного плана и тем более — сюжета. Но единство ей придает стройная этическая концепция и образ самого автора, идеально воплощающего представление о мудреце-книжнике, наблюдающем над жизнью и взвешивающем свой опыт на весах Закона. Перед нами человек, влюбленный в свой труд, ставящий его превыше всех занятий. Он проповедует мудрость, знание, но это не научное познание в греческом, европейской смысле, а наука жизни в соответствии с Божьими заповедями. Тора и Премудрость для него едины и являются гарантом незыблемости законов мироздания и нравственности.

Иешуа Бен-Сира находит для Премудрости самые нежные и поэтичные сравнения: она расцветает, как роза Иерихона, благоухает, как ладан в Скинии, тает во рту, как медовый сот. Он пишет о Премудрости с восторгом влюбленного. Но при этом его мудрость трезвенна и буднична, она питает человека суровой простой пищей — хлебом и водой. И Бен-Сира говорит подчас о самых прозаических житейских вещах и ситуациях, стремится дать конкретные жизненные уроки. При этом он выступает как тонкий психолог, прекрасно изучивший человеческую природу и не питающий иллюзий относительно нее. Его взгляд на человека порой весьма ироничен, хотя никогда не опускается до мизантропии:

*Не советуйся с женою о сопернице ее  
и с трусливым — о войне,  
с продавцом — о покупке  
и с покупателем — о продаже,  
с жадным — о благодарности,  
с немилосердным — о благотворении,  
с ленивым работником — о его работе.*

*(37:11-12, — Перевод А. Рождественского)*

Как и в Книге Притчей, будничность и трезвенность содержания сочетается в Премудрости Иешуа Бен-Сире с высоким восторгом мысли, требующим праздничного и красочного выражения. “Строгая трезвенность содержания и веселая парадность формы в книге Бен-Сире уравнивают друг друга, обеспечивая соразмерность эстетического целого”, — пишет С. С. Аверинцев<sup>197</sup>.

Каков же положительный идеал мудреца? Это спокойный, уравновешенный человек, всегда обдумывающий свои решения, заботливый и рачительный хозяин, строгий и любящий глава семейства, вежливый и справедливый, всегда готовый прийти на помощь слабому и обиженному: “Спасай обижаемого из рук обижающего и не будь малодушен, когда судишь” (4:9, — *СП*). При этом Бен-Сира понимает, что нельзя требовать от человека непомерного, ведь он зависит от давления окружающего мира: “Чрез меру трудного для тебя не ищи, и что свыше сил твоих, того не испытывай” (3:21, — *СП*). Однако истинный человек не должен отворачиваться и отступать, когда видит явную несправедливость и опасность, грозящую другому человеку, особенно другу. Дружбу Бен-Сира считает величайшим из благ жизни и посвящает ей множество великолепных афоризмов: “Верный друг — крепкая защита: кто нашел его, нашел сокровище. Верному другу нет цены, и нет меры доброте его. Верный друг — врачество для жизни, и боящиеся Господа найдут его. Боящийся Господа направляет дружбу свою так, что, каков он сам, таким делается и друг его” (6:14-17, — *СП*); “Не оставляй старого друга, ибо новый не может сравниться с ним; друг новый — то же, что вино новое: когда оно



сделается старым, с удовольствием будешь пить его” (9:12-13, — *СП*). Иешуа говорит о многочисленных пороках, уродующих человека. Главное, что он ценит в человеке, — гуманность и милосердие. Даже к рабу, который в эллинско-римском мире считался лишь “говорящим орудием”, Бен-Сира советует относиться по-братски: “считать как бы братом и не обижать его”. Книга Бен-Сиры еще раз подтверждает, что нет жесткой границы между этическими принципами ТаНаХа и евангельских текстов, ведь и те, и другие опираются на Десять Заповедей. И Бен-Сира говорит о любви к ближнему, о сострадании, о способности прощать как о высших человеческих качествах:

*Не укоряй человека, обращающегося от греха,  
помни, что все мы виноваты...  
Тот, кто мстит, получит отмщение от Господа,  
и Господь точно сочтет грехи его.  
Отпусти прегрешения ближнему твоему,  
и тогда помолись, и простятся тебе грехи твои.*

(8:6; 28:1-2, — *Перевод А. Рождественского*)

Стержнем же этической концепции Бен-Сиры является учение о цельности человеческой личности и свободе воли. Именно в его книге впервые с такой полнотой и ясностью выражена мысль о свободе выбора и сопряженной с ней ответственности: “Он (Господь — Г. С.) от начала сотворил человека и оставил его в руке произволения его. Если хочешь, соблюдешь заповеди и сохранишь благоугодную верность. Он предложил тебе огонь и воду: на что хочешь, прострешь руку твою. Пред человеком жизнь и смерть, и чего он пожелает, то и дастся ему” (15:14-17, — *СП*). Итак, путь человека, его судьба зависят от самого человека. Как справедливо замечает С. С. Аверинцев, “этика Бен-Сиры мужественна, ибо требует от человека полной целостности воли”<sup>198</sup>. Мудрец требует от человека неустанного труда души, бодрствования разума, сон которого, как известно, рождает чудовищ. Больше всего Бен-Сира ненавидит лень — физическую и душевную. Глупость в его понимании — не свойство ума, но отсутствие воли, душевная расхлябанность. В равной степени и мудрость для него — не признак интеллекта, но признак воли, умение обуздать самого себя, возделывать сад собственной души.

Жизнь человека воспринимается Бен-Сирой как непрестанное усилие, непрестанное преодоление — прежде всего, самого себя: “Кто приставит бич к помышлениям моим и к сердцу моему наставника в мудрости, чтобы они не щадили проступков моих и не потворствовали заблуждениям их...” (23:2, — *СП*). Только беспредельная строгость к себе позволит человеку стать достойным Божьего замысла. И чем больше человек постигает величие Творца, тем меньше он чувствует себя вправе предъявлять Ему какие бы то ни было требования. Высшая радость человека — бесконечно постигать величие Творца, благодарить его за дарованную жизнь, какой бы трудной она ни была.

Словно подводя итог многовековой традиции иудейской мысли, иудейской этики, Бен-Сира в “Панегирике отцам” (44-50) славит пророков и тех, кому они передали эстафету, — мудрецов-праведников, Мужей Великого Собрания, замыкая этот ряд первосвященником Шимоном II — Шимоном Праведным. Мудрец верит, что настанет тот час, когда вся земля узнает истинного Бога, и молит Творца приблизить это время:

*Ускорь конец и назначь время,  
чтобы все возвестили о великих делах Твоих...  
Услышь молитву рабов Твоих  
по милости к народу Твоему,  
Чтобы узнали все концы земли,*

*что Ты — Бог вечный.*

*(36:9, 18-19, — Перевод А. Рождественского)*

## **ЖАНР АПОКАЛИПСИСА В ДРЕВНЕЕВРЕЙСКОЙ ЛИТЕРАТУРЕ**

На самом позднем этапе развития древнееврейской культуры, в эпоху насильственной эллинизации и отчаянного ей сопротивления, когда наиболее пытливые, сомневающиеся и мучающиеся умы пытаются постичь роковой смысл истории, рождается еще один уникальный жанр древнееврейской литературы, оказавший огромное влияние на последующую традицию, в особенности христианскую. Этот жанр получил греческое название “апокалипсис”, что в переводе означало “откровение”, ибо он был связан с особым знанием, полученным путем божественного озарения, откровения. При этом откровение обретало наглядную, зримую, осязательную форму “видений” — видений о конце истории. Авторы этих сочинений впоследствии называли “апокалиптиками”. А так как апокалиптики говорили о последних днях мира, то слова “апокалипсис”, “апокалиптический” постепенно приобрели значение “конец света”, “то, что связано с последними днями истории”.

Корни апокалиптической литературы следует искать в пророческих книгах — и в их философско-этической концепции, и в их особом стиле. Именно у пророков обнажается намеченная уже в текстах Торы главная коллизия и побудительная сила исторического развития — противостояние Добра и Зла в мире и в душах людей. Апокалиптики доводят это противостояние до апогея. Тема апокалипсиса — эсхатология, конец несправедливой истории, переход бытия в инобытие, истинно достойное человека, решающее сражение Добра и Зла и мистические тайны мира, открывающегося “по ТУ сторону” истории. Все внимание апокалиптиков сосредоточено на прозревании и созерцании мессианских времен.

Апокалиптик особенно остро ощущает тотальную несправедливость человеческой истории и необходимость ее искупления как вины. Поэтому так важна для него финальная точка истории, которая бы разрешила противоречия, придала истории смысл. Ведь не случайно Н. Бердяев напишет: “История имеет смысл только в том случае, если она кончится, если она не будет бесконечной”. Следует добавить: если она кончится победой Добра (в это не могли не верить люди, верящие в Промысел Божий). Но утвердится это Добро через страшные потрясения, через родовые предмессианские муки.

Апокалиптики заимствовали у пророков их образность, стилистику, язык, самую форму “видений”, сопровождающихся загадочными, таинственными, сверхъестественными явлениями, труднорасшифровываемыми мистическими символами и аллегориями. В этом плане самое большое значение для апокалиптиков имела Книга пророка Иезекииля. “Метафорический язык пророков, — пишет А. Мень, — доведен у апокалиптиков до крайности. В их книгах присутствуют и космология и оккультные знания; они перенасыщены аллегориями и намеками. Однако за всеми этими огненными реками и скалами, крылатыми существами и чудовищами проступает одно центральное видение: близость Царства Божия”<sup>199</sup>.

Апокалиптики претендовали на роль хранителей и толкователей тайн седой старины, указующих будущее. Они укрывались за именами прославленных людей прошлого: Адама и Евы, Еноха, Патриархов, Баруха, Эзры. Но одно дело, когда книга приписывалась вполне историческому Соломону, и несколько иное, когда апокалиптик говорил устами персонажа доисторических времен и “пророчествовал”, в сущности, о прошедших событиях, но в форме будущего времени. И если прежде пророки, говоря от имени Господа, не скрывали своего лица, обращались к народу и от своего имени, говорили действительно о будущем, то у апокалиптиков будущее предстает мистифицированным. “И все же это не просто мистификация, — пишет С. С. Аверинцев. — По очень серьезным и содержательным причинам апокалиптическому автору нужна для осмысления истории воображаемая наблюдательная

позиция вне истории. Эту позицию удобно локализовать либо в самом начале истории, либо в самом ее конце, но к концу — прикован умственный взор апокалиптика, а в начале — он помещает своего персонажа, хотя бы того же Еноха. Глазами этого своего персонажа он видит прошедшее и настоящее как будущее, одновременно притязая на то, чтобы знать будущее с той же непреложностью, с которой знает прошедшее и настоящее. Различие между прошедшим, настоящим и будущим в принципе снято, и через это снята сама история; она предстает в мистических числовых схемах и мистических аллегориях, как нечто предопределенное и постольку данное готовым. Апокалиптика — это мистика абсолютизированной, и потому абстрактной, и потому *снятой истории*<sup>200</sup>.

Вероятно, так остро и страшно было переживание апокалиптиками открытых их взору сокровенных тайн истории и будущего мира, что они не осмеливались провозгласить их от себя и говорили от имени прошлых веков.

### **НРАВСТВЕННО-ФИЛОСОФСКИЙ СМЫСЛ КНИГИ ДАНИЭЛЯ (ДАНИИЛА) И ЕЕ ЖАНРОВАЯ СПЕЦИФИКА**

Первым произведением иудейской апокалиптики — и единственным, представленным в каноне, — стала Книга Даниэля (Даниила), в оригинале просто “Даниэль” (в христианском каноне книга размещена среди пророческих писаний). Она носила имя мудреца, который, по преданию, жил в вавилонском плену, т. е. в VI в. до н. э. Но сейчас совершенно точно установлено, что в своем окончательном виде книга появилась во II в. до н. э., в разгар гонений со стороны Антиоха IV. Это подтверждается тем, что книга не упоминается до II в. до н. э. и ее не знает Бен-Сира; что в книге используется в ряде глав западноарамейский диалект, который был распространен именно во II в. до н. э.; что книга содержит множество намеков на эпоху Селевхидов. Но очевидно также, что автор использовал сказания о Даниэле более древнего происхождения.

Итак, книга написана от имени человека, удаленного от автора во времени почти на четыреста лет. В отличие от пророков, которые возвещали народу непосредственно ими полученное Откровение, автор ставит себя в позицию мудреца, толкующего его. Вглядываясь и вчитываясь в прошлое, он пытается постичь причины кризиса, в котором оказался Израиль, понять, что ждет его и все человечество. Только в свете всечеловеческой судьбы история обретала смысл. “Только всемирное торжество Правды Божией почиталось достойной целью и предметом упований. Здесь проявился тот духовный максимализм, который не давал Израилю покоя и влек его к безмерному и сверхчеловеческому...”<sup>201</sup>.

Книга Даниэля появилась в самый тяжкий для народа час: осенью 168 г. до н. э. Антиох велел прекратить службу в Иерусалимском Храме и разослал по городам и селениям эмиссаров с указом о том, чтобы народ “оставил свой закон” (1-я Макк., 1:42). Иудеям было запрещено читать Тору, совершать обрезание, соблюдать субботу и заповеди, касающиеся дозволенной и недозволенной пищи (законы кашрута), запрещено было молиться на родном языке и совершать богослужение, как это предписывала Тора. Отныне все должно было совершаться по языческому (греческому) образцу. Во дворе Храма был установлен жертвенник Зевсу Олимпийскому, который велено было называть “Баалшамем” — “владыка неба”, но народ переименовал этот титул в “шикуц мешомем” — “мерзость запустения” (1-я Макк., 1:54, — *СП*). Кучка отщепенцев во главе с первосвященником-самозванцем Менелаем стала выполнять требования Антиоха, но жители Иерусалима разбежались из города: “он сделался жилищем чужих и стал чужим для своего рода, и дети его оставили его. Святилище его запустело, как пустыня, праздники его обратились в плач, субботы его — в поношение, честь его — в уничижение” (1-я Макк., 1:38-39, — *СП*). В эту годину, казалось бы, полного падения и запустения, когда души, а не только тела, корчились в муках, искали объяснения

происходящему и ждали слов утешения, и стала тайно передаваться из рук в руки Книга Данииля.

Главы 1-6 еще не являются собственно апокалипсисом. Они представляют собой агаду — сказание, облеченное в форму притчи (вернее, серии притч, связанных единым героем — самим Даниэлем). По жанровым признакам эти начальные главы близки притчевой назидательной повести (Книга Рут, Книга Эстер, Книга Йоны и др.) и дают, как и они, великие духовные примеры, образцы нравственной стойкости, преданности вере, готовности к самопожертвованию. В них рассказывается, как Даниэль вместе с тремя иудейскими юношами оказался в плену у вавилонского царя Навуходоносора. Царь достаточно благосклонно относится к ним и хочет сделать своими приближенными. Но перед юношами встает вопрос: как сохранить в языческом окружении верность Закону, верность Единому Богу? Так начинаются их испытания. Они отказываются от нечистой пищи (не положенной по иудейскому закону) и питаются только овощами и водой. Но козни и доносы царедворцев приводят к тому, что трое отроков брошены в раскаленную печь за отказ поклониться золотому истукану. Но сам Ангел Господень оберегает юношей от огня, и изумленный царь обнаруживает невредимыми четырех мужей — “и вид четвертого подобен сыну Божию” (3:25, — *СП*)<sup>202</sup>. Затем, уже при царе Дарии, Даниэль брошен в львиный ров за то, что, несмотря на запрет, три раза в день молится своему Богу. Но львы не принесли Даниэлю никакого вреда, ибо сам Господь охранял его. Эти эпизоды книги вселяли мужество в сердца тех, кто при Антиохе сопротивлялся эллинизации, внушали мысль о том, что Господь не оставит верных Ему.

В первой части книги, насыщенной драматизмом, автор дает также свою философию истории. Он говорит о том, что Бог Израиля — Бог всех народов, и как бы ни поражало внешним блеском могущество язычества, оно призрачно и ложно, оно рассыплется, как рассыпалась некогда Вавилонская башня. Именно так Даниэль, наделенный особым даром тайновидения и снотолкования, истолковывает тревожный сон Навуходоносора о явившемся ему истукане. Голова этого истукана — из золота, грудь и руки — из серебра, живот и бедра — из меди, голени — из железа, ноги же “частью железные, частью глиняные” (2:33, — *СП*). Затем камень, сорвавшийся с горы, ударяет в этот колосс на глиняных ногах, и он рассыпается в прах. К этому вещему сну будут затем обращаться многие поэты, в том числе и великий Данте. Сам истукан в истолковании Даниэля — мировые державы и царства, клонящиеся к упадку, весь мир язычества (не случайно форма видения заимствована из языческой легенды об утрате “золотого века”; о четырех “веках”, каждый из которых хуже предыдущего, говорится у Гесиода). Камень, разрушающий исполина, — Сам Господь, выносящий приговор язычеству, земному Граду, который зиждется только на посюсторонних и земных благах. Ему уже в пророческих книгах противопоставлен Град Божий (Вавилон и Иерусалим выступают как два противоположных духовных принципа, как Град земной и Град Божий)<sup>203</sup>. Это противопоставление продолжает автор Книги Данииля: существование деградирующих держав сменится Царством, которое воздвигнет Господь и которое “будет стоять вечно” (2:44, — *СП*).

Мудрец отчетливо видит нисходящее движение истории, энтропию Зла — и одновременно говорит о неукоснительности победы Добра. История предстает двуликой — нисходящей и восходящей. Если в этом и проявляется влияние ирано-персидского дуализма, то последний переосмыслен в свете библейского мирозерцания: Зло не извечно, не абсолютно, оно обусловлено свободой воли, данной Творцом своему творению, и оно может быть преодолено — через его предельное сгущение и конечную борьбу с ним.

Мысль о тщете земной гордыни, грозное предостережение Граду земному звучат в рассказе о том, как Навуходоносор впал в животное состояние и совершенно обезумел, но истинное раскаяние и признание Господа возвращают ему разум (автор книги вновь подчеркивает, что язычники вполне могут познать Бога, если осознают, что их жизнь — заблуждение). Столь же грозное предостережение об обреченности тщеславного Града земного,

об обреченности всякого тирана выражено в знаменитой сцене, получившей условное название “пир Валтасара”.

Сын Навухаднеццара (Навуходоносора) Бэлешаццар (Валтасар) устроил роскошный пир, на котором он и его придворные и наложницы творили всякие непотребства и пили из священных сосудов, которые Навуходоносор вывез из Иерусалимского Храма. В самый разгар несправедливого пира — кульминации фальшивого блеска земной тщеты — является грозное видение, до смерти перепугавшее царя: “В тот самый час вышли персты руки человеческой и писали против лампы на извести стены чертога царского, и царь видел кисть руки, которая писала” (5:5, — *СП*). И только тайновидец Даниэль может истолковать загадочные и страшные слова на стене: “Вот — и значение слов: МЕНЕ — исчислил Бог царство твое и положил конец ему; ТЕКЕЛ — ты взвешен на весах и найден очень легким; ПЕРЕС — разделено царство твое и дано Мидянам и Персам” (5:26-28, — *СП*). Это звучит как приговор, исполнение которого неотвратимо: “В ту же самую ночь Валтасар, царь Халдейский, был убит” (5:30, — *СП*).

Так вновь и вновь возвращается автор книги к идее противостояния двух Градов, Добра и Зла. Оно достигает апогея в собственно апокалиптических видениях Даниэля, которые начинаются с 7-й главы. Вся мировая история предстает в них в образе четырех ужасающих зверей, вышедших из моря после страшной бури на нем — борьбы четырех ветров. Море выступает как символ неупорядоченного Хаоса, противящегося Божественной воле, как символ демонического богоборчества. Четыре зверя — четыре фазы мирового развития, четыре великие империи: Вавилонская, Мидийская, Персидская, Македонская. Настойчиво повторяющееся число “четыре” — число пространственной структуры — словно бы возвращает к идее цикличности, замкнутости движения (четыре времени года, четыре поколения богов в вавилонской, финикийской, хетто-хурритской, греческой мифологии и т. д.). Но эта идея чужда духу ТаНаХа, и у Даниэля история — не замкнутый и повторяющийся в дурной бесконечности круг. Число “четыре” обозначает у него только вехи на пути человечества, а история предстает как поток, в котором есть и нисходящее и восходящее движение. И конец истории — это только новая ступень в восходящем развитии человечества, явление Царства Божия — не для того, чтобы все повторилось по новому кругу, но чтобы миру открылся свет истины.

Владычеству страшных зверей — “звериной” истории — кладет конец приговор Бога: “Видел я, наконец, что поставлены престолы и воссел Предвечный; одежда на нем бела, как снег, и власы на главе Его, как чистая волна; престол Его — блистание огня, колеса Его — пылающий огонь. Огненная река истекла и разливалась пред Ним; тысячи тысяч служили Ему, и мириады мириад предстояли Ему; суд воссел и раскрыты были книги...” (7:9-10, — *Перевод С. Аверинцева*). В этом фрагменте особенно ощущаются отзвуки огненных видений Иезекииля, предельная напряженность его образов. Наконец, продолжает свои пророческие видения Даниэль, в облаках небесных является Месия — Сын Человеческий, чтобы воздвигнуть Царство Господне: “Затем видел я в ночных видениях: се в облаках небесных шел как бы Сын Человеческий, пришел к Предвечному и подведен был к Нему. И Ему дана власть, слава и царство, чтобы все народы, племена и языки служили Ему; владычество Его владычество вечное, которое не кончится, и царство Его не прекратится” (7:13-14, — *Перевод С. Аверинцева*). “Сын Человеческий” по-арамейски “Бар-енаш” не просто смертный, но Помазанник, посланный Богом, а его человеческий лик указывает на истинно человеческую сущность Царства Мессии в отличие от “звериных” империй. Огромное влияние образности и стилистики этого фрагмента испытают затем новозаветные тексты. Недаром из всех многочисленных именовании Мессии Иисус предпочитает именно это: Сын Человеческий.

В последующие эпохи, в периоды самых страшных потрясений и катаклизмов, иудейские и христианские толкователи будут вновь и вновь вчитываться в загадочные страницы Книги Даниэля и искать в ней указания на конец времен и наступление эры Мессии.

Но книга, заново прочитываемая каждой эпохой, говорила и о той, в которую родилась,

пыталась поддержать дух народа и прозреть день освобождения. В страстной мольбе Даниэль просит Господа открыть ему истинный смысл пророчества Иеремии о разрушении Иерусалима и семидесятилетним сроком наказания. Явившийся Даниэлю небесный муж Гавриил сообщает, что пророк имел в виду не годы, а “седмины” — семилетия, то есть 490 лет. В последнюю “седмину” наступит самая горькая пора: город и святыня будут осквернены, прекратятся жертвоприношения в святилище и воцарится “мерзость запустения” (9:27). И когда Даниэль видел разрастающийся рог, вышедший из козла, и бросающий вызов воинству небесному и отбирающий у Главы воинства ежедневную жертву (8:9-10), любому иудею было понятно, что речь идет об Антиохе. Очень точно автор Книги Даниэля указывает и срок существования “мерзости запустения” — “полседмины”, то есть три с половиной года. Последующие события — вспыхнувшее восстание Маккавеев, очищение Храма от идолов подтвердили это пророчество. Измученные души людей жадно впитывали слова надежды — о том, что Архангел Михаил, заступник народа, ополчится против темного воинства. Это будет в конце времен, и страдания мучеников за веру не напрасны: “И многие из спящих в прахе земли пробудятся, одни для жизни вечной, другие на вечное поругание и посрамление. И разумные будут сиять, как светила на тверди, и обратившие многих к правде — как звезды, вовеки, навсегда” (12:2-3, — *СП*).

В Книге Даниэля особенно наглядно выражен мистический историзм, присущий древнееврейской культуре, с огромной силой воплощено ощущение того, что за внешними фактами истории стоит великий Божий замысел, свершение которого невозможно без усилий человека.

#### **АПОКРИФИЧЕСКАЯ АПОКАЛИПТИКА (КНИГА ЕНОХА)**

Время Маккавейских войн, а затем римского владычества и Иудейской войны — II в. до н. э. — II в. н. э. — целиком проходит под знаком эсхатологии, ощущения “последних времен” Это вызывает к жизни большое количество апокрифических апокалипсисов.

Подавляющее большинство апокрифических еврейских текстов составляет апокалиптика, и это не случайно. По-гречески “апокриф” означает нечто сокровенное, сокрытое, спрятанное в тайнике. И это название имеет двоякий смысл: эти книги были отвергнуты мудрецами-хахамим, завершавшими составление канона, и стали своего рода “тайной” литературой; кроме того, они претендовали на раскрытие никому не ведомых тайн, толкование древних пророчеств (т. е. являлись апокалиптикой по определению). Основывались же апокалиптики не столько на материале, который вошел в Священное Писание, сколько на агаде — народных сказаниях, легендах, поверьях. Поэтому они очень неравноценны и неоднородны в идейном и художественном отношении. “В них безнадежно сплетены фольклор и астральная мифология с прозрениями почти библейского уровня. Эти книги можно сравнить с подражанием эпигона великому мастеру, когда даже в грубых формах сохраняются благородные контуры первообраза”<sup>204</sup>.

Но отнюдь не художественные качества были причиной невключения этих книг в канон. Во-первых, мудрецам казалось сомнительным их авторство (и оно действительно было мнимым). Во-вторых, был момент, весьма важный, в котором апокрифическая апокалиптика — в отличие от Книги Даниэля — расходилась с традицией ТаНаХа. Это было связано с пониманием свободы воли и предопределенности и с учением о Премудрости Божией.

Весь ТаНаХ пронизывает идея свободы воли и сопряженной с ней ответственности. Нет жестко обусловленного будущего: все зависит от того, как люди откликнутся на зов Господа. Реален и Промысел Божий, определяющий развитие мира, реальна и воля человека. В этой антиномии выражается истина Откровения. Вероятно, лучше всего ее выразил рабби Акива в афоризме, зафиксированном талмудическим трактатом “Пирке Авот” (“Поучения Отцов”): “Все

предопределено, но свобода дана; мир судится по благодати, однако все зависит от большинства деяний” (Авот, 3:15). Именно поэтому пророки, говоря о карах Господних, призывали народ очиститься и стать на путь истинный — тогда можно отвратить Божий гнев (об этом свидетельствует и Книга Ионы). Бог дает человеку свободу воли — эту великую истину воспримет у иудаизма христианство. В апокрифических же апокалипсисах мир и воля Божья чаще всего понимаются в духе жесткого предопределения. Тем самым апокалиптики — кроме автора Книги Данииля — слишком тесно смыкались с астрологией и стоическим фатализмом.

Премудрость Божия понималась апокалиптиками как некая небесная книга, в которой изначально записано все добро и все зло мира, вся история — от начала мира до конца. Поэтому истинный мудрец, приобщившийся к сокровенному знанию, может прочесть эту книгу, может стать обладателем конечной истины (последнее мыслится ТаНаХом как совершенно невозможное).

Самым ранним из апокрифических апокалипсисов считается Книга Еноха (II-I вв. до н. э.)<sup>205</sup>, представляющая, по словам С. С. Аверинцева, “настоящую энциклопедию фантастической космологии, астрономии и физики”<sup>206</sup>. Она написана от имени легендарного Хануха (Еноха) — десятого по счету, начиная с Адама, праотца народов мира. Он выбран не случайно, ибо сведения о нем, приведенные в Книге Бытия, крайне скудны и потому вдвойне многозначительны: “И ходил Енох пред Богом; и не стало его, потому что Бог взял его” (Бытие, 5:24, — *СП*). Подобной участи среди героев ТаНаХа удостоился только пророк Элияху. Изначальная тайна, окружавшая фигуру Еноха, привлекала к нему внимание апокалиптиков. Вероятно, авторы, обращавшиеся к этому персонажу, опирались на иные, внебиблейские источники и предания.

Глазами Еноха, который постиг тайны земной и небесной жизни, автор книги пытается создать целостную картину мироздания с его непреложными законами: “Я наблюдал все, что происходит на небе: как светила небесные не изменяют своих путей, как они восходят и заходят по порядку, каждое в свое время, не преступая своих законов. Взгляните на землю и обратите внимание на вещи, которые на ней, от первой до последней, как произведение Божие правильно обнаруживает себя!” (1-я Еноха, 2:1-2, — *Перевод А. Смирнова*). Как архангелы, поющие гимн гармонии Вселенной в “Прологе на небе” в “Фаусте” Гёте, Енох первоначально не усматривает в мироздании никаких изъянов. Тем неизбежнее возникает перед ним вопрос: откуда же зло и грехи людей?

Концепция греха, изложенная Енохом (точнее, тем, кто укрылся за его именем), несколько отличается от того, что изложено в ТаНаХе. Как и ТаНаХ, Книга Еноха отрицает изначальность Зла, иранскую идею дуальности бытия: “Трех не был послан на землю, но люди произвели его из своей головы; и великому осуждению подпадут те, кто совершает его” (1-я Еноха, 98:4). Но это не значит, что именно в человеке Енох видит первоисточник греха. Опираясь на сказание о противоестественных соитиях “сынов Божьих” с земными женщинами в 6-й главе Книги Бытия, он усматривает этот источник в духовных силах, сотворенных Богом и нарушивших Его закон, отпавших от Него. Именно падшие ангелы внесли зло в мир людей, научили человека богоборчеству. Эта идея о противоборстве Богу, возникшем в духовной сфере Его творения, оказала большое влияние на ранних христиан. Ангелы, восставшие против Бога и наказанные за этот бунт, — этот сюжет будет впоследствии вдохновлять Милтона в его “Потерянном рае” и Байрона в мистерии “Каин”.

В страшной черной бездне Енох видит скованные звезды — это ангелы, совратившие мир. Они наказаны, но навсегда останутся последствия их греха: люди развратятся до такой степени, что Премудрость Божия покинет землю и на ней воцарится Неправда. Енох символически изображает историю в виде десяти “седмин”, на протяжении которых крепнут злые ветры, то есть растут силы, противостоящие Господу. Ход истории абсолютно детерминирован. И если автор Книги Данииля ждет в конечные дни раскаяния и прощения

падших, то автор Книги Еноха — неумолимого небесного грома, Страшного Суда, который уничтожит нечестивых. “Под гнетом неправды, — пишет А. Мень, — человек склонен мечтать о добре, которое явится как триумф карающего насилия. Это апокалиптическое злорадство было обличено еще автором Книги Ионы. Однако пережило и ее, и век апокрифов и сумело заразить даже христианское сознание, не устоявшее перед соблазном силы. Евангелие и Апокалипсис Иоанна тоже говорят о “бедствиях, грядущих на вселенную”, но их грозные пророчества есть форма призыва к покаянию, ибо Бог не хочет ничьей гибели. Напротив, апокалиптики, подобно библейскому Ионе, с нетерпением ждут — когда на мир обрушатся небесные громы...”<sup>207</sup>

Но есть, однако, то, что роднит Книгу Еноха с духом ТаНаХа, особенно пророческих книг, и с духом Евангелия. Ее автор видит грех прежде всего в преступлениях нравственных, он страстно протестует против зла и несправедливости, и пафос его порой поднимается до пророческого вдохновения Амоса или Исаии:

*Горе вам, воздающим своему ближнему злом,  
ибо вам будет уготовано по вашим делам!*

*Но и вы не бойтесь, вы, страдающие,  
ибо для вас будет исцеление.*

*Горе вам, совершающим неправду, обман и зло,  
это будет памятью против вас к вашему злу.*

*Горе вам, сильные, поражающие своею силою праведного,  
ибо придет день вашей гибели.*

*(1-я Еноха, 95-96 — Перевод А. Смирнова)*

И столь же страстно в книге ожидание Мессии. Вся история Израиля с ее бурями и потрясениями представляется автору лишь предвестием финальной эры, когда на землю придет Сын Человеческий. “Он будет светом народов и надеждой тех, кто опечален в сердце своем” (1-я Еноха, 48:4, — Перевод А. Смирнова), — эти слова прямо соединяли Книгу Еноха с евангельским текстом.

Апокалиптика является наиболее наглядным связующим звеном между народными верованиями иудеев на позднем этапе древней истории и народным христианством. “Именно через апокалиптику ближневосточный образ мира вошел в христианские апокрифы и надолго определил фольклорные представления коптов, эфиопов, греков, южных и восточных славян”<sup>208</sup>

Наиболее наглядно связь с раннехристианскими представлениями (или параллели с ними) выявляется также в Кумранских текстах, среди которых значительное место принадлежит апокалиптике. Но эта связь иудейства и христианства на самом деле имеет более глубокий характер и определяется всем духом иудейского Священного Писания, ставшего составной частью христианской Библии.

## **САДДУКЕИ, ФАРИСЕИ, ЕССЕИ. КУМРАНСКИЕ ТЕКСТЫ**

В 1948 г. было сделано одно из величайших археологических открытий XX века: в местности Вади-Кумран на пустынном, ненаселенном берегу Мертвого моря в пещерах было обнаружено большое количество древних кожаных свитков, испещренных письменами на иврите и арамите и принадлежавших одной из иудейских религиозных сект, члены которой жили уединенно в этих местах. Среди свитков были копии текстов ТаНаХа, переводы (таргумы) отдельных книг на арамит и произведения самих кумранитов. Специалисты датировали рукописи временем от II в. до н. э. до I в. н. э. Находка вызвала самую настоящую сенсацию: во-



первых, наглядно была подтверждена древность библейских книг для всех, кто в этом сомневался (копии кумранитов свидетельствовали о длительной традиции переписывания и комментирования текстов Священного Писания); во-вторых, реальностью стали казавшиеся всего лишь мифом ессеи, к которым и принадлежали кумраниты (до этого о ессеях упоминали Иосиф Флавий, Филон Александрийский, римский историк Плиний<sup>209</sup>); в-третьих, очень многое в обычаях, ритуалах, верованиях ессеев разительно напоминало то, что уже две тысячи лет человечество знало о христианстве. Была заполнена временная лакуна, отделявшая завершение иудейского канона (II в. до н. э.) и создание новозаветных текстов (вторая половина I в. н. э.).

Чтобы понять, в чем состояли специфика есеевского движения и особенности их творчества, необходимо видеть общую картину состояния иудаизма накануне и в эпоху Маккавейских войн, а затем римского владычества. Он не был однородным, внутри него существовали различные течения и секты. Самыми крупными из них были течения саддукеев, фарисеев и ессеев.

Саддукеи (цаддоким) вели свой род от легендарного первосвященника Цадока (Садока), имя которого означало “праведный”. Они незыблемо верили в Тору, но понимали ее законы буквально и противились традиции Устной Торы (передаваемого изустно толкования Священного Писания), которая складывается в эпоху Второго Храма. Они отвергали веру в бессмертие души и воскресение из мертвых, видя в этом вымысел невежд-апокалиптиков. Они не принимали предопределения, но склонялись к другой крайности — своего рода деизму, признанию, что Господь не вмешивается в дела мира. По словам Иосифа Флавия, саддукеи считали, что “Бог не имеет никакого влияния на человеческие дела, ни на злые, ни на добрые”. К ним принадлежали члены знатных семей, вельможи, военачальники, верхушка духовенства. Живя в роскоши, они считали, что народ нужно держать в строгости и повиновении, и потому отстаивали самые суровые принципы древнего уголовного права, включенные в Тору. Из саддукеев в основном состоял Санхедрин (Синедрион) — Совет Старейшин, ставший в эпоху римского завоевания высшим органом самоуправления в стране.

Но постепенно вызревала духовная оппозиция саддукейству. Хасиды — “благочестивые” — так называли себя те, кто противился соединению в одних руках духовной и светской власти, как это делали саддукеи. Преследования заставили еще теснее сплотить их братство. Люди, входившие в него, называли друг друга “хаверим” (“товарищи”) и противопоставляли себя “решаим” — “нечестивым”. Они решительно отмежевались от саддукеев, и, вероятно, отсюда еще одно их название: “перерушим” (“отделившиеся”), по-гречески — “фарисеи”.

Современный человек воспринимает слово “фарисей” как синоним слова “лицемер” (это значение закрепилось со времени появления евангельских текстов). Однако фарисеи отнюдь не были таковыми. “...Если считать фарисеев лишь сборищем ветхозаветных тартюфов, — пишет А. Мень, — останется непонятным, почему многие из них приняли христианство и в чем заключался секрет их влияния на народ. Ведь показное благочестие было недугом, поражающим во все века представителей любой религии. Необходимо взглянуть на ветхозаветное фарисейство без предубеждения, увидеть его целиком, со всех сторон, а не только его карикатурные черты. Есть же какой-то смысл в том, что именно двум фарисеям было суждено снять с креста и предать погребению тело Господа и что фарисей принес Его Слово языческим народам...”<sup>210</sup>.

Фарисеи выступали за гибкое толкование Закона и верили, что живая преемственная связь, духовная традиция значит не меньше, чем каноническое Священное Писание. Традиция мыслилась ими как постоянно даруемое Откровение, которое от великого пророка Моше — а ему Господь открыл не только Письменную, но и Устную Тору — было передано пророкам, а от них — мудрецам, толкователям Закона и учителям народа. Поколения мудрецов-книжников разработали принципы миддот — истолкования текста ТаНаХа. Они выводили, опираясь на Тору, новые законы, которые должны были определять жизнь народа в новых условиях. Из этих

канонизированных впоследствии комментариев и толкований и сложился Талмуд (“Учение”) — книга, которая, как и ТаНаХ, позволила народу выжить и сохранить свою веру в рассеянии. Итак, с фарисейской, раввинистической (от “рав” — титул учителя) традицией связано все дальнейшее развитие иудаизма. Но с этой же традицией связана и евангельская проповедь — с пониманием постоянно обновляющегося Откровения. И даже в Евангелии от Иоанна, которое традиционно считалось наиболее “эллинским”, обнаружились связи с раввинистической традицией<sup>211</sup>.

Фарисеи смотрели на власть земных царей как на временную и преходящую. Истинный Царь из дома Давидова, Помазанник, Мессия — вот тот, кого они страстно ждали. Именно фарисейское движение дало великого мудреца Гиллеля, ставшего воплощением человеколюбия и кротости и видевшего истинное благочестие в нравственности: “Не поступай с другими так, как не хочешь, чтобы поступали с тобой. В этом суть Торы, все остальное — толкования” (Шаббат, 31а). Он считал, что выдержка и любовь к людям — главные качества истинного праведника: “Будь учеником Аарона — люби мир и стремись к миру, люби людей и приближай их к Торе” (Авот, 1:12); “Не осуждай ближнего, пока сам не побывал в его положении” (Авот, 2:4); “И там, где нет людей, старайся быть человеком” (Авот, 2:5). Своей терпимостью прославился и внук Гиллеля Гамлиэль I, защищавший гонимых христиан. Когда же Синедрион приговорил к побиению камнями Иакова, брата Иисуса, именно фарисеи выступили за низложение первосвященника.

Многие изречения фарисейских мудрецов перекликаются с теми словами, которые говорил народу Иисус. “Плати добром за зло”, — говорилось в трактате “Шемот Раба” (22), а в трактате “Сота” сказано: “Начало Торы и конец ее — любовь к людям” (14а). В споре с фарисеями Иисус отнюдь не отрицал все лучшее, что было выстрадано и выношено книжниками. Это многократно подтверждают евангельские тексты, “...всякий книжник, наученный Царству Небесному, подобен хозяину, который выносит из сокровищницы своей новое и старое” (Ев. от Матф., 13:52, — *СП*). И не случайно в знаменитой Нагорной проповеди Иисус скажет: “Не думайте, что Я пришел нарушить закон или пророков; не нарушить пришел Я, но исполнить” (Ев. от Матф., 5:17). “Христианство, — подчеркивает известный современный богослов Луи Буйе, — смыкается с Ветхим Заветом только в свете раввинистических толкований, — чтобы в этом убедиться, достаточно сопоставить их с толкованиями ап. Павла или ап. Матфея. Отрицать значение этого промежуточного звена — значит поставить под сомнение прочность цепи”<sup>212</sup>. Подтверждением огромного уважения раннего христианства к раввинистической традиции является то, что в христианский канон не были включены книги, отвергнутые мудрецами-книжниками (Иохананом бен Заккаем и его учениками в Явне — 1-11 вв. н. э.), хотя эти книги были первоначально включены в Септуагинту и пользовались большим авторитетом у христиан.

Фарисеи, отделившиеся от саддукеев, оставались активными членами иудейской общины, в то время как ессеи выбрали путь практически полного обособления, ухода от мира. Вероятно, греческое *εσσηαιοι* происходит от восточноарамейского “хасайа” — “хасиды”, “благочестивые. Ессеи претендовали на звание истинно благочестивых и именовали себя “сынами света”, а остальных — “сынами тьмы”. И хотя символика двух миров — света и тьмы — характерна и для новозаветных текстов, пожалуй, слишком резкое неприятие инакомыслящих, уверенность, что все кроме “сынов света” (т. е. членов ессейской общины), обречены, а также вера в то, что все пути людей предписаны “еще прежде, чем они были созданы” (Устав; 11:7-8), крайний детерминизм — то, что отличает ессейское учение от евангельской проповеди.

Однако при этом обнаруживается очень много общего с первыми христианами. Ессейская община, следы которой были обнаружены в Вадии-Кумран, именовала себя “общиной Нового Завета” (опираясь на известное пророчество Иеремии). В одном из кумранских текстов

встречается знаменитое евангельское выражение “нищие духом”. Кумранцы именовали себя, как и ученики Иисуса, “бедняками”.

Ессеи селились уединенными общинами, чтобы прекратить всякие отношения с остальным миром (“сынами тьмы”), часто давали обет безбрачия (такого обычая не было раньше в иудейской среде). Предполагают, что с ессеями был связан ап. Иоанн, ибо сохранилось предание о его безбрачии и по стилю его писания напоминают ессейские. Как считают исследователи, одним из ессейских проповедников был Иоанн Креститель (Предтеча), учеником которого был ап. Иоанн. У ессеев существовало полное имущественное равенство, они вели коммунальное хозяйство и проповедовали умеренность, скромность, братскую привязанность к членам общины. По словам Филона Александрийского, их “любовь к добродетели проявляется в отвращении к стяжательству, равнодушии к славе и наслаждениям, в выдержке, стойкости, малых потребностях, умеренности, скромности, постоянстве”. Иосиф Флавий также говорит, что ессеи славилась “своей привязанностью друг к другу”. Устав общины, обнаруженный среди кумранских свитков, очень напоминает устав христианского монастыря. Стержнем жизни общины было совместное чтение и толкование Священного Писания, а также торжественные общие трапезы, которым придавалось особое значение. На эти трапезы кумраниты, как истинные “сыны света”, приходили в белых одеждах. Среди их ритуалов — обряд посвящения в братство через вкушение хлеба и вина, очень напоминающий главное христианское таинство — евхаристию. Особая комната была отведена для писцов, которые переписывали священные книги (при раскопках были найдены их пюпитры и чернильницы). Писцы трудились с особым рвением, и результатом их труда стала большая библиотека (несколько сотен рукописей).

Основателем общины был человек, имя которого осталось тайной. В кумранских текстах он именуется Священником, Избранником, Взыскующим Торы, Единственным Учителем, но чаще всего — Учителем Праведности. Это выражение было заимствовано из Книги пророка Иоиля, который говорил, что в конце времен Бог пошлет Израилю Учителя Праведности (или Наставника Праведности — Морэ хацэдэк). Своей главной целью Учитель Праведности считал возведение прихода Мессии. Он утверждал, что Господь “открыл ему все тайны слов рабов Своих — пророков” (Толкование на Аввак., УИ:4-5). В Кумранских гимнах, которые в основном приписываются Учителю Праведности, говорится о страданиях, которые претерпел Учитель, о том, что он стал жертвой глумления и клеветы:

*Глумители скрежетали зубами,  
И я был осмеян грешниками,  
И против меня свирепствовало сборище нечестивых...  
Я был связан прочными веревками и цепями,  
Которые невозможно было разбить,  
И крепкая стена держала меня взаперти.*

*(Гимны, II: 1-2 — Перевод А. Меня)*

На основании подобных намеков первые исследователи свитков Мертвого моря видели в Учителе Праведности “двойника” Иисуса. Но тексты ничего не говорят о насильственной смерти Учителя, жизнь которого закончилась предположительно между 120 и 110 гг. до н. э. Последующие исследователи склонны были считать кумранского Наставника прототипом евангельского Проповедника. Все дело, вероятно, в том, что многие кумраниты влились затем в ряды первых христиан и принесли в христианство некоторые свои ритуалы, что общей была атмосфера, формировавшая и ессейское движение, и христианство. И при всем сходстве внешнем было существенное внутреннее различие: это жесткий детерминизм ессеев и нетерпимость, уверенность, что прощение для “сынов тьмы” невозможно. Им чужд был

миссионерский дух, а это несовместимо было с призывом Христа: “Идите и научите все народы”<sup>213</sup>.

И все же в Кумранских свитках с огромной силой выражена страстная надежда на преобразование мира. Кумраниты жили мессианскими чаяниями, напряженным ожиданием последней, решающей схватки Добра и Зла. Устав общины призывал их быть постоянно готовыми к наступлению мессианской эры: “Се время уготовить путь в пустыне и научить их всему, что окажется нужным делать в это время” (Устав, IX: 19- 20). “Их” — избранных, верных Учителю Праведности.

Значительное место среди оригинальных кумранских текстов занимает апокалиптика, тесно соприкасающаяся с апокрифическими текстами (Книгой Еноха). Один из свитков, условно названный “Война сынов света с сынами тьмы”, посвящен детализированному описанию последней вселенской схватки Добра и Зла — с перечислением родов войск и оружия, боевых порядков и действий (столь же детально будет описано сражение воинства Бога и воинства Сатаны в “Потерянном рае” Дж. Милтона). Ход войны заранее предопределен: три раза одержат победу “сыны света”, три раза одолеют “сыны тьмы”, и только седьмое сражение принесет первым окончательную победу. Другой апокалиптический текст из Кумрана — “Книга Тайн” — говорит о кардинальной несправедливости всей мировой истории и выражает надежду на ее глубинное преобразование: “И вот вам знамение того, что это произойдет: когда чрево, порождающее беззаконие, будет заперто, нечестие отдалится от лица праведности, как тьма отступает пред светом; и как рассеивается дым и нет его больше, так исчезнет нечестие навеки, а праведность откроется как солнце — установленный порядок мира; и всех придерживающихся тайн нечестия не станет больше. Тогда знание заполнит мир и никогда не будет в нем больше безрассудства. Уготовано слову сбыться и истинно пророчество; и отсюда да будет вам известно, что оно — неотвратимо. Разве не все народы ненавидят кривду? И тем не менее она среди них всех водится. Разве не из уст всех народов раздается голос истины? Но есть ли уста и язык, придерживающиеся ее? Какой народ желает, чтобы его угнетал более сильный, чем он? Кто желает, чтобы его достояние было нечестиво разграблено? А какой народ не угнетает своего соседа? Где народ, который не грабил бы богатства другого?” (“Книга Тайн”, 5-11, — *Перевод И. Д. Амусина*).

Этот текст из Кумрана свидетельствует о всечеловеческой широте, которая, наряду с сознанием собственной исключительности, была свойственна “сынам света”. В этой тревоге обо всем мире, в этом упреке, обращенном ко всем народам — и к себе, — продолжение высокого духа ТаНаХа, духа еврейских пророков, жаждущих не узконациональной, но вселенской справедливости. “Вопрос поставлен, — пишет С. С. Аверинцев, — для всего мира, для всего человечества: социальная практика нигде не соответствует нравственному идеалу, но она должна быть приведена в соответствие с ним и притом повсюду. Такие кумранские тексты — связующее звено между призывами ветхозаветных пророков, требовавших, чтобы вера пересоздала отношения между людьми, и всеми будущими религиозными утопиями христианства и ислама”<sup>214</sup>.

Особое место среди кумранских рукописей занимает “Свиток Хвалений” (“Кумранские Гимны”). Этот сборник, отталкиваясь от традиции канонической Книги Хвалений (Псалтири), сплавляет ее с интонациями пророческих книг и грозными видениями апокалиптиков. Исследователь и переводчик Д. Щедровицкий пишет: “Эти Гимны воспринимаются сегодня как крик, вырвавшийся на волю после двух тысяч лет молчания... Нет никакого сомнения в том, что Гимны были известны не только Иоанну Крестителю, но и евангелистам и апостолам и оказали влияние на стиль их Писаний”<sup>215</sup>.

Многое в идеях, образности, метафорике гимнов является прямым мостом между Ветхим и Новым Заветом. Так, в одном из них, условно названном “Предмессианские муки”, автор уподобляет себя “женщине, рожающей впервые” (*здесь и далее перевод Д. Щедровицкого*). В

ТаНаХе жена, мучающаяся в родовых схватках, олицетворяет народ Божий, искупающий свою вину: “Страдай и мучься болями, дочь Сиона, как рождающая; ибо ныне ты выйдешь из города и будешь жить в поле и дойдешь до Вавилона. Там будешь спасена, там искупит тебя Господь от руки врагов твоих” (Михей, 4:10, — СП). Отождествляя себя с Женой, рождающей Мессию, автор говорит от имени всего Израиля:

*Ибо дети дошли до чресел смерти,  
И Рождающая Мужа терпит муки.  
Но из чресел смерти изведешь Ты мужа,  
И при муках родовых Шеола  
Он изыдет из горнила чрева —  
Явит силу он — Советник Чудный,  
Да, спасется муж от волн крушащих!*

Сама фразеология гимна напоминает читателю о мессианском пророчестве Исаии: “Ибо младенец родился нам; Сын дан нам; владычество на раменах Его, и нарекут имя Ему: Чудный, Советник, Бог Крепкий, Отец вечности, Князь мира” (Исаия, 9:6). С другой стороны, образ Жены, в муках рождающей Мессию, предвосхищает видение Иоанна Богослова в его Апокалипсисе: “Жена, облеченная в солнце; под ногами ее луна, и на главе ее венец из двенадцати звезд. Она имела во чреве и кричала от болей и мук рождения” (Откровение, 12:1-2). В свою очередь, видение Иоанна опирается на символику знаменитого сна Иосифа в Книге Бытия, где солнце — Иаков, луна — Рахиль, звезды — братья Иосифа (Бытие, 37:9-10). Упоминание “чресел смерти” и родовых мук Шеола (Преисподней) возвращает к древнему архетипу сошествия в подземное царство и преодоления смерти, умирания и воскресения и одновременно предвещает новозаветный образ Иисуса, сходящего в ад и побеждающего смерть.

Образы гимнов потрясают своей глобальностью, космической мощью. Предваряя знаменитое описание Армагеддонской битвы в Апокалипсисе Иоанна Богослова, неведомый автор рисует картину вздыбленного, потрясенного до основания мира, переживающего последнюю схватку Света и Тьмы:

*И тогда Велиала потоки  
В глубину Аввадона<sup>216</sup> прорвутся,  
Мысли бездны смешав,  
Ил в глубинах ее возмутит,  
И земля возопит  
О великой беде во вселенной,  
Станут громкими мысли ее!  
Изнемотуг и в трепет впадут  
Основанья вселенной,  
Ибо вышние воинства  
Вступят в бои,  
И сраженья без роздыха будут,  
Пока не придут к Завершенью,  
И подобного этому нет!..*

Кумранские гимны развивают мотив “от страдания — к радости”, широко представленный в библейских псалмах. Предельная скорбь, связанная с осознанием собственной тщеты, сменяется ликованием при мысли о фядущем преображении мира:

*Чтобы горькое длилось рыданье,*

*Пока не исчезнет нечестье,  
И злодейства не станет,  
И не станет недуга и боли.  
И тогда заиграю на арфе спасенья.  
И на лире веселья,  
И на ликованья тимпане,  
И на флейте хвалы —  
И вовек не замолкну!..*

“И прямым, бесконечным путем // Я пойду, ибо знаю надежду...” — эта строка неведомого кумранского поэта словно итожит то, чем жил, мучился, страдал и надеялся народ Израиля в своем трудном пути, полном ошибок, заблуждений и величайших прозрений. Этот путь стал Священной историей, навсегда запечатленной в текстах ТаНаХа. Звучащее в них Слово вселяло надежду и в тех, кто спешил к берегу Иордана, чтобы послушать Иоханана бар Зхарию — Иоанна Крестителя, Предтечу Иисуса, и в тех, кто вскоре побредет по дорогам двухтысячелетнего изгнания, храня верность древнему Закону и повторяя строки псалма:

*Блаженны непорочные в пути,  
ходящие в Законе Господнем,  
Блаженны хранящие откровения Его,  
всем сердцем ищущие Его.*

(Пс. 118:1-2, — СП)

Вскоре разойдутся пути иудейства и нарождающегося христианства, но они навсегда останутся генетически едиными благодаря Книге, в которой явлено Откровение Бога в истории, понимаемой как диалог с Творцом. “Новый Завет сокрыт в Ветхом, Ветхий — открывается в Новом”, — напишет Августин Блаженный. Ветхий и Новый Завет образуют единое семантическое поле, и именно через христианскую традицию строй мыслей и чувств ТаНаХа, его великая поэзия станут достоянием мировой культуры. И в начале удаленного от библейских времен на восемнадцать веков столетия русский поэт напишет, размышляя над Вечной Книгой:

*Кто сердца не питал, кто не был восхищен  
Сей книгой, от небес евреем вдохновенной!  
Ее божественным огнем воспламенен,  
Полночный наш Давид на лире обновленной  
Пророческую песнь псалтыри пробуждал, —  
И север дивному певцу рукоплескал.  
Так, там, где цвел Эдем, на бреге Иордана,  
На гордых высотах тенистого Ливана  
Живет восторг; туда, туда спеши, певец...*

(В. А. Жуковский. Библия)

## **ЗАКЛЮЧЕНИЕ**

Размышляя о загадке духовной жизни человека, выдающийся философ XX века Мартин Бубер в своей работе “Я и Ты” писал: “Дух в его обнаружении через человека есть ответ человека своему Ты. Человек пользуется разными языками — языком речи, искусства, действия, дух же один: ответ являющемуся из тайны и обращающему к нам Ты. Дух есть слово [...] Дух не в Я, он между Я и Ты. Будет неверным уподобить Дух крови, что струится в тебе, он — как

воздух, которым ты дышишь. Человек живет в духе, если он может ответить своему Ты. ...Всякий ответ вплетает Ты в мир Оно. В этом — печаль человека и в этом — его величие. Ибо так среди живущих рождается знание, творчество, образ и образец. Но превратившись в Оно, застывшее в вещь среди прочих вещей, наделено предназначением и смыслом, согласно которым оно преобразуется вновь и вновь”<sup>217</sup>.

Вся история культуры и предстает как диалог между Я и Ты, как поиски ответов. Ты, как самопознание. Именно поэтому уходят цивилизации, но не уходят культуры, ибо культура — живой диалог созданных ею образов и образцов со всем последующим сознанием, с нашим сегодняшним Я. “Вновь и вновь — так положено было в час Духа, когда он вложил себя в человека и зародил в нем ответ — объектное должно воспламеняться, преобразаясь в настоящее, возвращаться к той стихии, из которой вышло, должно созерцаться и проживаться людьми как присутствующее”. Великие идеи и образы прошлого говорят через нас, хранятся в нашей прапамяти, даже если мы этого не осознаем. Но только через знание и созерцание искусства эта связь становится живой и осязаемой.

Литература — самый синкретический вид искусства — в наибольшей степени отражает стремление человека ответить на вопросы собственного Ты и на вопрошания Вечного Ты. Ярко свидетельствует об этом древнейший этап развития Слова — литературы Древнего Ближнего Востока, начавшие свое развитие в IV тыс. до н. э. и продолжавшие его до первых веков новой эры (при этом некоторые свершили свой срок раньше, передав потомкам богатейшее наследие). В египетской, шумерской, аккадской и других литературах Древнего мира впервые складываются основные сюжетные архетипы, устойчивые образы и мотивы, которые пройдут через всю мировую литературу, вплоть до наших дней. Здесь закладываются основы литературных родов и жанров, без которых немыслимо дальнейшее развитие художественной словесности (например, героический эпос, религиозная, философская и любовная лирика, афористика и т. д.).

Однако значение этих древних культур и литератур не только в открытии литературных родов и жанров, “изобретении” знаменитых сюжетов. Значение их в том, что они первыми отразили великие метания и поиски, ошибки и прозрения человеческого духа, запечатлели парадигмы духовного опыта человечества. И сделали они это на языке мифа. Через миф человек постигает самое главное о себе, и поэтому верно парадоксальное утверждение русского христианского философа С. Булгакова: “Не человек создает миф, но миф высказывается через человека”<sup>218</sup>. Духовное постижение выражается не на языке сухих абстрактных схем, но на языке конкретно-чувственных образов. Часто за мифом стояло какое-то вполне конкретное событие или явление, как конкретно существовал царь Урука Гильгамеш, как действительно был поход ахейцев на Трою или исход евреев из египетского рабства. Но великие мифологемы нельзя свести к их конкретной оболочке. Даже если они говорят о конкретной истории, они являются метаисторией — картиной видения смысла вещей. “Но если миф не есть история, — пишет А. Мень, — его тем не менее нельзя считать вымыслом. Те, кто думает так, повторяя вслед за Смердяковым: “Про неправду все написано”, доказывают лишь свою неспособность приподнять пестрый покров сказания, чтобы увидеть его глубинный смысл. Миф греков о Прометее, индийцев о Пуруше, персов о борьбе Ормузда и Аримана — это не просто плоды фантазии, а великие мифы человечества, воплощающие постижение и мудрость народов”<sup>219</sup>. То же — и еще в большей степени — относится к библейской мифологии. “Содержание мифа относится к области бытия божественного, на линии соприкосновения с человеческим. Возможно прозрение в божественный мир и через оболочку эмпирического, изнутри. В таком случае человеческая история, не переставая быть историей, в то же время мифологизируется, ибо постигается не только в эмпирическом, временном выражении своем, но и ноуменальном, сверхвременном существе; так называемая священная история, т. е. история избранного народа Божия, и есть такая мифологизированная история: события жизни еврейского народа

раскрываются здесь в своем религиозном значении, история, не переставая быть историей, становится мифом”.

В древних культурах миф представлял собой недифференцированное единство религии, искусства, философии, этики, политики. Но и мышление современного человека насквозь мифологично (без этого невозможно создание нового в искусстве, новых философских концепций или смелых научных гипотез). Несомненно, прав был Н. Бердяев, который писал: “...Язык духовного опыта есть неизбежно символический и мифологический язык, и в нем всегда говорится о событиях, о встречах, и судьбе”<sup>220</sup>.

В центре древних языческих культур — и это подтверждают дошедшие до нас литературные тексты — миф об умирающем и воскресающем боге, связанный с обожествлением природного цикла, с культом плодородия и сексуальности (мифы об Осирисе и Исиде, Инанне и Думузи, Ваале Могучем и Анат и т. д.). Это свидетельствует о невычлененности еще человеческого “я” из природного пространства, о проекции человеческих и природных отношений в божественную сферу. Отношения человека и Божества в этих мирах можно описать как магизм, в котором неизбежно на первом плане оказываются обряды и ритуалы. Сознывая себя зависимым от воли могучих богов (любой успех мыслился возможным только с их санкции), неспособным что-либо изменить в мироустройстве (достаточно вспомнить шумерские “ме”, в которых и благо, и зло — в равной степени божественные установления), человек стремился принести богам как можно более обильные жертвы, склонить на свою сторону того или иного бога. При этом боги мыслились как существа хоть и сверхъестественные и незримые для человека, но вполне материальные, зооморфные или антропоморфные (или сочетающие черты того и другого).

Только в древнееврейской культуре, молодой в сравнении с окружавшими ее великими древними культурами, рождается и постепенно все более кристаллизуется совершенно новое представление о Божестве и о взаимоотношениях Бога и человека. Бог мыслится впервые как чистая духовность и нравственный абсолют, он вне природы и вне истории, но он является в историю, чтобы предложить людям Завет (Союз) по добровольному волеизъявлению. Он обещает человеку свою верность, требуя взамен только верности и непорочности. Так на первый план в религиозном опыте выдвигается этическая сфера, сфера нравственного служения, а это неизбежно приводит к осознанию свободы воли и ответственности, к новой ступени самосознания личности. “Не растворение в экстазе, не уход в мистическое молчание, а живой человек, предстоящий перед Богом Живым, — такова религия Ветхого Завета. В ней человек — не бессловесный раб и не бесплотный духовидец, а существо мятежное, противоречивое, обладающее напряженной волей и ярко выраженным личностным началом. И эту свою полноту личности, свою страстную душу человек приносит к подножию Бога”<sup>221</sup>.

Сводный и синкретический памятник древнееврейской культуры и литературы — ТаНаХ (Ветхий Завет) — запечатлел величайшие парадигмы духовного опыта человечества. Воплощением этого опыта стала история еврейского народа — Священная История. “Библия, — сказал как-то Гёте, — это книга народов, ибо она судьбу одного народа делает символом всех остальных”. ТаНаХ впервые — благодаря идеям Завета, Обетования, Исхода, положенным в его основу, — открывает историю как направленное движение, как осмысленный путь к осуществлению Божьего замысла, к миру гармонии и совершенства. “...Еврейская религия, — пишет Н. Бердяев, — есть откровение Бога в исторической судьбе народа, в то время как языческие религии были откровения Бога в природе”<sup>222</sup>.

Напряженный драматизм истории связывает все книги ТаНаХа в единый и уникальный религиозно-исторический эпос. Как Господь постепенно являл себя в истории, так постепенно, на протяжении широкого временного отрезка, складываются тексты ТаНаХа. При этом их создатели на уровне сюжетов, поэтической образности, метафоры обращались к преданиям седой старины, к древнейшим архетипам, наполняя их новым смыслом (творение мира и



человека, близнечный миф, всемирный потоп и т. п.). Но при всем иногда очень близком стилистическом сходстве с древними ближневосточными культурами (особенно месопотамскими), в центре древнееврейской нечто принципиально новое: бесконечно длящийся диалог между Я и Вечным Ты, Завет между Богом и человеком, придающий осмысленность миру. Впервые структура мироздания раскрывалась как Становление, Динамика и Развитие. Вот почему именно древнееврейская культура стала лоном рождения христианства, вот почему Ветхий и Новый Завет (при всем расхождении далее религиозных традиций) образуют единое семантическое поле. По-видимому, лучше всего это выразил великий русский религиозный философ Вл. Соловьев: “Веруя в сущего Бога, Израиль привлек к себе богоявления и откровения; веруя так же и в себя, Израиль мог вступить в личное отношение с Ягве, стать с Ним лицом к лицу; заключить с Ним договор, служить Ему не как пассивное орудие, а как деятельный союзник; наконец, в силу той же деятельной веры стремясь к конечной реализации своего духовного начала, через очищение материальной природы, Израиль подготовил среди себя чистую и святую обитель для воплощения Бога-Слова. Вот почему еврейство есть избранный народ Божий, вот почему Христос родился в Иудее”<sup>223</sup>.

Через христианство понимание мира, открытое текстами ТаНаХа, стало неотъемлемой составной частью духовной жизни всех народов, которые чтут Библию. Современная западная цивилизация справедливо оценивается как иудео-христианская, ибо в иудейском Священном Писании ее корни и истоки. “Не было бы европейской культуры, если изъять из нее иудейский элемент”, — писал известный философ Герман Коген, и то же, но другими словами, утверждали многие великие люди европейской культуры. Сама христианская церковь не раз объявляла еретическим подход некоторых богословов, пытавшихся доказать, что между Богом иудейской Библии и Богом Евангелия нет ничего общего<sup>224</sup>. Это может привести только к отказу от христианства.

Но значение ТаНаХа не только в том, что в “снятом” виде, в несколько иной интерпретации он вошел в христианское Священное Писание (и вряд ли вообще можно говорить о “снятости”, ибо непреложны Обетования, данные Господом Своему народу). Еще апостол Павел решительно не принимал мысли, будто Бог должен “отвергнуть народ Свой” (Рим. 11:1). Он утверждал, что иудеи, даже не принявшие Христа, остаются “в отношении к избранию возлюбленные Божии ради отцов. Ибо дары и призвание Божие непреложны” (Рим. 11:28-29). Опираясь на эти слова апостола, понесшего слово Божье языческим народам, II Ватиканский Собор записал в “Декларации об отношении Церкви к нехристианским религиям” (1967): “Исследуя тайну Церкви, Священный Собор памятует об узах, соединяющих духовно народ Нового Завета с потомством Авраама... Церковь не может забыть, что она приняла откровение Ветхого Завета через народ, с которым Бог, по Своей неизреченной милости, соизволил заключить древний Союз... [...] по Апостолу, иудеи и доныне остаются, ради отцов, возлюбленными Богом, чьи дары и призвания непреложны”<sup>225</sup>.

Именно иудеи образовали ядро раннего христианства, другая же часть народа осталась в лоне Закона Моисеева (и подавляющая часть). ТаНаХ остается и поныне Священным Писанием иудаизма, вдохновляя творческие силы народа, само существование которого свидетельствует о его особой судьбе и неисповедимости Божьих путей. Идеи, образы, ритмы ТаНаХа давали толчок творческой фантазии великих еврейских поэтов Средневековья — Шломо ибн Габириля, Моше ибн Эзры, Иехуды ха-Леви, Авраама ибн Эзры и др. Язык Торы и пророков оживал и наполнялся новой силой в творениях великих поэтов рубежа XIX-XX вв. — Х. Н. Бялика, С. Черниковского. Темы и лейтмотивы ТаНаХа вплетались органично в художественную палитру народного писателя Шолом-Алейхема, в прозу Нобелевских лауреатов Ш. Агнона и И. Б. Зингера.

Переведенный почти на две тысячи языков мира, ТаНаХ (Ветхий Завет) стал источником вдохновения многих и многих поколений писателей, художников, музыкантов. Без знания

ветхозаветных образов и тем невозможно постичь творения Симеона Полоцкого и Джона Милтона, Гёте и Достоевского, Шекспира и Байрона, великую русскую поэзию...

Гёте как-то сказал: “Я убежден, что, чем больше будут понимать Библию, тем прекраснее она будет казаться”. В самые последние дни своей жизни великий поэт размышлял о величайшем памятнике духа: “...Нелепо задаваться вопросом, подлинно или не подлинно то или иное в библейских книгах. Что может быть подлиннее, нежели то совершенно-прекрасное, что пребывает в гармонии с чистейшей природой и разумом, донныне способствуя нашему высшему развитию!”<sup>226</sup>. Почти через два столетия мыслям Гёте откликается русский поэт, который писал, обращаясь к Книге Книг:

*Какой поэт, какой художник  
к тебе не приходил, любя?  
Еврей, христианин, безбожник —  
все, все учились у тебя.*

*И столько мыслей гениальных  
с тобой невидимо слиты:  
сквозь блеск твоих страниц кристальных  
нам светят гениев мечты.*

*Ты вечно новой век за веком,  
за годом год, за мигом миг  
встаешь — алтарь пред человеком,  
о Библия! О Книга Книг!*

*Ты — правда тайны сокровенной,  
ты — откровенье, ты — Завет,  
Всевышним данный всей вселенной  
для прошлых и грядущих лет!*

*(В. Брюсов. Библия)*

## **СПИСОК РЕКОМЕНДУЕМОЙ ЛИТЕРАТУРЫ**

### **ОСНОВНЫЕ ИСТОЧНИКИ. ХУДОЖЕСТВЕННЫЕ ТЕКСТЫ И ИСТОРИЧЕСКИЕ СВИДЕТЕЛЬСТВА**

Агада: Сказания, притчи, изречения Талмуда и мидрашей / Пер. С. Фруга. М., 1993.

Библия (неканоническое издание, Синодальный перевод).

Зовы древности: Гимны, песни и замыслы древних / Пер. К. Бальмонта. СПб., 1908.

Ибо знаю надежду: Кумранские гимны / Пер. с древнеевр., вступ. слово и коммент. Д. Щедровицкого // Новый мир. 1991. № 1. С. 122-129.

Иосиф Флавий. Иудейская война. Минск, 1991.

Иосиф Флавий. Иудейские древности: В 2 тт. / Пер. с греч. Г. Г. Генкеля. М. 1994. Репринт издания 1900 г.

Иосиф Флавий. О древности еврейского народа. Против Апиона // Филон Александрийский. Против Флакка. О посольстве к Гаю. Иосиф Флавий. О древности еврейского народа. Против Апиона / Пер. с древнегреч. М., 1994.

Кетувим (Писания) / Пер. под ред. Д. Йосифона. Иерусалим, 1978. Параллельный текст на иврите и русском языке.

Лирика древнего Египта / Пер. А. Ахматовой и В. Потаповой. М., 1965.

Лирическая поэзия древнего Ближнего Востока. М., 1983.

- Лирическая поэзия древнего Востока / Сост. И. М. Дьяконов. М., 1984.
- Первые и последние пророки / Пер. под ред. Д. Йосифона. Иерусалим, 1978.
- Параллельный текст на иврите и русском языке.
- Песнь Песней / Пер. А. Эфроса. СПб., 1909.
- Поэзия и проза Древнего Востока. М., 1973. (БВЛ. Т. 1)
- Сказки и повести древнего Египта. Л. 1979.
- Тексты Кумрана / Пер. с древнеевр. и араб., введение и коммент. И. Амусина. М. 1971.
- Вып. 1.
- Тексты Кумрана / Пер. с древнеевр. и араб., введение и коммент. А. М. Газова-Гинзберга, М. М. Елизаровой и К. Б. Старковой. СПб., 1996. Вып. 2.
- Тора / Пер. под ред. Д. Йосифона. Иерусалим, 1975. Параллельный текст на иврите и русском языке.
- Тора (Пятикнижие Моисеево) / Под общей ред. проф. Г. Бранновера. Иерусалим, 1993.
- Параллельный текст на иврите и русском языке.
- Учение: Пятикнижие Моисеево / Пер., введ. и коммент. И. Ш. Шифмана. М. 1993.
- Biblia Hebraica / Ed. R. Kittel. Stuttgart, 1966.
- Хрестоматия по истории древнего Востока / Под ред. В. Струве и Д. Редера. М., 1963.
- Хрестоматия по истории Древнего Востока. М. 1980. Ч. 1-2.
- Шилейко В. К. Из поэзии Вавилона//Восток. Пб., 1922. Кн. 1. С. 7-14.
- Я открою тебе сокровенное слово... / Сост. В. Афанасьевой и И. Дьяконова, пер. В. Афанасьевой. М., 1989.

## **НАУЧНАЯ И НАУЧНО-ПОПУЛЯРНАЯ ЛИТЕРАТУРА (ИСТОРИЯ, ФИЛОСОФИЯ, ИСКУССТВОВЕДЕНИЕ, АРХЕОЛОГИЯ)**

### **ОБЩИЕ РАБОТЫ ПО ДРЕВНЕМУ ВОСТОКУ, РЕЛИГИИ И ФИЛОСОФИИ ИСТОРИИ**

- Аверинцев С. С. Откровение // Философская энциклопедия. М., 1967. Т. 4.
- Аверинцев С. С. Теология // Философская энциклопедия. М., 1970. Т. 5.
- Аверинцев С. С. Эсхатология // Философская энциклопедия. М. 1970. Т. 5.
- Аверинцев С. С. Греческая “литература” и ближневосточная “словесность”: Противостояние двух творческих принципов // Типология и взаимосвязи литератур Древнего мира. М., 1971. С. 206-266.
- Авдиев В. История древнего Востока. М., 1970.
- Бердяев Н. Смысл истории. М. 1990.
- Бердяев Н. Философия свободы. М., 1911.
- Бердяев Н. Философия свободного духа. Париж, 1927-1928. Ч. 1-2.
- Брикнер М. Страдающий бог в религиях древнего мира. СПб., 1909.
- Бубер М. Два образа веры. М., 1995.
- Булгаков. Свет невечерний. М., 1994.
- Виппер Р. Древний Восток и Эгейская культура. М., 1916.
- Всемирная история. М., 1956. Т. 1.
- Всеобщая история литературы / Под ред. В. Корша. СПб., 1880. Т. 1.
- История всемирной литературы: в 9 тт. М., 1983. Т. 1.
- Керам К. Боги, гробницы, ученые. М., 1960.
- Косидовский З. Когда солнце было богом. М., 1968.
- Масперо Г. Древняя история народов Востока М., 1911. Мелетинский Е. М. Поэтика мифа. М., 1976.
- Мень А. История религии: В поисках пути, истины и жизни: в 7 тт. М., 1991-1992.

- Мифы народов мира: Энциклопедия. М., 1992. Т. 1-2.  
Мифология Древнего мира / Под ред. С. Н. Крамера. Пер. с англ. М., 1977.  
Монгайт А. Археология и современность. М., 1963.  
Соловьев Вл. Сочинения: в 2 тт. М., 1989.  
Струве В. История древнего Востока. М., 1941.  
Типология и взаимосвязи литератур древнего мира. М., 1971. Токарев С. Религия в истории народов мира. М., 1964.  
Тураев Б. А. История древнего Востока. Л. 1935. Т. 1-2.  
Чайлд Г. Древний Восток при свете новых раскопок. М., 1956.

## **ЕГИПЕТ**

- Гуля Н. П. Дидактическая афористика Древнего Египта / Под ред. акад. В. В. Струве. Л., 1941.  
Жак К. Египет великих фараонов / Пер. с франц. М., 1992. Коростовцев М. А. Писцы древнего Египта. М., 1962.  
Коростовцев М. А. Религия древнего Египта. М., 1976.  
Культура древнего Египта. М., 1976.  
Липинская Я., Марциняк М. Мифология древнего Египта. М., 1983. Матье М. Э. Искусство древнего Египта. Л., 1961.  
Матье М. Э. Во времена Нефертити. М., 1965.  
Перепелкин Ю. Я. Переворот Амен-хотпа IV. М., 1967.  
Перепелкин Ю. Я. Тайна золотого гроба. М., 1968.  
Рубинштейн Р. И. Древнеегипетская литература // Сказки и повести Древнего Египта. Л. 1979. С. 145-174.  
Тураев Б. А. Египетская литература. М., 1920. Т. 1.  
Тураев Б. А. Древний Египет. Пг., 1922.  
Франкфорт Г., Франкфорт Г. А., Уилсон Дж., Якобсен Т. В преддверии философии: Духовные искания древнего человека. М. 1984.  
Brunner H. Grundzüge einer Geschichte der altägyptischen Literatur. Darmstadt, 1966.  
Erman A. The Literture of the Ancient Egyptians. London, 1927.  
Lichtheim M. Ancient Egyptian literature. Berkley, 1975. Vol. 1

## **МЕЖДУРЕЧЬЕ (ШУМЕР, ВАВИЛОНИЯ, АССИРИЯ)**

- Афанасьева В. К. Гильгамеш и Энкиду: Эпические образы в искусстве. М., 1979.  
Белявский В. А. Вавилон легендарный и Вавилон исторический. М., 1971.  
Бецольд. Ассирия и Вавилония. СПб., 1904.  
ВуллиЛ. Ур Халдеев. М., 1961.  
Дьяконов И. М. Общественный и государственный строй др. Двуречья. Шумер. М., 1959.  
Дьяконов И. М. Эпос о Гильгамеше // О все издавшем... М.; Л., 1961. С. 91-143.  
Канева И. Т. Шумерский героический эпос // Вестник древней истории. 1964. № 3. С. 243-267; № 4. С. 189-225.  
Крамер С. Н. История начинается в Шумере. М., 1991.  
Левин И. Х. Этана. Шумеро-аккадское предание: Источниковедческое исследование. Л., 1967.  
Масперо Г. Ассирия / Пер. с франц. М., 1913.  
Мильчик М., Борейко Б. Город крылатых быков. М., 1967.  
Никольский Н. Древний Вавилон. М., 1913.  
Никольский Н. Культура древней Вавилонии. Минск, 1959.

Оппенгейм А. Л. Древняя Месопотамия: Портрет погибшей цивилизации / Пер. с англ. М., 1980.

Редер Д. Г. Мифы и легенды Древнего Двуречья. М., 1965.

Сейс А. Г. Ассиро-вавилонская культура. СПб., 1879.

Струве В. В. Ишгарь-Исольда в древневосточной мифологии // Тристан и Изольда. Л., 1932. С. 49-70.

Флиттнер Н. Культура и искусство Двуречья. М., 1958.

Якобсен Т. Сокровища тьмы. М., 1995.

**Dijk J. van. Sumerische Götterlieden. Leipzig, 1960.**

**Klima J. Gesellschaft und Kultur des alten Mesopotamien. Praha, 1964.**

**Kramer S. Sumerian Mythologie. N. Y., 1961.**

**Kramer S. N. Sumerian literary texts from Nippur in the Museum of the Ancient Orient at Istanbul. New Hawen, 1944.**

**Kramer S. N. The sacred marriage rite. Bloomington, 1965.**

**Lambert W. G., Millard A. R. The Afra-hasis: Babylonian story of the flood. Oxford, 1969.**

### **ХАНААН (ФИНИКИЯ)**

Корелин М. Финикияне-мореплаватели и их культура. М., 1896.

Никольский Н. Этюды по истории финикийских общественных и земледельческих культов. Минск, 1948.

Сегерт Ст. Угаритский язык / Пер. с нем. М. 1965.

Тураев Б. А. Остатки финикийской литературы. СПб., 1903.

Тураев Б. А. Финикийская литература // Литература Востока. 1920. Вып. 2.

Циркин Ю. Б. Финикийская культура в Испании. М., 1976.

Шифман И. Ш. Финикийские мореходы. М., 1965.

**Götze A. Kleinasien zur Hethiterzeit. Nondeln; Liechtenstein, 1975.**

**Laroche E. Textes mythologiques hittites en transcription: In 2 vol. P., 1969.**

**Orthmann W. Untersuchungen zur späthethischen Kunst. Bonn, 1971.**

### **ХЕТТЫ И ХУРРИТЫ**

Дунаевская И. М. Язык хеттских иероглифов. М., 1969.

Заморовский В. Тайны хеттов / Пер. со словацкого. Под ред. и с предисл. В. В. Иванова. М. 1968.

Иванов В. В. Очерк истории и культуры хеттов // Керам К. В. Узкое ущелье и черная гора / Пер. с нем. М., 1962. С. 183-214.

Иванов В. В. Хеттский язык. М., 1963.

Менабде Э. А. Хеттское общество. Тбилиси, 1965.

**Götze A. Kleinasien zur Hethiterzeit. Nondeln; Liechtenstein, 1975.**

**Laroche E. Textes mythologiques hittites en transcription: In 2 vol. P., 1969.**

**Orthmann W. Untersuchungen zur späthethischen Kunst. Bonn, 1971.**

### **ИЗРАИЛЬ И ИУДЕЯ (БИБЛЕЙСКИЙ МИР)**

Аверинцев С. С. Древнееврейская литература // История всемирной литературы: в 9 тт.

М., 1983. Т. 1. С. 271-302.

Амусин И. Д. Находки у Мертвого моря. М. 1964.

Амусин И. Д. Рукописи Мертвого моря. М., 1961.

Буйе Л. О Библии и Евангелии. Брюссель, 1965.

Булгаков С. Еврейские пророки и апокалиптики // Булгаков С. Очерки по истории экономических учений. М., 1918. С. 14-33.

Вельгаузен Ю. Введение в историю Израиля / Пер. с нем. СПб., 1909.

Вигуру Ф. Руководство к чтению и изучению Библии / Пер. с франц. М., 1916. Т. 1-2.

Гердер И. История еврейской поэзии. Тифлис, 1875. Ч. 1.

Грец И. История еврейского народа / Пер. с нем. Одесса, 1902-1904. Т. 1-3.

Даймонт М. Евреи, Бог и история / Пер. с англ. Иерусалим, 1989.

Дубнов С. Н. Всеобщая история евреев. СПб., 1900. Т. 1.

Дубнов С. Н. Краткая история евреев. М., 1993. Репринт 1912 г.

Киттель Р. История еврейского народа. М., 1917.

Корниль К. Пророки. М., 1915.

Косидовский З. Библейские сказания. Сказания евангелистов / Пер. с польского. М., 1991.

Краткая Еврейская энциклопедия / Под ред. И. Орена (Наделя), М. Занда, Н. Прата. Иерусалим, 1976-1992. Т. 1-6.

Кубланов М. М. Возникновение христианства. Эпоха. Идеи. Искания. М., 1974.

Лер М. История израильского народа. М., 1902.

Лившиц Г. М. Очерки историографии Библии и раннего христианства. Минск, 1970.

Лившиц Г. М. Происхождение христианства в свете рукописей Мертвого моря. Минск, 1967.

Мень А. История религии: в 7 тт. Т. 2. Магизм и единобожие. М., 1991.

Мень А. История религии: в 7 тт. Т. 5. Вестники Царства Божия: Библейские пророки от Амоса до Реставрации (VIII-IV вв. до н. э.). М., 1992.

Мень А. История религии: в 7 тт. Т. 6. На пороге Нового Завета: От эпохи Александра Македонского до проповеди Иоанна Крестителя. М., 1992.

Никольский Н. Древний Израиль. М. 1922.

Очерки по еврейской истории и культуре / Под ред. М. Соловейчика. СПб., 1912.

Происхождение Библии. М., 1914.

Ренан Э. История Израильского народа: в 2 тт. СПб. 1908-1911.

Рижский М. И. Библейские пророки и библейские пророчества. М., 1987.

Рижский М. И. История переводов Библии в России. Новосибирск, 1978.

Рижский М. И. Книга Иова: Из истории библейского текста. Новосибирск, 1991.

Соден Г. Палестина и ее история. М., 1909.

Соловейчик М. Основные проблемы библейской науки. СПб., 1913.

Старкова К. Б. Литературные памятники Кумранской общины. Л., 1973.

Тантлевский И. Р. История и идеология Кумранской общины. СПб., 1994.

Толковая Библия / Под ред. А. Лопухина. 1904-1910. Т. 1-7.

Фрезер Дж. Фольклор в Ветхом Завете / Пер. с англ. М., 1989.

Щедровицкий Д. Введение в Ветхий Завет. Книга Бытия. М., 1994.

Allbright W. Archeology and the Religion of Israel. London, 1953.

Allbright W. Archeology of Palestina. London, 1949.

Allbright W. From the stone age to Christianity. N. Y., 1957.

Bardtke H. Bibel, Spaten und Geschichte. Leipzig, 1971.

- Bardtke H. Die Handschriften am Toten Meer. B., 1961.  
 Bewer J. A. The literature of the Old Testament. N. Y., 1945.  
 Bright J. A. History of Israel. London, 1967  
 Buber M. The prophetic Faith. N. Y., 1960.  
 Budde K. Geschichte der alttestamentischen Literatur. Leipzig, 1906.  
 Bentzen A. Introduction to the Old Testament. Copenhagen, 1957. Vol. 1–2.  
 Goodspeed E. I. The story of the Apocrypha. Chicago; London, 1971.  
 Driver S. R. An introduction of the literature of the Old Testament. N. Y. 1957.  
 Duhm B. Die Psalmen. Tübingen, 1922.  
 Eißfeldt O. Einleitung in das Alte Testament. Tübingen, 1964.  
 Fitzgerald A. Hebrew Poetry // The Jerome Biblical Commentary. London, 1968. V 1–2.  
 Keller W. Und die Bibel hat doch Recht. 1958.  
 Ricciotti G. The History of Israel. Milwaukee; Wis; Bruse, 1955.  
 Studies in Biblical and Jewish folklore / Ed. by Patai. Bloomington, 1960.  
 The Jerome Biblical Commentary. London, 1968. V 1–2.  
 Wingreen J. Introduction to the critical study of the text of the Hebrew Bible. Oxford, 1982.

## КРАТКИЙ СЛОВАРЬ ТЕРМИНОВ

**Авеста** — Священное Писание зороастризма, сложившееся между VIII (предположительно, время жизни Зороастра — Заратуштры) и V вв. до н. э. в Древнем Иране и кодифицированное в I в. н. э. Этимология слова неясна (предположительно, того же корня, что “веды”, “весть”).

**Агада** (евр. предание, сказание) — повествовательная часть Талмуда, связанная с морально-этической сферой; содержит фольклорные притчи, комментирующие текст Священного Писания (Торы) и поучения мудрецов, рассказы о жизни праведников.

**Акrostих** (от греч. akrostichis — краестишие) — форма стиха, в которой начальные буквы или слоги составляют слово или фразу (в алфавитном акrostихе — алфавит).

**Аллегория** (от греч. allegoria — иносказание) — выражение отвлеченной идеи через конкретные, предметные образы.

**Аллитерация** (в средневековой латыни alliteratio от лат. ad — к, при + littera — буква) — повторение согласных звуков в целях особого воздействия речи (преимущественно поэтической).

**Аллюзии** (от лат. allusio — шутка, намек) — намек в тексте на какие-либо историко-культурные факты, явления, литературные тексты и образы.

**Амбивалентный** (греч. amphí — с обеих сторон, лат. valentia — сила) — двойственный, содержащий в себе полярные качества.

**Анафора** (греч. anaphora; от ана — вновь + phoros — несущий) — единоначалие, повторение звуков, слов, словосочетаний в начале стихотворных строк или параллельных синтаксических конструкций.

**Анналы** (лат. annales libri — годовые книги) — разновидность хроники, отличающейся сжатой формой изложения событий.

**Антиномия** (греч. antinomia — противоречие в законе) — противоречие между двумя логически доказуемыми положениями, двумя истинами; принципиально неразрешимое противоречие.

**Антитеза** (греч. antithesis — противоположение) — стилистическая фигура, состоящая в сопоставлении резко отличных по смыслу слов, словесных групп, шире — образов; всякий смысловой контраст, демонстрируемый открыто.

**Антропогенез** (греч. anthropos — человек + genesis — рождение) — процесс происхождения человека.

**Антропогонический миф** — миф о рождении человека.

**Антропогония** (греч. anthropos — человек + goneia — рождение) — происхождение человека.

**Антропоморфизм** (греч. anthropos — человек + morphe — форма) — уподобление человеку животных, предметов, явлений природы; представление богов в человеческом облике.

**Антропоморфный** — человекоподобный, уподобленный человеку.

**Апока`липсис** (греч. apokalypsis — откровение) — жанр, сформировавшийся в иудейской литературе и связанный с мистическими видениями “конца времен”, преображения истории.

**Апокалиптик** — автор апокалипсиса.

**Апокалиптика** — литература, содержащая апокалиптические видения.

**Апокрифы** (греч. apokryphos — скрытый, спрятанный, сокровенный) — религиозные тексты, претендовавшие на роль богооткровенных, но по разным причинам не вошедшие в состав Библии (иудейской и христианской). В протестантской традиции — неканонические книги.

**Апология** (греч. apologia — прославление) — защита, заступничество, восхваление.

**Апофеоз** (греч. apotheosis — обожествление) — прославление чего-либо или кого-либо, торжественный кульминационный момент какого-либо события.

**Архетип** (от греч. arhetypon — первообраз, модель) — в философии К. Г. Юнга — универсальные устойчивые психические модели, бессознательно воспроизводимые в архаическом ритуале, мифах, актах психической деятельности, в художественном творчестве. В современном литературоведении — наиболее устойчивые и универсально распространенные в мировой культуре (мифологии, фольклоре, литературе) образы, сюжеты, мотивы.

**Архитектоника** (от греч. architektonike — строительное искусство) — взаимосвязь и взаимоотношение элементов художественного произведения, построение его как целого.

**Барокко** (ит. barocco — причудливый) — ведущее (наряду с классицизмом) направление в литературе и искусстве XVII в., отличающееся контрастностью и динамичностью художественной системы, сочетанием рационализма и иррациональности, натурализма и мистики, трагического и комического, повышенной экспрессивностью. Философская база барокко — неостоицизм. Наиболее ярко барокко проявилось в живописи, музыке, лирической поэзии XVII в.

**Басилевс** (греч. basileus — глава племени или союза племен в Древней Греции; греческий царь).

**Близнечный миф** — один из архетипов, связанный с соперничеством двух братьев-близнецов (злого и доброго, жестокого и кроткого) и заканчивающийся гибелью последнего.

**Буддизм** — религиозно-этическое учение, возникшее в VI в. до н. э. в Индии и названное по имени его основателя Гаутамы Будды (“Просветленного”) — одна из мировых религий, широко распространенная в Китае, Японии и других странах Востока. Священная книга буддизма — “Типитака” (“Три корзины”) на языке пали (записана в I в. до н. э.).

**Буколика** (греч. bukolikos — пастушеский) — жанр поздней античной



(эллинистической) поэзии, описывающий мирный быт пастухов, их нежную любовь, часто в виде чередования их песен (так называемое амебейное пение). То же — *идиллия* (“картинка”), *эклога* (“выборка”). Основоположник буколики — греческий поэт III в. до н. э. Феокрит.

**Веды** (санскр. знание) — Священное Писание индуизма (брахманизма), древнейшие сборники (самхиты) священных книг в Индии (Ригведа, Атхарваведа, Яджурведа, Самаведа).

**Верлибр** (франц. *vers libre* — свободный стих) — стих, не имеющий рифмы и четко определенного метра и отличающийся от прозы только заданным членением на стиховые отрезки, отмеченным напевом или графическим расположением строк.

**Гebraистика** (от греч. *hebraios* — еврей —> от иврит. иври — еврей) — наука о древнееврейской культуре и литературе.

**Гедонизм** (греч. *hedone* — наслаждение) — философско-этическое учение, признающее высшим благом и целью жизни наслаждение.

**Генезис** (греч. *genesis* — происхождение) — процесс возникновения и становления какого-либо явления.

**Гомилетика** (греч. *homileo* — общаюсь с людьми) — искусство проповеди; гомилетический — относящийся к гомилетике.

**Девтероканонические** (от греч. *deuteros* – второй) книги (“второканонические”, то же – неканонические) – книги, не вошедшие в окончательный иудейский канон, но признаваемые авторитетными (однако не равноценными каноническим) православной и католической традицией.

**Декалог** (греч. *deka* – десять + *logos* – слово) – Десятисловие, Десять Заповедей (20-я гл. Книги Исхода).

**Демнург** (греч. *demiurgos* – мастер, художник, свободный ремесленник) – Божество, творящее мир; Творец, созидающее Начало.

**Демотика** (демотическое письмо, от греч. *demotikos* – народный) – графическая разновидность египетского письма, представляющая собой упрощение и скоропись иератического письма. Развивалась с VIII в. до н. э. по III в. н. э.

**Дияспора** (греч. *diaspora* – рассеяние) – пребывание значительной части народа вне родины, страны происхождения.

**Дуализм** (лат. *dualis* – двойственный); религиозный дуализм – признание равноправия и независимости доброго и злого Божества (Начала).

**Зооморфизм** (греч. *zoon* – животное + *morphe* – форма) – представление богов в образе животных (часто в сочетании с антропоморфизмом).

**Зороастризм** – религия древних иранцев, сложившаяся в VIII–V вв. до н. э. Названа по имени пророка Заратуштры (Зороастра), основана на почитании божества Ахуры Мазды (Мазды Ахуры), воплощающем доброе начало, которому противостоит Ангроманью (злое начало). То же – *маздеизм*.

**Идиллия** (греч. *eidyllion* – картинка) – см. *Буколика* (одна из форм буколики).

**Иератика** (греч. *hieratikos* – жреческий) – разновидность древнеегипетского письма, возникшая из иероглифики (скоропись иероглифики); начало развития – III тыс. до н. э.

**Иероглифика** (греч. hieroglyphoi – священные письмена) – тип письма, в котором фигурные знаки обозначают целые понятия (идеограмма) и слова (логограмма), а также отдельные слоги и звуки речи. Древнейший вид И. – египетская И. (IV тыс. до н. э.)

**Иешива** – еврейская религиозная школа.

**Инвектива** (лат. invectiva (oratio) – бранная речь) – резкое выступление, обличение кого-либо, чего-либо.

**Интермеццо** (ит. intermezzo; от лат. intermedius – находящийся посреди) – самостоятельный фрагмент, связывающий различные части произведения (чаще – в музыке).

**Иудаизм** (от имени Иуды (Иехуды) – одного из сыновей Иакова – Израиля) – первая монотеистическая религия, основанная на почитании Единого Бога и сформировавшаяся в древнееврейской культуре (начало развития – первая половина II тыс. до н. э.); еврейская религия; главные священные книги – Тора (ТаНаХ), Талмуд. Иудаизм стал базой развития христианства.

**Каббалистика** (каббала́) (иврит. каббала – преемственность, передача, встреча, традиция) – средневековая еврейская мистическая философия, мистическое толкование Священного Писания, основанное на анализе цифровых значений букв ивритского алфавита и нацеленное на раскрытие единых закономерностей бытия, зашифрованных в Торе.

**Канон** (греч. κανὼν – правило, предписание) – то, что твердо установлено, стало общепринятым, традиционным; правило, предписание, строго установленное той или иной конфессией; образцовое, нормативное произведение искусства; строго закрепленное Священное Писание той или иной религии.

**Клинопись** – древнейший вид письменности в Месопотамии, изобретенный шумерами (письмо остроугольными значками по сырой глине); каждый знак в клинописи может обозначать понятие, слово или отдельный слог (понятийно-слоговое письмо). Начало развития – конец IV–нач. III тыс. до н. э.

**Кодификация** [священных текстов] (лат. codificatio – от codex – книга + facere – делать) – систематизация текстов Священного Писания и их окончательное закрепление.

**Компиляция** (лат. compilatio – ограбление) – работа, составленная путем заимствования, собрания фрагментов из других произведений.

**Контаминация** (лат. contaminatio – смешение) – соединение разных текстов в одном произведении, разных редакций одного произведения.

**Космогенез** (греч. kosmos – Вселенная + genesis – происхождение) – процесс рождения мира.

**Космогонический миф** – миф о происхождении мира.

**Косmogония** (греч. kosmos – Вселенная + geneia – рождение) – происхождение мира.

**Космология** (греч. kosmos – Вселенная + logos – слово) – учение о Вселенной как едином целом, представление о мироздании.

**Литургия** (греч. leiturgeō – совершать богослужение – от lītē – молитва + ergon – дело) – богослужение.

**Маздеизм** – то же, что *Зороастризм*.

**Макрокосм** (греч. makrokosmos – пространный мир, большой мир) – космос, Вселенная.

**Масоретский список** (от иврит. масора – традиция, связь) – окончательный текст ТаНаХа (Ветхого Завета), в который внесены значки для обозначения гласных букв (“нкудаот”); выработан на протяжении II в. до н. э.–IX в. н. э.

**Машал** – жанр древнееврейской литературы; любое сочетание слов, для создания и восприятия которого требуется интеллектуальное напряжение; афоризм и притча, содержащие иносказание. См. также *Притча*.

**Медитативная лирика** лирика, наполненная раздумьями, размышлениями (медитация – от. лат. meditatio – сосредоточенное размышление).

**Мелика** (от греч. melos – песня, напев) – греческая лирическая поэзия, требовавшая музыкального сопровождения и возникшая в VII в. до н. э. Разделялась на сольную мелику (Алкей, Сапфо, Анакреонт) и хоровую (Алкман, Ивик, Стесихор, Пиндар и др.).

**Мессиянизм** (мессиянство) – вера в Пришествие Мессии.

**Мессия** (иврит. Машиях – помазанник) – по иудейским представлениям, царь из рода Давида, который придет в конце времен (см. *Эсхатология*), чтобы установить всеобщую справедливость и гармонию. В христианском представлении – Христос (перевод на греческий язык слова “Машиях”).

**Метаморфоза** (греч. metamorphosis) – превращение, полная перемена.

**Метафора** (греч. metaphora – перенос) – вид тропа, скрытое сравнение, образное сближение слов на основе их переносного значения.

**Мидраш** (от иврит. дараш – исследовать, разыскивать) – комментарий к тексту Священного Писания, назидательный рассказ на библейскую тему в иудейской традиции.

**Микрокосм** (греч. mikrokosmos – малый мир) – мир малых величин (в отличие от макрокосма); обозначение человека в сравнении с макрокосмом.

**Мистерия** (греч. mysterion – тайна, таинство) – у древних народов – тайные религиозные обряды, к участию в которых допускались только посвященные (мистерии Осириса в Египте, Думузи в Шумере, Таммуза в Вавилоне, Деметры и Персефоны (Элевсинские таинства) в Греции, Диониса в Греции и т. д.).

**Миф** (греч. mythos – сказание, предание) – сказание, передающее представления древних о происхождении и устройстве мира в конкретно-чувственных образах; воплощение духовного опыта человека.

**Мифологема** – устойчивая мифологическая модель (образ, сюжет); единица мифологии.

**Мифология** – совокупность мифов в какой-либо культуре; символическая модель мира, выраженная на языке конкретно-чувственных образов; воплощение архаического опыта человечества.

**Мишна** – см. *Талмуд*.

**Монотеизм** (греч. monas – единица, неделимое + theos – Бог) – Единобожие; религия, признающая Единого Бога (противоп. – *политеизм*).

**Назир (назорей)** – в древнееврейской традиции форма жизни человека, посвященного Богу (например, Самсон, Самуил).

**Офаним** (иврит. колеса) – видение “многоочитых колес” в Книге пророка Иезекииля; впоследствии – в иудейской и христианской ангелологии – разновидность ангелов.

**Панегирик** (греч. *logos panegyrikos* – торжественная, праздничная речь) – неумеренная, восторженная похвала.

**Пантеизм** (греч. *pan* – все + *theos* – Бог) – религиозно-философское учение, отождествляющее Бога с природой.

**Пантеон** (греч. *pan* – все + *theos* – Бог) – совокупность всех богов в языческой религии; храм, посвященный всем богам (у древних греков и римлян).

**Парабола** (от греч. *parabole* – сопоставление, подобие) – разновидность притчи, тяготеющей к символу, многозначному иносказанию; символическая притча.

**Парадигма** (греч. *paradeigma* – пример, образец) – модель, образец того или иного явления, совокупность форм какого-либо явления.

**Параклауситрон** (греч. *para* – возле, при + *klausí* + *thuron* – закрытая дверь) – “песня у закрытых дверей возлюбленной” – лирический жанр, в котором влюбленный обращается к двери, воспринимаемой как живое существо; возник в египетской лирике Нового царства и был заимствован греческой и римской поэзией.

**Параллелизм** (семантический и синтаксический, прямой и обратный) – параллельное развитие образа в тождественном расположении элементов речи, в сходных синтаксических конструкциях, в смежных частях текста; в поэзии – варьирование образа, мысли в следующем стихе (или полустиих) в той же синтаксической конструкции, часто с вводом отрицания (отрицательный П.) или обратного порядка слов (обратный П., хиазм); наиболее распространенный прием библейского стиля.

**Пиктография** (лат. *pictus* – писанный красками, рисованный + *grapho* – пишу) – рисуночное письмо (пиктографическое письмо); вид письма, в котором предметы, явления, события изображаются с помощью пиктограмм (рисунков).

**Пиют** (иврит. от греч. *poietes* – поэт) – жанр еврейской средневековой литургической поэзии.

**Плеоназм** (от греч. *pleonasmos* – излишек) – стилистическая фигура, связанная с употреблением слов, излишних для смысловой полноты, но имеющих особую стилистическую выразительность; повторение однокоренных слов, тавтология; распространенный прием библейского стиля.

**Притча** дидактико-аллегорический жанр литературы: 1) поучение, сентенция, афоризм; 2) образное уподобление; 3) краткий рассказ с иносказанием и поучительным смыслом.

**Протоканон** (греч. *protos* – первый и *kanōn* – правило) – первоначальный канон – иудейский священный канон (ТаНаХ) по отношению к христианскому ветхозаветному канону.

**Профетизм** (греч. *prophetos* – говорящий от имени другого, пророк) – пророческое движение, пророческое сознание (применительно к Библии).



**Псевдоэпиграф** (греч. *pseude* – ложный + *epigraphē* – заглавие, надпись) – произведение, приписываемое какому-либо древнему (и часто вымышленному, легендарному) авторитету; в протестантской традиции – обозначение апокрифических текстов, не вошедших ни в ТаНаХ, ни в Септугванту.

**Рабби** (иврит. учитель мой; от “рав” – учитель) – почтительное обращение к учителю-мудрецу в иудейской традиции (того же корня – “раввин”).

**Реминисценция** (от позднелат. *reminiscentia* – воспоминание) – скрытая цитата или намек на другое художественное произведение, сознательное или невольное воспроизведение автором образов и ритмов другого автора.

**Ретардация** (от лат. *retardatio* – замедление, задержка) – прием, свойственный эпическим жанрам и заключающийся в замедлении, притормаживании повествования через введение побочных сюжетных ходов, развернутых сравнений, лирических отступлений.

**Ретиценция** (от лат. *reticeo* – умалчиваю) – стилистическая фигура, заключающаяся в сознательном умолчании.

**Сакральный** (от лат. *sacer* – священный, *sacrum* – святыня) – священный, относящийся к религиозному культу, доступный посвященным (противоп. – *профанный*).

**Секулярный** (от средневеков. лат. *saecularis* – отдельный от церкви, светский) – относящийся к светской (нецерковной, нерелигиозной) жизни.

**Семантизация** (греч. *semantikos* – обозначающий; *sema* – знак) – придание смысла чему-либо; семантизация ритма – превращение ритма в знак, выражающий тот или иной смысл.

**Септуагинта** (лат. *septuaginta* – семьдесят) – перевод текстов ТаНаХа на греческий язык, осуществленный в Александрии в III в. до н. э. (по преданию, был сделан семьюдесятью двумя еврейскими мудрецами-книжниками – толковниками).

**Синкретизм** (греч. *synkretismos* – соединение, объединение) – 1) слитность, нерасчлененность состояния архаической культуры – религии, философии, искусства, поэзии, музыки; 2) в религии – механическое соединение различных культов.

**Суггестия** (лат. *suggestio* – внушаю) – внушение, в поэзии – воздействие текста не только смыслом, но и звучанием, ритмом, внушение какой-либо идеи, состояния, настроения.

**Талмуд** (иврит. учение) – священная книга иудаизма, сложившаяся между V в. до н. э. – V в. н. э. первоначально как Устный Закон (Устная Тора) – толкование Торы: свод юридических, богослужебных, этических правил иудаизма, являющихся непосредственным руководством в повседневной жизни. Содержит 63 трактата, разделяющихся на Мишну (на иврите – собственно текст) и Гемару (на арамейском – комментарий к Мишне). Мишна была впервые записана во II в. н. э. в Иудее, Гемара – в двух вариантах: в Иерусалиме (вошла в Иерусалимский Талмуд) и в Вавилоне (вошла в Вавилонский Талмуд).

**ТаНаХ** – Священное Писание иудаизма (то же, что Сфарим, Микра), Библия иудаизма, ставшая первой частью христианской Библии (Ветхий Завет); аббревиатура ТаНаХ содержит в себе указание на три части канона: Тора (Учение, Закон), Невиим (Пророки), Ктувим (Писания). ТаНаХ записан на иврите (с небольшими фрагментами в поздних книгах на араамите) между XIII и II вв. до н. э. Окончательная кодификация – II в. н. э.

**Теогония** (греч. theos – бог + geneia – рождение) – рождение богов; теогонические мифы – мифы о рождении (происхождении) богов в языческих культурах.

**Теодицея** (от греч. theos – Бог + dikē – справедливость) – богооправдание. Термин, впервые введенный немецким философом конца XVII–нач. XVIII в. Г. Лейбницем в трактате “Теодицея” (1710); попытка постичь смысл мира перед лицом существующего в нем необъяснимого зла.

**Теократия** (греч. theos – Бог + kratos – власть) – с точки зрения ТаНаХа (Библии), идеальная форма общественного устройства, в котором власть принадлежит Богу; боговластие.

**Теофания** (греч.) – Богоявление, знак присутствия Бога среди людей, метафора Богоприсутствия.

**Тора** (иврит. Учение, Закон) – главная священная книга иудаизма (Пятикнижие Моисеево), часть ТаНаХа. Согласно религиозной традиции, текст Торы был открыт пророку Моисею на горе Синай. Письменная фиксация – между XIII и VII вв. до н. э., канонизация – V в. до н. э.

**Тетраграмматон** (тетраграмма греч. tetra четыре + gramma буква) “четырёхбуквие” священное, а потому табуированное, неприкосновенное Имя Бога; в иудейской традиции заменяется эвфемизмами Адонай (Господь), ха-Шем (Имя) и некоторыми другими.

**Титаномахия** – сражение титанов и богов-олимпийцев во главе с Зевсом за власть над миром в греческой мифологии.

**Тоническое стихосложение** (от греч. tonos – ударение) – стихосложение, в котором длина стиха (строки) измеряется количеством ударений (полнозначных слов). Может быть равноударным (изотонизм) и неравноударным (сочетание строк разной длины); свойственно библейской поэзии.

**Унификация** (от лат. unus (uni) – один + facere – делать) – приведение чего-либо к единообразию.

**Фетиш** (франц. fétiche; от португ. feticão – амулет) – неодушевленный предмет, который, по религиозным понятиям, наделен магической силой.

**Фетишизм** – религиозное поклонение фетишам (свойство языческих религий).

**Харизма** (греч. χάρισμα – милость, дар, благодать) – в иудео-христианском понимании – высший дар небес, Божья милость, осеняющая избранных и побуждающая остальных признать их духовный авторитет.

**Хасидизм** (от иврит. хэсэд милосердие) – одно из течений в иудаизме (окончательное оформление – XVIII в.), основанное на постижении Бога через мистическое озарение и радостное Ему служение.

**Хахам** (от иврит. хохма – мудрость) – мудрец- книжник, составитель притч, толкователь Священного Писания (мн. число – хахамим).

**Холокост** (Холокауст, Голокауст – от греч. holos – всё + kauto – сжигаю) – геноцид (уничтожение) еврейского народа в годы фашистского режима 1933–1945 гг., Катастрофа европейского еврейства в XX в. (гибель шести миллионов евреев). На иврите – Шоа.

**Цезура** (от лат. caesura – сечение) – ритмическая пауза внутри стихотворной строки.

**Шехина** (Шекина; иврит. Пребывание) – видимое присутствие Бога среди людей в иудейской традиции.

**Эвфония** (греч. eu – благо + phōnē звук) – благозвучие.

**Эзотерический** (греч. esōtericos – внутренний) – тайный, скрытый, предназначенный для посвященных (о религиозных мистических учениях); *противоп. – экзотерический.*

**Эквиритмический перевод** (от лат. aequus – равный + греч. rhythmos – ритм) – перевод, точно соответствующий ритму оригинала.

**Экзегеза** (греч. exēgēsis – толкование) – истолкование религиозного текста.

**Экзистенциализм** (от лат. existentia – существование) – “философия существования” одно из крупнейших философских течений XX в. в центре которого “трагический удел человеческий” проблемы человеческого духа и существования. Родоначальником Э. считается датский мыслитель XIX в. С. Кьеркегор. Крупнейшие представители в XX в. – М. Хайдеггер, Н. Бердяев, М. Бубер, Ж. П. Сартр, А. Камю.

**Экзотерический** (от греч. exōtericos – внешний) – предназначенный для непосвященных (о религиозных учениях); *противоп. – эзотерический.*

**Элегия** (от греч. elegos – жалобный напев флейты) – жанр медитативной лирики; лирическое произведение с задумчивым, печальным настроением.

**Эпифора** (от греч. epiphora – добавка) – повтор слова или группы слов в конце стихов (строк), строф, периодов.

**Эпоним** (греч. epi – после + onoma – имя) – дающий чему-либо свое имя; герой-эпоним – мифологический или исторический герой, именем которого названы народ, племя, местность, страна.

**Эпос** (от греч. epos – слово, рассказ) – один из трех основных родов литературы (наряду с лирикой и драмой), основанный на организующей роли повествования (чаще всего – от автора). Жанры: сказание, эпическая поэма (эпопея), новелла, роман и некоторые другие.

**Эсхатология** (от греч. eschatos – последний) – учение о последних днях мира, о конце истории в иудейской и христианской традиции; тема апокалипсиса.

**Этимология** (от греч. etymon – истина и logos – слово) – объяснение происхождения слова.

**Этиология** (от греч. aitia – причина) – учение о причинах (возникновении) вещей и явлений. Этиологические мифы – мифы о возникновении того или иного установления цивилизации, явления, предмета и т. п.

**Язычество** – языческая религия и культура; миросозерцание, основанное на многобожии (политеизме); *противоп. – монотеизм (Единобожие).*

# СИНХРОНИСТИЧЕСКАЯ ТАБЛИЦА

Период	Евро-афро-азиатская		
	Египет	Месопотамия	Палестина, Сирия, Малая Азия
III тыс. до н. э. (XXX–XX вв.)	Эпоха Древнего царства (XXX–XXII вв. до н. э.)	Создание высокоразвитой городской цивилизации Шумера	Начало развития ханаанейской (финикийской) культуры
	Староегипетский язык и начало иероглифической письменности	Шумерские города-государства: Урук, Ур, Лагаш, Киш, Умма, Ниппур	
	Строительство великих пирамид	Начало клинописной письменности	Начало развития хурритской культуры (Сев. Месопотамия)
	“Тексты пирамид” (ок. XXV–XXIII вв. до н. э.)	Возникновение и расцвет Эдуб-бы (шумерской школы)	
	Надгробные автобиографические надписи Уашптах, Хархуфа, Уни (XXVI–XXIII вв. до н. э.)	Начало создания текстов Эдуб-бы	Первые индоевропейские поселения в Малой Азии
	Царские надписи (самые ранние–XXVII–XXVI вв. до н. э.)	Царские надписи (самые ранние–XXVII–XXVI вв. до н. э.)	
	Пирамида фараона IV династии Хуфу (Хеопса)	Надпись царя Энмебаргеси, правителя Киша	
	Большой сфинкс фараона IV династии Хафра (Хефрена), сына Хеопса, в Гизе (первая пол. III тыс. до н. э.)	“Стела коршунов” Эаннатума, правителя Лагаша (XXV в. до н. э.)	
	Имхотеп, везир фараона III династии Джосера, мудрец, врачеватель, зодчий (проект первой ступенчатой пирамиды Джосера): “Поучение Имхотепа” (не дошло)	Надпись на глиняном конусе Энметены, правителя Лагаша (XXIV в. до н. э.)	
	Мудрец Джедефхор (сын Хуфу): “Поучение Джедефхора” (сохр. во фрагментах)	Письменная фиксация мифологических и этиологических сказаний	
	Мудрец Птаххотеп, везир фараона V династии Исеси: “Поучение Птаххотепа”	Героические сказания урукского цикла (о царях I династии Ура Энмеркаре, Лугальбане, Гильгамеше)	
	“Правление гераклеопольских фараонов IX и X династий (ок. XXII в. до н. э.)	“История святилища Туммаль” (в Ниппуре)	
		Возвышение Аккада (ок. 2370 г. до н. э.)	
		Объединение Двуречья под властью Саргона Аккадского (Древнего) – ок. 2340 г. до н. э.	
		Сложение текста “Эпоса о Гильгамеше” на аккадском языке (XXIII–XXII вв. до н. э.)	



ЗОНА	Южноазиатская зона		Восточноазиатская зона
Крит, Пелопоннес, Эгейский архипелаг	Иран	Индия	Китай
Расцвет критской (минойской) культуры (ок. 3000–1400)		Цивилизация долины Инда – культуры Мохенджо-Даро и Хараппы (расцвет – ок. 2500)	
Раннеминойский период (3000–2300)			
Начало среднеминойского периода (2300–1600)–периода “первых дворцов”		Протоиндийская (хараппская) письменность	
Дворцы в Кноссе и Фесте			

Период	Евро-афро-азиатская		
	Египет	Месопотамия	Палестина, Сирия, Малая Азия
III тыс. до н. э. (XXX–XX вв.)	Полоса смуты и начало эпохи Среднего царства (XXII–XXI вв. до н. э.)	Правление III династии Ура и династии Исина (XXII–XX вв. до н. э.) последний этап независимой истории Шумера “Царский список”, “Перечни названий годов”	
II тыс. до н. э. (XX–XVI вв.)	<p>Эпоха Среднего царства (XXII–XVI вв. до н. э.)</p> <p>Среднеегипетский (классический) язык</p> <p>Возвышение Фив (XI–XIV династии)</p> <p>Гимны Амону-Ра</p> <p>“Пророчество Неферти”</p> <p>“Поучение Аменемхета I”</p> <p>“Рассказ Синухе”</p> <p>“Гимн Хали”</p> <p>“Повесть о красноречивом поселянине”</p> <p>“Потерпевший кораблекрушение”</p> <p>“Сказки папируса Весткар”</p> <p>“Песнь Арфиста”</p> <p>“Беседа разочарованного со своей душой”</p> <p>“Речение Ипусра”</p> <p>Эпоха смуты и нашествие гиксосов (XVIII–XVII вв. до н. э.)</p> <p>Яхмос I. Изгнание гиксосов (ок. 1570) и обращение в рабство евреев</p>	<p>Вторжение аморитов в Двуречье</p> <p>Исход Тераха и Авраама из Ура (выселение арамейского клана в Сирийско-Аравийскую полупустыню)</p> <p>Ниппурская библиотека</p> <p>Возвышение Вавилона и начало правления I династии Вавилона (ок. 1830)</p> <p>Правление царя Хаммурапи (ок. 1792–1750)</p> <p>Кодекс Хаммурапи</p> <p>Старовавилонская версия “Эпоса о Гильгамеше”</p> <p>“Энума элиш” (“Поэма о сотворении мира”)</p> <p>“Поэма об Адапе”</p> <p>“Поэма об Этане”</p> <p>“Нисхождение Иштар в подземное царство”</p> <p>Гимны и покаянные псалмы</p> <p>Ниневийская версия “Эпоса о Гильгамеше” (“О все выдавшем со слов Син-леке-уннини... ок. XVI)</p> <p>Касситское нашествие на Вавилон</p>	<p>Переселение иврим (евреев) в Ханаан</p> <p>Род Авраама в Ханаане. Эпоха патриархов в древнееврейской истории (ок. 2000–1600)</p> <p>Литература на языке хатти</p> <p>Начало хеттской письменности</p> <p>Несийская литература (XVIII в. до н. э.)</p> <p>Древнехеттское царство (XVIII–XVI вв.)</p> <p>“Летопись Хаттусилиса I”</p> <p>“Таблица Телепинуса”</p> <p>Переселение евреев в Египет (ок. 1700)</p>
II тыс. до н. э. (XV–XI вв.)	<p>Эпоха Нового царства (XVI–VIII вв. до н. э.)</p> <p>Правление XVII–XXIV династий</p> <p>Тутмос III (1502–1448)</p> <p>Власть Египта в Сирии</p>	<p>Касситское царство (ок. 1500–1200)</p> <p>“Повесть о невинном страдальце” (аккад., ок. XV–XIII вв.)</p>	<p>Устные сказания о патриархах (евр.)</p> <p>Власть Египта в Сирии</p> <p>Среднехеттское царство (ок. 1500–1400)</p>

зона	Южноазиатская зона		Восточноазиатская зона
	Крит, Пелопоннес, Эгейский архипелаг	Иран	Индия
			Китай
<p>Вторжение протоэллинских племен из-за Дуная на Балканский полуостров (ок. 2000)</p> <p>Начало элладской (материковой) культуры</p> <p>Развитие кикладской культуры (на островах)</p> <p>Среднеминойский период критской культуры (ок. 2300–1600): эпоха “вторых дворцов”</p> <p>Монументальная архитектура и фресковые росписи</p> <p>Позднеминойский период (1600–1400)</p> <p>Расцвет державы Миносов</p> <p>Среднеэлладская культура и возвышение Арголитиды с центром в Микенах (ок. 1700)</p> <p>Раннемикенский период ахейской культуры (ок. 1700–1550). Влияние культуры Крита</p> <p>Эгейское иероглифическое письмо (не расшифровано)</p>	<p>Расселение иранских племен от Гиндукуша до устья Дона и от Урала до Персидского залива</p>	<p>Вторжение ариев из среднеазиатских степей в долину Инда (ок. 2000)</p> <p>Последний этап развития доарийской Хараппской культуры (ок. 1700–1500)</p> <p>Завоевание арийскими племенами бассейна Инда и продвижение их в бассейн Ганга</p> <p>Начало индоарийской (ведийской) цивилизации в бассейне Ганга и Пенджабе (сер. XV в. до н. э.)</p>	<p>Начало Иньской цивилизации</p> <p>Иньская иероглифическая письменность</p> <p>Эпоха Шань-Иньского племенного союза (XVIII–XII вв. до н. э.)</p> <p>Буцы (“гадательные словеса”) – надписи на костях животных, панцирях черепах, бамбуке</p>
<p>Вторжение ахейских племен на Крит (ок. 1450). Конец Микенской культуры</p> <p>Среднемикенский период ахейской культуры (ок. 1550–1400)</p>			<p>“Шуцзин” (“Книга Истории”) – ок. XVI–XII вв. до н. э.</p> <p>Начало сложения “Шицзин” (“Книги Песен”)</p>

	Евро-афро-азиатская		
Период	Египет	Месопотамия	Палестина, Сирия, Малая Азия
II тыс. до н. э. (XV– XI вв.) (про- долж.)	<p>Аменхотеп III и царица Тия (ок. 1413–1377)</p> <p>Аменхотеп IV (Эхнатон) и Нефертити (ок. 1377–1358) Реформа Эхнатона Основание Ахетатона</p> <p>“Гимн Атону” (ок. 1400)</p> <p>“Книга мертвых” (ок. 1400)</p> <p>Харемхеб. Реставрация старых культов (1345) “Сказка о двух братьях” “Правда и Кривда” “Обреченный царевич”</p> <p>Мифологические сказания об Осирисе, Исиде, Сете и Горе в литературной обра- ботке Развитие любовной лирики</p> <p>Сети I (1317–1303)</p> <p>Рамсес II (1301–1234) Войны с хеттами “Поэма Пентаура” (о битве при Кадеше) Основание Пер-Рамсеса в Дельте</p> <p>Проповедь Моисея и Исход евреев из Египта (XIII в. до н. э.)</p> <p>Мернептах (1234–1220) “Стела Мернептаха” (“Стела Израиля”)</p>	<p>Среднеави- лонское царст- во и возвыше- ние Элама (ок. 1200–1100)</p>	<p>Литература на хеттском и хурритском языках: “Молитва Кантуцилиса”, Гимны Солнцу, “Эпос о Ку- Марби и Улликумми”, хет- тохурритская версия “Эпоса о Гильгамеше” (ок. 1500)</p> <p>Новохеттское царство (ок. 1400–1200)</p> <p>Возвышение Хаттуаса Литература на хеттском и лувийском языках Мурсилис II (ок. 1343– 1313) “Летопись Мурсилиса II” “Летопись Суппилулиумаса II” (отца Мурсилиса II, от имени Мурсилиса II)</p> <p>“Молитвы Мурсилиса II во время чумы” Хаттусилис III (1282–1260) “Автобиография Хаттусилиса III” Нашествие “народов моря” и гибель столицы хеттов Хаттуса (ок. 1200)</p> <p>Расцвет культуры Угарита (финик.). Угаритская биб- лиотека (ок. 1350)</p> <p>Создание первого в мире алфавита общезападно- семитского (еврейско-фи- никийского)</p> <p>Исход евреев из Египта и дарование Торы (ок. 1230)</p>

зона	Южноазиатская зона		Восточноазиатская зона
Крит, Пелопоннес, Эгейский архипелаг	Иран	Индия	Китай
<p>Дворец в Микенах</p> <p>Шахтные гробницы микенских царей</p> <p>Познемикенский период ахейской культуры (ок. 1400–1200)</p> <p>Второй дворец в Микенах (ок. 1300)</p> <p>Дворец в Тиринфе</p> <p>Линейное письмо А (XVII–XIV вв. до н. э. – не расшифровано)</p> <p>Линейное письмо Б (XIV–XIII вв. до н. э.)</p> <p>Купольные гробницы (толосы) микенских царей (1400–1200).</p> <p>“Гробница Агамемнона”</p> <p>Колонизация ахейцами Кикладского архипелага</p> <p>Походы ахейцев в Египет при Мернептахе (1234–1200)</p> <p>Ахейский поход на Трою (ок. 1200)</p> <p>Разрушение Трон (традиц. – 1184)</p> <p>Нашествие дорийских (северо-западногреческих) племен из-за Пинда на Пелопоннес. Конец преобладания ахейцев в Эгейском мире (ок. 1150)</p>		<p>Начало ведийской литературы</p>	<p>Начало сложения “Ицзин” (“Книги Перемен”)</p> <p>Начало сложения “Лицзин” (“Книги Обрядов”)</p>
		<p>Редакция древнейшей ведийской samhita “Ригведы” (ок. 1200–1000)</p>	<p>Эпоха Чжоуского племенного союза (XII–VIII вв. до н. э.)</p>
		<p>Битва на поле Куру между арийскими племенами (борьба за власть между кауравами и пандавами из племени бхаратов) – ок. 1100</p>	<p>Начало Чжоуского царства (ок. 1027)</p> <p>Продолжение сложения “Шуцзин” и “Шицзин”</p>

Период	Евро-афро-азиатская			
	Египет	Месопотамия	Палестина, Сирия, Малая Азия	
II тыс. до н. э. (XV– XI вв.) (про- долж.)	Борьба Египта с ливийцами и Сирией Рамсес III (1116–1165)  Борьба Египта с “народами моря” “Путешествие Ун-Амуна” (ок. 1100)  “Поучение Аменемопе”	Возвышение Ашшура (Ассирии) Тиглатпаласар I (ок. 1112–1074)	Поселение евреев в Ханаане и принятие ими имени “Исраэль” (Израиль) – XIII в.  Иешуа бен Нун (Иисус Навин)  Начало Эпохи Судей в еврейской истории (XII–XI вв.)  Израильский героический эпос (сказания о Деворе, Гедоне, Самсоне)  Первые письменные фиксации библейских сказаний (Песнь Деворы – нач. XII в. до н. э.) Поселение арамеев в Сирии (ок. 1100) Начало финикийской колонизации Средиземноморского побережья	
I тыс. до н. э. (X в.)	Эпоха Нового царства (XVI–VIII вв. до н. э.) Смута в конце правления XX династии и децентрализация власти в Египте	“Разговор господина и его раба” (ок. 1000) “Вавилонская теодицея” (ок. 1000)  Надписи урартских царей	<u>Израиль</u> Становление Израильского царства Пророк Шмуэль (Самуил) Царь Шаул (Саул) – ок. 1025–1000 Борьба с филистимлянами Царь Давид (ок. 1000–961) Основание Иерусалима и перенос в крепость Цион Ковчега Завета (ок. 995) Начало составления Книги Хвалений (Псалтири) Царь Шломо (Соломон), сын Давида (ок. 961–928) Начало сложения Песни Песней и Книги Притчей Строительство Иерусалимского Храма (ок. 958–950) Запись Священной истории Яхвиста (Книги Бытия и Исхода) Начало летописи (Книги Самуила и Царей) Сборники сказаний и песен Распадение царства на Северное (Израильское) и Южное (Иудейское) – ок. 928	<u>Внебиблей- ский мир</u> Хирам, царь Тира             Возникновение царства Сав (Саб) – ок. 950 Основание Сирийского царства со столицей в Дамаске

зона	Южноазиатская зона		Восточноазиатская зона
	Иран	Индия	Китай
<p>Крит, Пелопоннес, Эгейский архипелаг</p> <p>Начало эпохи железа в Греции</p> <p>Начало "Гомеровской Греции" (ок. 1100)</p>	<p>Утверждение персов в Иране</p>		
<p>"Гомеровская Греция" (XI–IX вв. до н. э.)</p> <p>Сложение устных сказаний о Троянской войне</p> <p>Переход от родового строя к государственной организации полисного типа</p>		<p>Начало фиксации самхит "Самаведа", "Яджурведа", "Атхарваведа" (ок. 1000)</p>	<p>Царство Чжоу</p> <p>Продолжение сложения песен "Шицзин"</p>





зона		Южноазиатская зона		Восточноазиатская зона
Греция	Рим	Иран	Индия	Китай
<p>“Гомеровская Греция”</p> <p>Усвоение греками консонантного семитического алфавита (через финикийское посредство) и создание первого буквенного алфавита</p> <p>Первые надписи, выполненные новым алфавитом</p>			<p>Продолжение редакции “Самаведы”, “Яджурведы”, “Атхарваведы”</p> <p>Начало сложения ведической прозы (ранние Упанишады)</p> <p>Образование царства Магадхи по нижнему течению Ганга (IX–VIII вв.)</p>	<p>Династия Чжоу</p> <p>Завершение “Шницзин”</p>

Период	Евро-афро-азиатская				
	Египет	Месопотамия	Палестина, Сирия, Малая Азия		
			Израиль	Иудея	Внебибл. мир
VIII в. до н. э.	<p>Начало демо- тического пе- риода разви- тия египет- ской культу- ры и литера- туры (VIII в. до н. э. – III в. н. э.)</p> <p>Создание и распростра- нение демо- тического письма</p> <p>Конец Ли- вийского царства (ок. 730 г.)</p> <p>Правление Бокхориса единственно- го предста- вителя XXIV династии (ок. 720)</p> <p>Начало прав- ления XXV (эфиопской династии (ок. 715) Эфиопское царство Надписи ца- рей и вель- мож (над- пись фарао- на Пианхи)</p>	<p>Салманасар IV Ассирий- ский (781– 722)</p> <p>Правление царя Набо- насара в Ва- вилоне и на- чало состав- ления ва- вилонских хроник (ок. 745)</p> <p>Тиглатпала- сар III Ассирийский (745–727)</p> <p>Покорение Ассирией Вавилона и Дамаска Салманасар V Ассирий- ский (727– 722)</p>	<p>Йоаш (Иоас) – 801–786</p> <p>Запись Элохистской Священ- ной истории (ок. 800)</p> <p>Пророки Амос, Хошеа (Осия) Йаровам (Ие- ровоам) II (786–746)</p> <p>Пророк Йона бен Амиттай Пророк Иешаяху (Исаия) – начало проповеди – 742</p> <p>Война Сирии (Дамаска) и Израильского царства против Иудеи (734). Пророчество Иешаяху о непобедимости Иерусалима</p> <p>Правление Зхарии (Захарии) – 746</p> <p>Шалум низ- вергает Зха- рию, через месяц низло- жен Менахе- мом (745– 738)</p> <p>Пекахия (738) Пеках низвергает Пекахию (737) Пеках (737– 732),</p>	<p>Амация (Амасия) – 800–783</p> <p>Уззия (Аза- рия) – 783– 742</p> <p>Йотам (Иоафам) соправитель Азарии</p> <p>Правление Йотама (742–735) Ахаз (735– 715) призы- вает асси- рийцев</p> <p>Языческие культы в Иудее</p>	<p>Тиглат- паласар III покоряет Дамаск</p>

Зона		Южноазиатская зона		Восточноазиатская зона
Греция	Рим	Иран	Индия	Китай
Установление общегреческих гимнастических игр (Олимпийские, Пифийские, Немейские, Истмийские)		Мидийское царство (ок. 800–550) Проповедь Заратуштры (Зороастра)	Эпоха могущества брахманов Начало редакции брахманов и араньяков	Оттеснение царства Чжоу на Восток (ок. 770) под давлением кочевников Начало Восточно-Чжоуского царства со столицей Ло
Первые Олимпийские игры – 776 (Олимпия)	Основание Рима (традиц. – 753)	Начало сложения Авесты (“Гаты”)	Сложение ранних Упанишад	
Гомер: “Илиада”, “Одиссея” Начало эпохи архаики (ок. 750)	Римские цари (традиц. даты): Ромул (753–716)	Признание зороастризма официальной религией		Начало эпохи городов-государств (лего – VIII–III вв. до н. э.) Образование на юге царства Чу
Начало великой колонизации Средиземноморья (Сицилия, Южная Италия, берега Черного моря, Египет и Киренаика)		Мидийское царство		
Складывание двух направлений в архитектуре – дорического и ионийского				

Период	Евро-афро-азиатская				
	Египет	Месопотамия	Палестина, Сирия, Малая Азия		
			Израиль	Иудея	Внебибл. мир
VIII в. до н. э. (продолж.)		<p>Саргон II Ассирийский (722–705) Саргон II разбивает Мардука-апла-иддина (Палиддина) и становится царем Вавилона (709)</p> <p>Строительство новой столицы Дур-Шаррукина (Города Саргона – Хорсобада) Санхерив (Синахсриб, 705–681) Мардук-Паллидин в Вавилоне и новый разгром его Санхеривом (702)</p>	<p>Хошеа (Осия) 732–725 (арестован ассирийцами) Вторжение Тиглатпаласара III в Галилею (733–732) Восстание Израиля против Салманасара V (725) Осада Самарии (724) Падение Самарии и гибель Израильского царства (722–721)</p>	<p>Иудейский царь Хизкияху (Езекия, 715–687) и его реформы</p> <p>Антиассирийская коалиция в Палестине и протест пророка Иешаяху (Исаии)</p> <p>Пророк Миха (Михей) Послы Мардука-Паллидина у Хизкияху Первый поход Санхерива на Иудею (701). Хизкияху откупается данью</p>	<p>Войска Саргона в Палестине (711)</p>
VII в. до н. э.	<p>Воцарение Тархакни (690)</p>	<p>Разорение Санхеривом Вавилона (689)</p>	<p>Иудея</p> <p>Второй поход Санхерива на Иудею. Осада Иерусалима. Пророчество Исаии и чума в стане осаждающих. Снятие осады (688)</p>		<p>Царь Лидии Гиг (ассир. Гугу, ок. 687–652)</p>

зона		Южноазиатская зона		Восточноазиатская зона
Греция	Рим	Иран	Индия	Китай
Геометрический стиль в росписях керамики (дипилонские надгробные амфоры)				
Гесиод: "Труды и дни" (ок. 700)	Нума Помпилий (716–673)	Начало рода Ахеменидов (700)		Период Чуньцю (722–491) Начало летописи Чуньцю (722)
Эпоха архаики в Греции (VII–VI вв.)	Начало латинской письменности	Завершение сложения Авесты ("Гаты")	Завершение редакции брахман и древних Упанишад (ок. 700–500)	Завершение свода песен "Шицзин"

Период	Евро-афро-азиатская			
	Египет	Месопотамия	Палестина, Сирия, Малая Азия	
			Иудея	Внебибл. ми
VII в. до н. э. (продолж.)	<p>Завоевание Египта Ассирией (671)</p> <p>Самское царство (663–525)</p> <p>Правление XXVI династии и начало политического и культурного ренессанса (ок. 650)</p> <p>Освобождение от власти Ассирии (654)</p> <p>Псамметих I</p> <p>Басни Лейденского папируса</p> <p>“Сказания о Пегубасте”</p> <p>Фараон Нехо (609–594)</p>	<p>Асархаддон (681–668)</p> <p>Ашшурбанипал (Ас-сурбанипал, 668–627)</p> <p>Ниневийская библиотека (ок. 650)</p> <p>Ассирийские хроники</p> <p>Набопаласар в Вавилоне (629–605) – основатель халдейской династии</p> <p>Начало Нововавилонского царства (626–538)</p> <p>Отпадение Вавилона от Ассирии и его союз с Мидией (623)</p> <p>Падение Ниневии (612)</p> <p>Победа халдеев (вавилонян) над Нехо под Каркемишем (605)</p> <p>“Хроника Гэдда” (вавил., 626–605)</p> <p>Навуходоносор II (605–562)</p>	<p>Царь Менашше (Манассия, 687–642). Насаждение языческих культов. Гонения на пророков</p> <p>Царь Аммон (642–640)</p> <p>Царь Иошияху (Иосия, 640–609) и его реформы по укреплению Единобожия</p> <p>Пророк Цфания (Софония)</p> <p>Начало проповеди пророка Иермияху (Иеремии) 626</p> <p>Канонизация Книги Дварим (Второзаконие). Обнародование Иошияху Книги Закона (621)</p> <p>Пророчица Голда (Олдама)</p> <p>Пророк Нахум (Наум)</p> <p>Битва при Мегиддо с войсками фараона Нехо. Гибель Иошияху (609)</p> <p>Пророк Хаввакук (Аввакум)</p> <p>Царь Иехоякин (Иоаким, 609–587)</p> <p>Проповедь Иеремии у ворот Иерусалимского Храма</p> <p>Ультиматум Навуходоносора Иоакиму (604–603)</p> <p>Подчинение Иудеи Халдеев</p>	<p>Появление скифов</p> <p>Передней Азии</p>

зона		Южноазиатская зона		Восточноазиатская зона
Греция	Рим	Иран	Индия	Китай
<p>Киклические поэмы</p> <p>Гомеровские гимны</p> <p>Расцвет лирики (сольная и хоровая мелика, элегия, ямб)</p> <p>Архилох (ок. 680–640): элегии, ямбы</p> <p>Каллин, Тиртей, Мимнерм: элегии</p> <p>Алкман (ок. 650–600): хоровая мелика</p> <p>Алкей (род. ок. 620): сольная мелика</p> <p>Сапфо (род. ок. 612): сольная мелика</p> <p>Законы Драконта в Афинах (621)</p> <p>Солон (635–560): элегии</p> <p>Распространение религии Диониса</p> <p>Ионийское и дорическое направления в архитектуре и скульптуре</p> <p>Складывание школ монументальной пластики в Аргосе, Коринфе, на Наксосе и Паросе, в Милете (Малая Азия)</p>	<p>Римские цари (традиц. даты): Тулл Гостилий (673–648)</p> <p>Анк Марций (648–615)</p> <p>Тарквиний I (615–578)</p>	<p>Союз Мидии с Вавилоном против Ассирии (623)</p>	<p>Начало сложения литературы сутр</p> <p>Борьба брахманов с кшатриями</p> <p>Начало кшатрийской династии Сисунаги (642)</p>	<p>Гуань Чжун (ум. в 645) и его учение: "Гуань-цзы" (памятник экономической, социальной и политической мысли царства Ци)</p> <p>Борьба правителей – эпоха У-ба (680)</p> <p>Возникновение крупных центров в новых царствах: Линьцзы – в Ци. Ханьдань – в Чжао, Дадян в Вэй, Яньди в Хань</p>

Период	Евро-афро-азиатская			
	Египет	Месопотамия	Палестина, Сирия, Малая Азия	
			Иудея	Внебибл. мир
VI в. до н. э.	Вавилонское господство на Ближнем Востоке			
	Фараон Хофа (588)		Восстание против Навуходоносора (600) Царь Иехояхин (Ехония, 597, зима – весна) Осада Иерусалима. Взятие города вавилонянами и увод царя Иехояхина в плен с первой партией пленных (597) Начало “вавилонского пленения” (597)	Восстание в Сирии и Финикии против Вавилона (588)
		“Хроника Уайзмана” (605–650)	Царь Цидкияху (Седекия, 597–587) как данник Вавилона Пророчества и проповедь Иеремии (Книга пророка Иеремии)	Взятие Навуходоносором Тира (586)
		Проповедь в Халдее иудейского пророка Йехэзкэля (593–571)	Пророческое призвание Йехэзкэля (Иезекииля) на реке Кевар в Вавилонии (593)	
		Вытеснение в повседневном обиходе аккадского языка арамейским	Борьба Иермияху против военной партии и сопротивления Вавилону Восстание против Вавилона (589) Осада Иерусалима (587) Взятие Иерусалима. Пленение Цидкияху. Сожжение города и Храма (587, 9 Ава – июль–август) Новая волна пленения (587)	Войска Навуходоносора в Палестине
		“Поучение Ахикара” (на арамите) Амель-Мардук в Вавилоне (562–560)	Правление наместника Гедалии (Годолии) и его убийство (587) Уход пророка Иермияху с беженцами в Египет (587) Пророк Овадия (Авдий)	



зона	Южноазиатская зона		Восточноазиатская зона	
Греция	Рим	Иран	Индия	Китай
<p>Солон в должности архонта и начало демократических реформ в Афинах (594)</p> <p>Захват власти тираном Писистратом и его изгнание (562)</p>	<p>Расцвет этрусской культуры (ок. 600–500)</p>	<p>Основание Ахеменидской империи (ок. 550)</p> <p>Первые ахеменидские надписи Кир II Великий (559–530)</p>	<p>Упанишады, Бхагават-Гита</p> <p>Царь Магадхи Бимбисара (545–493)</p>	<p>Лао-цзы (ок. 579–499) и его учение: “Лао-цзы” (“Даодэцзин”)–“Книга о пути и свойствах природы человека”)</p> <p>Конфуций (551–479) и его учение: “Луньюй” (“Суждения и беседы”)</p>
<p>Возвращение Писистрата и его правление в Афинах (545–527)</p> <p>Стесихор (ок. 600–550): хоровые поэмы (“Взятие Илиона”, “Возвращения” и др.)</p> <p>Ивик (ок. 550–500): хоровые песни, парфении</p> <p>Феогнид (2-я пол. VI в.): элегии</p> <p>Гиппонакт (2-я пол. VI в.): ямбы</p> <p>Ранняя ионийская философия. Милетская школа: Фалес, Анаксимандр, Анаксимен</p> <p>Гераклит из Эфеса</p> <p>Распространение религии и философии орфиков</p> <p>Орфический пророк Эпименид с Крита</p> <p>Пифагор с о. Самос и распространение его учения. Основание школы-братства в Металонте и других пифагорейских школ</p> <p>Ксенофан из Колофона философ и бродячий рапсод</p>	<p>Римские цари (традиц. даты):</p> <p>Тарквиний I Древний (615–578)</p> <p>Сервий Туллий (578–533)</p> <p>Тарквиний II Гордый (533–509)</p>		<p>Вардхамана Махавира и его учение (ок. 550–450). Основание джайнизма</p> <p>Гаутама Будда (ок. 563–483) и его учение. Основание буддизма</p>	

Период	Евро-афро-азиатская			
	Египет	Месопотамия	Палестина, Сирия, Малая Азия	
			Иудея	Внебибл. мир
VI в. до н. э. (продолж.)		<p>Нериглисар (560–556)</p> <p>Лабши-Мардук (556–555)</p> <p>Набонид (555–539) – последний царь халдейской династии</p> <p>Валтасар (553–539) – сын и соправитель Набонида</p> <p>Проповедь Исаии Вавилонского (Второисаии ок. 550)</p> <p>Взятие Вавилона персидским царем Киром (539)</p> <p>Кир II царь в Вавилоне (539)</p>	<p>Третья волна пленения (582–581)</p> <p>Эдикт Кира, разрешающий иудеям вернуться в Иерусалим (538)</p> <p>Отбытие партии Шеш-базара и Зрубавела (538). Начало восстановления Иерусалима и Храма</p>	
	Персидское господство на Ближнем Востоке (ок. 540–330)			
	Завоевание Египта Камбисом II (525)	Камбис II, сын Кира (530–523)	Пророки Хаггай (Аггей) и Зхария (Захария)	
V в. до н. э.	<p>Персидское господство в Египте (525–404)</p> <p>Дальнейшее развитие демотической литературы</p> <p>“Демотическая хроника” (?)</p>	<p>Персидское господство в Месопотамии</p> <p>“Хроника Набонида-Кира”</p> <p>Элефантинская версия “Поучения Ахикара” (на арамите)</p>	<p>Кризис иудейской общины</p> <p>Пророк Малахи (Малахия)</p> <p>Новый исход из Вавилона под водительством Эзры и Нехемии (ок. 458)</p> <p>Окончательное восстановление Иерусалима</p>	<p>Надпись царя Йихавмилка из Библа</p>

зона		Южноазиатская зона		Восточноазиатская зона
Греция	Рим	Иран	Индия	Китай
<p>Парменид Элейский и его учение</p> <p>Анакреонт (559–478): сольная мелика</p> <p>Установление праздника Великих Дионисий в Афинах и начало трагедии (534)</p> <p>Фриних первый греческий трагедιοграф (“Взятие Милета” – не сохр.)</p> <p>Реформа Клисфена в Афинах (509)</p> <p>“Батрахомиомакхия” (“Война мышей и лягушек” – ок. 500)</p> <p>Расцвет чернофигурной и краснофигурной керамики</p>	<p>Начало Римской республики (510)</p>	<p>Завоевание Киросом II Вавилона (539)</p> <p>Эдикт Кира II о дозволении иудеям вернуться в Иерусалим (539)</p> <p>Камбис II (530–523), сын Кира II</p> <p>Покорение Камбисом Кипра и Египта (525)</p> <p>Дарий I (522–486)</p>	<p>Основание буддийского Ордена – Сангхи (525)</p>	
<p>Эпоха классики (V–IV вв.)</p> <p>Начало греко-персидских войн (500). Сопротивление персам Милета на малоазиатском побережье</p> <p>Первое вторжение персов в Грецию (492)</p> <p>Второе вторжение – 490</p> <p>Битва при Марафоне (490)</p>	<p>Законы XII таблиц</p> <p>Начало борьбы Рима с италиками и этрусками за гегемонию на Итальяском Полуострове</p>	<p>Завоевание Дарием I Индии и Ливии, войны с греками и скифами (побережье Черного моря)</p> <p>Ксеркс I (486–465)</p> <p>Война с греками и поражение персов</p>	<p>Завоевание части долины Инда персами</p> <p>Перемещение политического и культурного центра к нижнему течению Ганга</p> <p>Рост могущества государства Магадха</p>	<p>Сунь В полководец Хэ-люя, (514–495), правителя царства V, и его учение: “Сунь-цзы”</p> <p>Мо Ди (479–400), сановник в царстве Сун, и его учение: “Мо-цзы”</p>

Период	Евро-афро-азиатская			
	Египет	Месопотамия	Палестина, Сирия, Малая Азия	
			Иудея	Внебиблейский мир
V в. до н. э. (продолж.)			<p>Начало эпохи Второго Храма (освящение Храма – ок. 515)</p> <p>Эзра-писец: окончательная редакция Торы (444 г. до н. э.)</p> <p>Установление обычая круглогодичного чтения Торы перед народом с пояснениями и толкованиями</p> <p>Возникновение в городах Иудеи молитвенных домов (синагог)</p> <p>Поездка Нехемии к Артаксерксу I (433–432)</p> <p>Составление Книги Эзры (Ездры)</p> <p>Составление Книги Нехемии (Неемии)</p> <p>Книга Йова (Иова)</p> <p>Книга Рут (Руфь)</p> <p>Окончательная редакция Книги Притчей Соломоновых</p>	

зона		Южноазиатская зона		Восточноазиатская зона
Греция	Рим	Иран	Индия	Китай
<p>Фемистокл на должности архонта в Афинах</p> <p>Вторжение армии Ксеркса I (480)</p> <p>Битва при Саламине (480)</p> <p>Битва при Платеях (479) и окончательный разгром персов</p> <p>Культурный расцвет Афин (Аттическое просвещение)</p> <p>Анаксагор из Клазомен в Афинах</p> <p>Симонид Кеосский (556–468): френы, эпиграфы, элегии</p> <p>Эсхил (525–456): трагедии</p> <p>Пиндар (518–446): хоровая мелика (эпиникии)</p> <p>Вакхилид: эпиникии, дифирамбы</p> <p>Правление Перикла в Афинах (444–429)</p> <p>Сооружения на афинском Акрополе (Парфенон – архитекторы Иктин и Калликрат)</p> <p>Скульпторы Фидий, Мирон, Поликлет</p> <p>Демокрит из Абдеры в Афинах</p> <p>Софокл (496–406): трагедии</p> <p>Протагор и софисты</p> <p>Еврипид (480–406): трагедии</p>		<p>Гибель персидского флота при Саламине (480)</p> <p>Артаксеркс I (465–425)</p> <p>Арамит – официальный язык Персидской державы</p> <p>Первая письменная фиксация Авесты (предположительно, – на арамите)</p>	<p>Царь Магадхи Аджаташатру (493–461)</p> <p>Дальнейшее распространение джайнизма и буддизма</p> <p>Собор буддистов в Раджагрихе (483) и начало оформления буддийского канона</p>	<p>Эпоха “Чжаньго” “сражающихся царств” (480–222)</p>

Период	Евро-афро-азиатская			
	Египет	Месопотамия	Палестина, Сирия, Малая Азия	
			Иудея	Внебиблейский мир
V в. до н. э. (продолж.)				
IV в. до н. э.	Продолжение демотического периода в развитии культуры и литературы		<p>Эпоха Второго Храма</p> <p>Завершение сложения Книги Хвалений (Псалтири)</p> <p>Окончательная редакция Книги Притчей Соломоновых</p> <p>Песнь Песней (между 400 и 300 окончательная редакция текста)</p> <p>Кохэлет (Экклесиаст) – между 400 и 300</p> <p>I и II Книги Хроник (Паралипоменон)</p> <p>Пророк Йозель (Йоиль – ок. 350)</p> <p>Второзахария (ок. 350)</p> <p>Завершение канона пророческих книг и раздела ТаНаХа “Пророки”</p>	

зона		Южноазиатская зона		Восточноазиатская зона
Греция	Рим	Иран	Индия	Китай
<p>Сократ (470–399)</p> <p>Геродот (ок. 480–435): "История"</p> <p>Фукидид (454–396): "История"</p> <p>Аристофан (ок. 446–388): комедии</p> <p>Пелопонесская война (431–404)</p>				
<p>Казнь Сократа (399)</p> <p>Лисий (ок. 460–380): речи</p> <p>Исократ (436–338): речи</p> <p>Открытие первой риторической школы в Афинах (Исократ, 391)</p> <p>Ксенофонт (ок. 426–354): "Анабасис" и др. историч. соч.</p> <p>Платон (427–347): диалоги и трактаты</p> <p>Основание Академии Платоном (387)</p> <p>Антисфен (435–370) и начало философии киников</p> <p>Диоген Синопский (400–323) философ-киник</p> <p>Демосфен (384–322): речи</p> <p>Сожжение Храма Артемиды в Эфесе Геростратом (356)</p> <p>Аристотель (384–323): трактаты "Политика", "Поэтика", "Риторика", "Никомахова этика" и др.</p>	<p>Захват Рима галлами (390), ограбление и разрушение города</p> <p>Восстановление гегемонии Рима в Латвии</p> <p>Войны между Латинским союзом во главе с Римом и самнитскими племенами в Южных Аппеннинах</p>		<p>Начало сложения "Махабхараты" и "Рамаяны"</p> <p>Второй собор буддистов (383)</p> <p>Правление в Магадхе (столица – Паталипутра) династии Нандов (345–317)</p>	<p>Трактат "Лецзы"</p> <p>Летопись "Цзо-чжуань"</p> <p>Продолжение эпохи "Чжаньго" ("сражающихся царств" 480–222)</p> <p>Расцвет царства Цинь (после 359)</p> <p>Академия в столице царства Ци – "наука Цзи-ся" ("наука у врат Цзи"; расцвет 356–301)</p> <p>Мэн-Кэ (Мэн-цзы, 370–289) и его учение: "Мэн-цзы"</p>

Период	Евро-афро-азиатская			
	Египет	Месопотамия	Палестина, Сирия, Малая Азия	
			Иудея	Внебиблейский мир
IV в.	Завоевание Ближнего Востока Александром Македонским (336–323)			
до н. э. (продолж.)	Завоевание Египта Александром Македонским и основание Александрии (331) Царство Птолемеев в Египте (323–30)	Захват Александром Македонским Месопотамии и воцарение его в Вавилоне (324)	Завоевание Иудеи Александром Македонским (332)  Строительство Самарянского храма на горе Гаризим (332)	Завоевание Сирии и Палестины (332)
	Начало династии Птолемеев (Лагидов) – 305	Царство Селевкидов в Месопотамии (центр в сирийской Антиохии; 323–180 или 130)	Иудея входит в состав Египетской державы Птолемеев (323) Прибытие Птолемея I в Иерусалим (319) Самоуправление, возглавляемое первосвященниками:	Царство Селевкидов в Сирии (323–64) со столицей в Антиохии Филипп Арридей (323–316) Александр IV (316–312)
	Птолемей Лаг I Сотер (305–282) Начало создания цикла сказок о Хаемуасе (егип.)	Основание Селевкии – центра эллинской культуры в Месопотамии (312)	Оний I (ок. 320–310)  Шимон (Симон) I (ок. 310–291)	Селевк I Никатор (311–281)



зона		Южноазиатская зона		Восточноазиатская зона
Греция	Рим	Иран	Индия	Китай
<p>Основание Ликей (Лицея) Аристотелем (342)</p> <p>Завоевание Греции Филиппом II Македонским</p> <p>Битва при Херонее (338) и конец греческой независимости</p> <p>Александр Македонский (336–323) и покорение Персии и Ближнего Востока</p> <p>Распад державы Александра Македонского на царства Птолемеев, Селевкидов, Антигонидов, Лисидаха (323)</p> <p>Менандр (342–292): комедии</p> <p>Скульпторы Скопас, Проксител, Лисипп, Поликлет</p> <p>Архитектор Пифей (храм Афины в Приене, Мавзолей в Карии)</p> <p>Пиррон Элидский (365–275) и начало философии скептицизма</p> <p>Эпикур Самосский (341–271) и начало эпикурейской философии</p> <p>Феофраст (372–287): “Характеры”</p>	<p>Борьба патрициев и плебеев в Риме</p> <p>Аппий Клавдий Слепой – консул (307, 296), цензор (312–308), поэт: сб. “Сентенции”</p> <p>Строительство дороги Виа Аппиа (Рим–Капуя, Тарент, Брундизий) и водопровода в Риме</p>	<p>Завоевание Персии Александром и конец Ахеменидской империи (333 – битва при Гранике)</p>	<p>Махападма Нанда</p> <p>Поход Александра Македонского в Индию (326)</p> <p>Переворот Чандрагупты и изгнание греков (321)</p> <p>Империя Маурьев (317–180)</p> <p>Чандрагупта (317–293)</p> <p>Борьба Чандрагупты с Селевком I Никатором (310)</p>	<p>Чжуан Чжоу (Чжуан-цзы, ок. 360–280) и его учение: “Чжуан-цзы”</p> <p>Оформление двух ведаических направлений общественной мысли Китая – конфуцианства (“Лунь-цзы”) – “Мэн-цзы”) и даосизма (“Лао-цзы”) – “Чжуан-цзы”)</p> <p>Начало поэзии царства Чу</p> <p>Цюй Юань (340 ок. 277): “Цзю гэ” (“Девять песен”), “Лисао” (“Поэма скорби”)</p>

Период	Евро-афро-азиатская			
	Египет	Месопотамия	Палестина, Сирия, Малая Азия	
			Иудея	Внебиблейский мир
	Распространение культуры эллинизма			
III в. до н. э.	<p>Правление Птолемея I Сотера</p> <p>Введение культа Сераписа (ок. 300)</p> <p>Деметрий Фалерский (ок. 345–283) – автор идеи Мусейона, ученик Аристотеля и Феофраста</p> <p>Основание Александрийской библиотеки (Мусейона)</p> <p>Зенодот Эфесский и Эратосфен во главе Мусейона</p> <p>Птолемей II Филадельф (282–246)</p> <p>Манефон, египетский жрец: “Египетская история” (греч.)</p> <p>Евклид: “Начала геометрии”</p> <p>Начало перевода текстов ТаНаХа на греческий язык (Септуагинта – ок. 250)</p> <p>Александрийская поэзия на греческом языке:</p> <p>Каллимах (ок. 310–245): гимны, “Начала”</p> <p>Феокрыт (ок. 305–240): идиллии;</p> <p>Аполлоний Родосский (ок. 290–215): “Аргонавтика”;</p> <p>Герод: мимы (мимиамбы)</p> <p>Птолемей III Эвергет I (246–222)</p> <p>Птолемей IV Филопатор (222–205)</p>	<p>Правление династии Селевкидов</p> <p>Берос, вавилонский жрец: “История” (греч.)</p> <p>Отпадение от Селевкидского царства Согдианы (ок. 250) и создание самостоятельного Греко-Бактрийского царства</p>	<p>Правление Птолемея</p> <p>Самоуправление, возглавляемое первосвященниками:</p> <p>Элеазар (ок. 291–280)</p> <p>Менаше (ок. 250–230)</p> <p>Оний II (ок. 230–219)</p> <p>Окончательная редакция Пророков (между 300 и 200)</p> <p>Книга Товия (Товита) – ок. 250–200)</p>	<p>Пергамское, Вифинское, Галатское, Понтийское царства в Малой Азии</p> <p>Селевкиды в Сирии:</p> <p>Антиох I Сотер (281–261)</p> <p>Антиох II Теос (261–246)</p> <p>Селевк Калиник (246–225)</p> <p>Антиохийская поэзия на греч. языке:</p> <p>Евфорион</p> <p>Азианское красноречие на греч. языке: Гегесий</p> <p>Философская диатриба на греч. языке: Менипп Гадарский (“Менипповы сатиры” – не сохр.)</p> <p>Селевк III Сотер (225–223)</p>

зона		Южноазиатская зона		Восточноазиатская зона
Греция	Рим	Иран	Индия	Китай
<p>Эпоха эллинизма (300–70)</p> <p>Эпикур и его школа в Афинах (“Сад Эпикура” – с 306)</p> <p>Зенон с Кипра в Афинах (учение в Стоя Пойкиле–300) и начало философии стоицизма</p> <p>Распространение эпикуренства и стоицизма</p> <p>Царство Антигонов в Греции и Македонии (с 323)</p> <p>Создание Этолийского и Ахейского союзов (ок. 280)</p> <p>Реформы спартанских царей Агиса IV и Клеомена III и новый расцвет Спарты</p> <p>Победа над спартанцами македонского царя Антигона Досона и бегство Клеомена III в Египет (221)</p> <p>Архимед из Сиракуз: “Начала механики” “О плавающих телах”</p> <p>Хрисипп из Сол (ок. 280–207): соч. по логике, систематизация учения стоицизма</p> <p>Асклепиад Самосский: эпиграммы</p> <p>Филет Косский: эпиграммы</p> <p>Арат (ок. 315–215): “Явления”</p>	<p>Начало завоевания Римом Средиземноморья</p> <p>Поход Пирра Эпирского в Италию (280–275) и первое столкновение Рима с Грецией</p> <p>Триумф в Риме по случаю взятия Тарента (272)</p> <p>Войны с Карфагеном:</p> <p>Первая Пуническая война (264–241);</p> <p>Вторая Пуническая война (219–202)</p> <p>Господство Рима над западным Средиземноморьем</p> <p>Фабий Пиктор: первый обзор римской истории (ок. 210–205, греч., не сохр.)</p> <p>Луций Ливий Андроник (ок. 275–200), грек из Тарента: переводы на латинский язык “Одиссеи”, греч. трагедий и комедий (первая постановка – 240)</p> <p>Гней Невий (ок. 270–200): “Пуническая война”, трагедии, комедии</p>	<p>Восстание иранского племен парфян (обл. Каспийского моря) против Селевкидов (ок. 250)</p>	<p>Правление в Магадхе династии Маурьев (317–180)</p> <p>Правление Чандрагупты (317–293)</p> <p>Каутилья, министр Чандрагупты: полит. и экономич. трактат “Архашастра” (“Наука о выгоде”)</p> <p>“Золотой век индийской культуры</p> <p>Правление Биндусары (293–268)</p> <p>Правление Ашоки (268–231)</p> <p>III буддийский собор в Паталипутре (250)</p> <p>I собор джайнов в Паталипутре</p>	<p>Сюнь Куан (Сюнь-цзы, ок. 298–238): “Сюнь-цзы”</p> <p>Хань Фэй-цзы (ок. 280–233): “Хань Фэй-цзы”</p> <p>Сун Юй (ок. 290–223): “Думы”, “Призывание души”</p> <p>Империя Цинь (246–206)</p> <p>Гонения на конфуцианцев</p> <p>Падение царства Ци под ударами царства Цинь (221)</p> <p>Завершение строительства Великой китайской стены (при первом циньском императоре Цинь Ши-хуанди)</p> <p>Сожжение негодных книг в столице царства Цинь Сяньяне (212)</p> <p>Захват власти Сян Юем из рода правителей царства Чу и конец Циньской династии (206)</p>

Период	Евро-афро-азиатская			
	Египет	Месопотамия	Палестина, Сирия, Малая Азия	
			Иудея	Внебиблейский мир
III в. до н. э. (продолж.)	<p>Птолемей V Эпифан (204–180)</p> <p>Аристарх Самосский: гипотеза о гелиоцентрическом строении мира</p>		<p>Первосвященник Шимон (Симон) I Праведный (219–199)</p> <p>Попытка Антиоха III ограбить Иерусалимский Храм (217)</p>	<p>Антиох III Великий (222–187)</p> <p>Основание Nabateyского (арабского) царства в Эдоме со столицей в Петре (ок. 220)</p>
II в. до н. э.	<p>Завершение Септуагинты – перевода на греч. язык TaHaXa еврейскими мудрецами-книжниками</p> <p>Иезекииль, еврейско-греч. трагедииограф: "Исход" (греч.)</p> <p>Еврейские историки: Деметрий, Артабан, Евполем, Ясон из Кирены</p> <p>Аристофан из Византия (ок. 257–180) во главе Мусейона</p>	Правление Селевкидов	<p>Установление в Иудее господства Селевкидов (198–190)</p> <p>Премудрость Иешуа Бен Сиры (между 190–180)</p> <p>Послание Иеремии</p> <p>Книга Баруха (Варуха)</p> <p>Мудрец-книжник Антигон из Сохо</p> <p>Первосвященник Оний III (199–174)</p> <p>Первосвященник Иешуа II Ясон (174–171)</p>	<p>Ганнибал у Антиоха III в Сирии (195)</p> <p>Селевк IV Филопатор (187–175)</p> <p>Смерть Ганнибала в Малой Азии (183)</p> <p>Расцвет Пергамского царства Атталидов</p> <p>Пергамская библиотека</p>

зона		Южноазиатская зона		Восточноазиатская зона
Греци	Рим	Иран	Индия	Китай
Тимей Сицилийский (ок. 345–240): “История” (Сицилии и Италии от древности до Первой Пунической войны)	Тит Макций Плавт (ок. 255–184): комедии Введение в Риме культа Кибелы (204)	Завоевание парфянами под водительством Аршака Ирана и основание Парфянского царства и династии Аршакидов (247)	Первые редакции буддийской “Типитаки” (“Три корзины” на языке пали) и джайнской “Агамы” (“Сиддханты” – “Священного учения” – на пракрите ардхамагалхи)  Зарождение махаяны (ок. 250)  Начало тамильской грамматической традиции (“Толькаппиям”) Поход Антиоха III в Индию (206)	Победа простолюдина Лю Бана над  Сян Юем и начало Ханьской династии (202)
Правление в Спарте тирана Набиса (207–192)  Полибий (ок. 200–120): “История”  Карнеад (ок. 214–129) глава Средней Академии, философ-скептик, оратор: речи  Панэтий Родосский (ок. 180–100), философ-стоик: философские соч.	Введение в Риме культа Кибелы (204)  Установление Мегалезийских игр в честь Кибелы (194)  Начало покорения Римом Восточного Средиземноморья и Греции II Македонская война (200–196)	Парфянское царство (столица – Ктесифон)  Царь Митридат I из династии Аршакидов (ок. 171–139)	Начало покорения Северо-Западной Индии бактрийскими греками (ок. 180)  Создание Индо-греческих царств в Северной Индии  Конец династии Маурьев (187)  Династия Шунгов (187–68)	Эпоха Ханьской империи (II в. до н. э. – II в. н. э.)  Династия Западная Хань (206–25)  Правление императора Вэнь-ди (179–156)

Период	Евро-афро-азиатская			
	Египет	Месопотамия	Палестина, Сирия, Малая Азия	
			Иудея	Внебиблейский мир
II в. до н. э. (продолж.)	<p>Птолемей VI Филометр (180–145)</p> <p>Аристарх Самофракийский (ок. 215–145) во главе Мусейона</p> <p>Споры александрийской и пергамской филологических школ</p> <p>Дионисий Фракийский (ок. 170–90): первая грамматика греческого языка</p> <p>Птолемей VII Теос Филопатор (145–144 – совм. правл.)</p> <p>Птолемей VIII Эверет Фискон (145–116)</p> <p>Клеопатра III и Птолемей IX Сотер II (116–107)</p> <p>Клеопатра III и Птолемей X Александр (107–101)</p>	<p>Завоевание Месопотамии парфянским царем Митридатом I (141)</p> <p>Падение Греко-Бактрийского царства под ударами тохаров</p>	<p>Убийство Онии III (171)</p> <p>Первосвященник Менелай (171–168, ум. ок. 161)</p> <p>Начало гонений Антиоха IV Эпифана на иудаизм (168)</p> <p>Начало есеевского движения и деятельность Учителя Праведности</p> <p>Восстание Маккавеев (167–143)</p> <p>Книга Даниила (Даниила) – ок. 165</p> <p>Освобождение Иерусалима и новое освящение Храма (164)</p> <p>Книга Еноха (Еноха) – ок. 164</p> <p>Победа Лисия над Хасмонеями. Договор Иехуды Маккавеев с Римом (161)</p> <p>Гибель Иехуды Маккавеев (160)</p> <p>Первосвященник Ионатан Хасмонеи (160–143)</p> <p>Книга Эстер (ок. 150)</p> <p>Книга Юдифь (ок. 150)</p> <p>Книга Юбилеев (ок. 150)</p> <p>Основание династии Хасмонеев (142)</p> <p>Шимон Хасмонеи – царь-первосвященник (143–134)</p>	<p>Кратет Малльский (ок. 215–135) философ-стоик, географ, натуралист, создатель первого земного глобуса, глава пергамской филологической школы</p> <p>Гермагор Темносский: философская систематизация риторики (Пергам, ок. 150)</p> <p>Селевкиды в Сирии:</p> <p>Антиох IV Эпифан (175–163)</p> <p>Антиох V Эвпатор (163–162)</p> <p>Деметрий I Сотер (162–150)</p> <p>Александр Балас (150–145)</p> <p>Деметрий II Никатор (145–140)</p> <p>Антиох VI Эпифан (145–142)</p> <p>Завоевание Римом Пергамского царства (133)</p>

зона		Южноазиатская зона		Восточноазиатская зона
Греция	Рим	Иран	Индия	Китай
Расцвет Родосской школы скульпторов: Пифократ Родосский: статуя Никэ Самофракийской; Менекрет Родосский: фриз Пергамского алтаря	Война с Антиохом III Селевкидом (192–188). Поражение Антиоха при Магнессии (190) III Македонская война (172–167) Тит Макций Плавт (ок. 255–184): комедии Публий Теренций Афр (190–159): комедии	Покорение парфянами Северо-Западной Индии (138)	“Йога-Сутра” Патанджали (ок. 180)  Возрождение брахманизма	Цзя И (200–165), сановник Вэнь-ди: трактат “Об ошибке Цинь”, “Книга о новом”, поэма “Оглаживаю Цюй Юаня”
Завоевание Римом Греции и Македонии в ходе Ахейской войны (146)	Квинт Энний (239–169): “Анналы” Прибытие в Рим Полибия (167)		Начало вишнуистской литературы (пураны)	Учреждение Тайсюэ–Университета для изучения “учин” “пяти классических книг” (136)
Мосх Сиракузский: идиллии	Кратет Малльский в Риме (168) Прибытие в Рим афинских философов Карнеада, Критолая, Диогена (155)		Первые редакции “Законов Ману” и “Артхашастры” Каутильи	Дун Чжун-шу (ок. 200–122), основоположник ханьской филологии и создатель Тайсюэ
Бион Смирнский: идиллии	Марк Порций Катон Старший (234–149): речи и трактаты		Покорение Сев. Зап. Индии парфянами (138)	Составление канона классических конфуцианских текстов (“конфуцианского Пятикнижия”): “Шицзин”
Антипатр Сидонский: эпиграммы	Кружок Сципиона Африканского (Старшего), победителя Ганнибала		Покорение Индо-греческих царств скифами	“Книга песен”, “Шуцзин” (“Книга Истории”), “Ицзин”
Аристид Милетский: “Милетские истории” (обработка эротического фольклора)	III Пуническая война (149–146) и разрушение Карфагена Публием Корнелием Сципионом Эмилианом Ахейская война (146), завоевание Греции и Македонии, разрушение Коринфа и создание на территории Греции провинции Ахайя		Возвышение Кушанской династии в Северной Индии (140)	“Книга Перемен”, “Лицзи” (“Книга Обрядов”), “Чунь-шо” (“Весны и осени”)



Период	Евро-афро-азиатская			
	Египет	Месопотамия	Палестина, Сирия, Малая Азия	
			Иудея	Внебиблейский мир
II в. до н. э. (продолж.)			<p>Основание есеевского монастыря в Кумране и начало создания Кумранских текстов (ок. 140–130)</p> <p>Обвинение евреев в прозелитизме и их изгнание из Рима (139)</p> <p>Царствование Иоханана Гиркана I (134–104) из династии Хасмонеев</p> <p>Временное восстановление власти Селевкидов в Иудее (134–125)</p> <p>Вторая Книга Маккавеев (ок. 120)</p> <p>Царствование Аристобула I (104–103)</p> <p>Присоединение Самарии к Иудее (107)</p> <p>Воцарение Александра Янная (103)</p> <p>Первая Книга Маккавеев (ок. 100)</p>	<p>Антиох VII Сидет (138–129)</p> <p>Деметрий II Никатор (вторично 129–126)</p> <p>Клеопатра Тея (126)</p> <p>Клеопатра Тея и Антиох VIII Грип (125–126)</p> <p>Селевк V (125)</p> <p>Антиох VIII Грип (121–96)</p> <p>Антиох IX Кизикский (115–95)</p> <p>Борьба Понтия с Римом (115)</p>
I в. до н. э.	<p>Птолемей X, Александр I и Клеопатра Береника (101–88)</p> <p>Основание колонии терапевтов (евр.) в Египте (ок. 95–87)</p>	Правление парфянской династии Аршакидов	<p>Царствование Александра Янная (103–76)</p> <p>Восстание против Янная (95–87). Казни фарисеев.</p> <p>Основание колонии терапевтов в Египте</p> <p>Возникновение есеевского течения, признающего брак. 2-й Кумранский Устав</p>	<p>Селевк VI Эпифан (96–95)</p> <p>Деметрий III Филопатор (95–88)</p> <p>Антиох X Благочестивый (95–83)</p>



зона		Южноазиатская зона		Восточноазиатская зона
Греция	Рим	Иран	Индия	Китай
<p>Расцвет риторической школы на Родосе и аттикизирующего стиля (противоположного азианизму)</p>	<p>Восстания рабов в Сицилии (143–130)</p> <p>Кружок Сципиона Младшего</p> <p>Начало столетней полосы гражданских войн в Риме (133–30)</p> <p>Выступление Тиберия Гракха (133)</p> <p>Выступление Гая Гракха (123–122)</p> <p>Луций Акций (170–ок. 85): трагедии (сохр. фрагм.)</p> <p>Гай Луцилий (180 или 148 – ок. 102): “Сатуры”</p> <p>Начало войны Рима с Югуртой (112)</p> <p>Военная реформа Г. Мария (104)</p>	<p>Создание независимой военной колонии иудеев в Парфии (125)</p>		<p>Возникновение “великого шелкового пути” в Китай (120)</p> <p>Сыма Сянжу (179–117): “Поэма о Цзыюе”, “Императорская охота”, “Великий человек”</p> <p>Учреждение У-ди “Юэфу” – Музыкальной палаты (ок. 120)</p> <p>Ли Яньнянь (ум. в 87) – певец и музыкант</p> <p>Сыма Цянь (145–ок. 87): “Исторические записки”</p>
<p>Посидоний (ок. 135–50): философские сочинения</p> <p>Родосская скульптурная школа:</p>	<p>Поход Суллы на Рим (88)</p> <p>Гражданская война и диктатура Суллы (82–79)</p> <p>Восстание Спартака (74–71)</p> <p>Ораторы М. Антоний и Л. Красс (90-е–80-е гг.)</p>	<p>Правление парфянской династии Аршакидов</p>	<p>Покорение Северной и Северо-Западной Индии кушанами</p> <p>Кушанская империя в Средней Азии и Сев. Индии</p>	<p>Поэзия юэфу</p>

Период	Евро-афро-азиатская			
	Египет	Месопотамия	Палестина, Сирия, Малая Азия	
			Иудея	Внебиблейский мир
I в. до н. э. (продолж.)	Птолемей IX Сотер II (88–81)		Создание Кумранских текстов (ок. 150 г. до н. э. – 68 г. н. э.)	Набатей покоряют Дамаск (ок. 85)
			Присоединение к Иудее Заиордания (84–81)	Мелеагр Гадарский (сириец): антология “Венок” (греч., ок. 80)
	Клеопатра Береника и Птолемей XI Александр II (80)		Правление жены Янная Саломеи-Александры (76–69)	
			Фарисеи у власти (76–64). Фарисейский раввин Шимон бен Шетах	
	Птолемей XII Авлет (80–58)		Царствование Аристобула II (69–63)	Правление Тиграна Армянского в Сирии (83–69)
			Борьба между Аристобулом I и Гирканом II (64)	
	Береника IV (58–55)		Завоевание Римом Иудеи (63)	Победа Помпея над Тиграном
			Правление Гиркана II (63–40)	Армянским и Митридатом
	Птолемей XII Авлет (55–51)		Гиркан II – первосвященник (62)	Понтийским (65)
	Завоевание Римом Ближнего Востока (64–30)			
	Клеопатра VII и Птолемей XIII (51–47)		“Псалмы Соломона” (ок. 64–48)	Антиох XIII Азиатский (69–64)
			Кумранский комментарий на пророка Аввакума (ок. 64–48)	
	Клеопатра VII и Птолемей XIV (47–44)		Мудрецы-книжники Шемайя и Авталион (ок. 50)	Филипп II (65–64)
			Премудрость Соломона (ок. 50)	
			Третья Книга Маккавеев (ок. 50)	
			Правление в Иудее Антипатра II (47 – назначен Цезарем)	
			Назначение сыновей Антипатра II: Фазаила – правителем Иерусалима, Ирода – Галилеи (47)	

зона		Южноазиатская зона		Восточноазиатская зона
Гречия	Рим	Иран	Индия	Китай
<p>Аполло- ний и Тав- риск из Тралл, приемные сыновья Менекрата Родосско- го: "Бык Фарнезе" ("Зет и Амфион, привязы- вающие Дирку к рогам бы- ка" – ок. 100);</p> <p>Агесандр, Полидор, Афинадор: "Лаокоон и его сы- новья"; "Венера Милос- ская"</p> <p>Филон Ла- рисейский (ум. ок. 80) и Ан- тиох Аска- лонский (ум. ок. 68) во главе Ака- демии; оформле- ние эkleктизма</p>	<p>Луций Элий Преконин Стилон, ритор и осно- вположник римской филологии: латинская грамматика Публий Муций Сце- вола и его сын Квинт, Марк Юний Брут, Ма- ний Манилий: римское гражданское право Марк Теренций Варрон (116–27): энциклопеди- ческая систематизация знаний Марк Туллий Цицерон (106–43): речи, письма, трактаты Гай Юлий Цезарь (100– 44): "Записки"</p> <p>Победы Помпея над Митридатом Понтий- ским и Тиграном Ар- мянским (65) Консульство Цицерона (63) Заговор Катилины (63) Триумф Помпея (61) Первый Триумвират (Цезарь, Помпей, Красс) – 60 Консульство Юлия Цезаря (59) Корнелий Непот (ок. 85–25): "О знаменитых людях"</p>		<p>Кодифика- ция буддий- ского канона "Тилитака" на языке па- ли (записан на Цейлоне при царе Ваттагамани- ок. 80)</p> <p>"Вопросы Милинды"</p> <p>Начало прав- ления дина- стии Сатава- ханов в Юж- ной Индии</p> <p>Правление династии Капвов из ро- да Магадхи (68–22)</p>	<p>Буддийские миссионеры в Китае (ок. 50) Лю Сян (77– 6), поэт, со- биратель, ис- следователь и издатель старых руко- писей: редак- ция "Ле-цзы" (не сохр.); со- ставление сборника "Чуцы" –</p>

Период	Евро-афро-азиатская			
	Египет	Месопотамия	Палестина, Сирия, Малая Азия	
			Иудея	Внебиблейский мир
I в. до н. э. (продолж.)	<p>Клеопатра VII и Птолемей XV (Цезарион) 44–31</p> <p>Поражение Антония и Клеопатры в битве при Акциуме (31)</p> <p>Самоубийство Антония (30)</p>		<p>Правление Антигона II Маттияху (Маттафии), последнего царя династии Хасмонеев (40–37). Союз с Парфией</p> <p>Провозглашение Антигона II первосвященником (40)</p> <p>Провозглашение римским сенатом Ирода царем Иудеи (40)</p> <p>Междоусобная война между Антигоном II и Иродом, поддерживаемая парфянами и римлянами (40–37)</p> <p>Ирод с помощью римлян после длительной осады овладевает Иерусалимом (37)</p> <p>Правление Ирода I Великого (37–4). Женильба Ирода на внучке Гиркана II, последней представительнице рода Хасмонеев</p> <p>Уход ессеев из Кумрана после землетрясения (31)</p> <p>Мудрецы-книжники Гиллель (ок. 60–ок. 10 г. н. э.) и Шаммай</p> <p>Складывание Устного Закона (Талмуда)</p> <p>Перестройка Иродом Иерусалимского Храма (начало – 20)</p> <p>Поход Ирода в Набатею (9)</p> <p>Рождение Иешуа ха-Ноцри (Иисуса из Назарета – 7(6))</p> <p>Казнь Антипатра, сына Ирода I, и назначение Архелая правителем Иудеи и Самарии (4)</p>	<p>Казнь Антигона II в Антиохии по приказу Марка Антония (37)</p>

зона	Южноазиатская зона			Восточноазиатская зона
	Рим	Иран	Индия	Китай
Греческие ученые в Риме:	Кружок поэтов-неотериков: Лициний Кальв, Валерий Катон, Гельвий Цинна, Фурий Бибакул, Варрон Атацинский		Начало торговых связей между Индией и Китаем. Буддийские миссионеры	“Чуские строфы” свода произведений поэтов царства Чу; “Книга о Великом законе и о пяти стихиях природы”, “Шо юань” (“Сад рассказов”), “Ленюй чжуань” (“Жизнеописание знаменитых женщин”); Лю Сян и его сын Лю Синь. первый каталог императорской библиотеки
историк Диодор (ок. 90–20);	Гай Валерий Катулл (ок. 87–54): лирика Тит Лукреций Кар (ок. 95–55): “О природе вещей”		в Китае (ок. 50)	
ритор Дионисий Галикарнаасский;	Гай Саллюстий Крисп (85–35): “Заговор Катилины”, “Югуртинская война”, “История”			
географ Страбон (ок. 63–ок. 19)	Покорение Цезарем Галлии (56) Поражение Красса от парфян под Харраном (53) Гражданская война и диктатура Юлия Цезаря (49) Гибель Помпея (48) Убийство Цезаря (44) Триумвират Антония, Лепида и Октавиана (43) Победа Рима над Парфией (39–38) Победа Октавиана Августа над Антонием и Клеопатрой (битва при Акциуме – 31) Провозглашение Августа принцепсом и начало империи (27) Вергилий (70–19): “Буколики”, “Георгики”, “Энеида” Гораций (65–8): лирика Тибулл (ок. 55–19): элегии Проперций (ок. 50–15): элегии Овидий (43–18 г. н. э.): элегии	Победа парфян над римским полководцем Крассом при Харране (53)		

Период	Евро-афро-азиатская			
	Египет	Месопотамия	Палестина, Сирия, Малая Азия	
			Иудея	Внебиблейский мир
I в. н. э.	Филон Иудей (Филон Александрийский) – еврейско-эллинский философ и филолог, глава еврейской общины Александрии (ок. 30 до н. э. – ок. 50): философские сочинения (греч.)		<p>Правление Архелая – этнарха Иудеи и Самарии (4 г. до н. э. – 6 г. н. э.)</p> <p>Ирод Антипа – тетрарх Галилеи и Перен (4 г. до н. э. – 39 г. н. э.)</p> <p>Филипп – тетрарх Итурей и Трахонитиды (Заиордания – 4 г. до н. э. – 34 г. н. э.)</p> <p>Первые восстания zelотов сторонников сопротивления Риму до конца (4 г. до н. э.)</p> <p>Рождение ап. Петра (ок. 5)</p> <p>Смещение Архелая. Превращение Иудеи в провинцию (протекторат) Рима (6)</p> <p>Возрождение Кумранской общины (ок. 6)</p> <p>“Вознесение Моисея” (ок. 6)</p> <p>Прокуратор Иудеи Копоний (6–9)</p> <p>Первосвященник Ханан бен Шет (6–15)</p> <p>Смерть Гиллея, рождение ап. Павла (ок. 10)</p> <p>Фарисейский раввин Гамлиэль I в Иерусалиме (ок. 10)</p> <p>Четвертая Книга Маккавеев (ок. 10)</p> <p>Прокуратор Марк Амбивий (9–12)</p> <p>Прокуратор Анней Руф (12–15)</p> <p>Первосвященник Исмаил бен Фаби (15)</p> <p>Прокуратор Валерий Грат (15–26)</p> <p>Первосвященник Элеазар бен Ханан (16–17)</p> <p>Первосвященник Шимон бен Каимт (17–18)</p> <p>Первосвященник Иосиф Кайафа (18–36)</p> <p>Прокуратор Понтий Пилат (26–36)</p>	

зона		Южноазиатская зона		Восточноазиатская зона
Греция	Рим	Иран	Индия	Китай
Трактат "О воз- вышен- ном" (40-е годы)	Провозглашение Августа "отцом отечества" (2)	Правле- ние ди- настии Аршаки- дов  Кодифи- кация Авесты	Первые памят- ники та- миль- ской по- эзии  "Авада- нашата- ка"  "Дивья- вадана"	Распростра- нение буд- дизма в Ки- тае  Правление династии Восточная Хань (25- 220)
	Усыновление Августом Тиберия и поход Германика против тевтонов (4)			
	Восстание в Паннонии и Иллирии (6)			
	Ссылка Овидия (8)			
	Поражение римлян Арминием (9)			
	Овидий: "Метаморфозы", "Скорбные элегии", "Письма с Понта"			
	Смерть Августа (14)			
	Правление Тиберия (14-37)			
	Строительство императорского дворца на Палатинском холме (завершен при Калигуле)			
	Победа римлян над германцами (15)			
	Восстание в Галлии (21)			
	Подавление восстания во Фракии (26)			
	Правление Калигулы (37-41)			
	Правление Клавдия (41-54)			
	Завоевание Римом Британии (43)			
	Федр (ок. 15 до н. э.-60): басни			
	Персий (36-62): сатиры			
	Лукан (39-65): "Фарсалия" ("Гражданская война")			
	Правление Нерона (54-68)			
	Сенека (4-65): трактаты и трагедии			
	Петроний: "Сатирикон"			
	Пожар в Риме и начало реконструкции центра города (64)			
	Строительство Золотого дворца Нерона между Палатином и Эсквилином			

Период	Евро-афро-азиатская			
	Египет	Месопотамия	Палестина, Сирия, Малая Азия	
			Иудея	Внебиблей- ский мир
I в. н. э. (про- долж.)	“Файюм- ские пор- теты” – в техни- ке энкау- стики (воско- вой тем- перы) на досках (I–III вв., обнару- жены в 1887 г. в оазисе Файюм)		Начало проповеди Иоанна Крести- теля (Предтечи) – 26	Основа- ние уче- никами Иисуса Христа (апосто- лами) христи- анских общин в мало- азийских и сирий- ских го- родах Эфесе, Смирне, Антио- хии и др., рас- простра- нение христи- анства в языче- ском ми- ре (50– 100)
			Начало проповеди Иешуа ха-Ноцри (Иисуса из Назарета) в Иерусалиме (ок. 30)	
			Казнь Иисуса в Иерусалиме (ок. 33)	
			Прокуратор Марцелл (36–37)	
			Прокуратор Марулл (37–41)	
			Правление Агриппы I из династии Ирода (41–44)	
			Прокуратор Куспий Фад (44–47)	
			Прокуратор Тиберий Александр (47– 48)	
			Обращение в христианство Шаула из Тарса (ап. Павла – 50)	
			Миссионерские путешествия ап. Павла и создание Посланий ап. Павла (50–62)	
			Реформы ап. Павла и окончательное размежевание иудаизма и христи- анства (50-е годы)	
			Сложение Евангелий и Апокалипсиса Иоанна Богослова (между 50–120)	
			Правление Агриппы II из династии Ирода	
			Прокуратор Вентидий Куман (48–52)	
			Прокуратор Антоний Феликс (52–60)	
			Прокуратор Порций Фест (60–62)	
			Прокуратор Альбин (62–64)	
			Прокуратор Гессий Флор (64–66)	
			Иудейская война (Великое восстание) против Рима (66–73)	
			Осада Иерусалима Веспасианом (68– 69)	
			Провозглашение римскими легио- нами в Иудее и Сирии императором Рима Веспасиана (69)	



зона		Южноазиатская зона		Восточноазиатская зона
Греция	Рим	Иран	Индия	Китай
	<p>Правление Гальбы (54–68)</p> <p>Правление Оттона (январь–апрель 69)</p> <p>Правление Вителлия (69–70)</p> <p>Правление Тита Флавия Веспасиана (69–79), основателя династии Флавиев (69–96)</p> <p>Строительство амфитеатра Флавиев (Колизея)</p> <p>Строительство Форума Веспасиана</p> <p>Правление Тита (71–81)</p> <p>Возведение монументальных терм возле Колизея</p> <p>Правление Домициана (81–96)</p> <p>Квинтиллиан (ок. 35–96): “Воспитание оратора”</p> <p>Стаций (ок. 45–ок. 100): “Фиваида”, “Ахилленда”, “Леса”</p> <p>Марциал (ок. 40–104): эпиграммы</p>			<p>Бань Гу (32–92): “Хань-шу” (“История Хань”)</p> <p>Ван Чун (ок. 27–100): “Луньхэн” (“Критические суждения”)</p> <p>“Шань хай цзин” (“Книга гор и морей”)</p> <p>“Хуайнань-цзы” (произведение, приписываемое хуайнаньскому вану Лю Аню, внуку Лю Ба-на – императора Гаоцзу)</p> <p>“Му тянь-цзы чжуань” (“Предание о Му, сыне Неба”)</p> <p>“Хань У нэй-чжуань” (“Секретное предание о Ханьском У”)</p>

Период	Евро-афро-азиатская			
	Египет	Месопотамия	Палестина, Сирия, Малая Азия	
			Иудея	Внебиблейский мир
I в. н. э. (продолж.)			<p>Продолжение осады Иерусалима сыном Веспасиана Титом (69–70)</p> <p>Взятие Иерусалима римлянами, разрушение города, сожжение Второго Храма (июль–август 70)</p> <p>Прокуратор Секст Цереалий Вителлиан (70–71)</p> <p>Прокураторы Луцилий Басс, Ливерий Максим (71–73)</p> <p>Падение крепости Масада на берегу Мертвого моря – последнего очага сопротивления Риму (73 – защитники во главе с Элеазаром бен Яиром покончили с собой, чтобы избежать плена)</p> <p>Иоханан бен Заккай и основание иешивы (духовной академии) в Явне. Начало работы поколения таннаев (“повторяющих Учение”)</p> <p>Йосеф бен Маттитяху (Иосиф Флавий) из рода Хасмонеев (ок. 37–ок. 97): “Иудейская война”, “Иудейские древности”, “Против Апиона” (греч.)</p>	
II в. н. э.		<p>Временное завоевание Месопотамии римлянами (100–120)</p> <p>Восстание иудеев диаспоры (115–117)</p> <p>Александрийский гностицизм: Василид, Валентин,</p>	<p>Гамлиэль II во главе иешивы в Явне</p> <p>Новый перевод Библии на греческий язык прозелитом из Понта Аквиллой</p> <p>Очаги восстания 115–117 гг. в Иудее и подавление восстания императором Адрианом</p>	<p>“Эллинское возрождение” в Малой Азии и Сирии</p> <p>Игнатий Антиохийский: “Послания” (греч.)</p>

зона		Южноазиатская зона		Восточноазиатская зона
Греция	Рим	Иран	Индия	Китай
<p>Плутарх (ок. 46–120): “Жизнеописание”, “Моралии”</p> <p>Дион Хрисостом (ок. 70–120): речи</p>	<p>Плиний Старший: энциклопедический свод “Естественная история” (37 книг)</p> <p>Авл Корнелий Цельс: энциклопедический свод “Науки” (сохр. раздел о медицине)</p> <p>Изгнание из Рима философов (в том числе Эпиктета и Диона Хрисостома)</p> <p>Возведение при Домициане Арки Тита, увековечивающей захват Иерусалима в 70 г.</p> <p>Правление династии Антонинов (96–192)</p> <p>Правление Нервы (96–98)</p> <p>Правление Траяна (98–117)</p> <p>Тацит (ок. 54 – ок. 123): “История”</p> <p>Плиний Младший (62 ок. 114): письма</p> <p>Светоний: “Жизнь 12 цезарей”</p>			
<p>Эпиктет (ок. 50–ок. 130), философ-стоик: речи и поучения (записаны и изданы Аррианом)</p> <p>Арриан (ок. 95–175): “Поход Александра”</p>	<p>Правление Траяна (до 117)</p> <p>Победа Рима над даками (107)</p> <p>Тацит: “Анналы”, “Германия”</p> <p>Ювенал (ок. 60–140): сатиры</p> <p>Правление Адриана (117–138)</p>		<p>Правление кушанского царя Канишки (85–123)</p> <p>Ашвагхоша (санскр.): “Буддхачарита”, “Саундара-нада”, “Шри-путрапракарана”</p>	<p>Превращение даосизма в религиозную систему</p> <p>Изобретение бумаги Цай Лунем Чжан Хэн (78–139)</p>

Период	Евро-афро-азиатская			
	Египет	Месопотамия	Палестина, Сирия, Малая Азия	
			Иудея	Внебиблейский мир
II в. н. э. (продолж.)	<p>Климент Александрийский (греч., ок. 150–ок. 214)</p> <p>Распространение христианства в Египте</p> <p>Становление коптской литературы</p>		<p>Деятельность законоучителей из Явне – рабби Акивы, Элизера бен Гиркана, Иехошуа бен Ханани, Ишмаэля бен Элиша и окончательный отбор книг для канона ТаНаХа (Ветхого Завета)</p> <p>Восстание против римлян под руководством Шимона бар Кохбы (132–135). Героическая оборона крепости Бетар – последнего оплота восставших (135)</p> <p>Мученическая смерть рабби Акивы (135)</p> <p>Сложение Мишны (основы Талмуда) танными</p> <p>Правление Иехуды ха-Наси главы иудейской общины (2-я пол. II в. – ок. 225)</p> <p>Запись и кодификация Мишны</p>	<p>Становление сирийской литературы (на восточно-арамейском языке)</p>
III в. н. э.	<p>Ориген (греч., ок. 135–253): богословские сочинения</p>	<p>Перемещение центра еврейской культуры в Месопотамию</p> <p>Основание иешивы в Суре рабби Аббой Арихой (Равом) – 219</p> <p>Основание иешивы в Пумбедите</p> <p>Сложение Вавилонского Талмуда (Талмуд Бавли – завершен в V в.)</p>	<p>Первое поколение амораев (220–250) создателей Гемары (комментария к Мишне – на арамите)</p> <p>Второе поколение амораев (250–290): Шимон бен Лакиш (Реш Лакиш), Элеазар бен Пдат, рабби Аббаху, рабби Напхаха</p> <p>Сложение Тосефты (галахический и агадический материал, не вошедший в Мишну)</p> <p>Сложение Иерусалимского Талмуда (Талмуд Иерушалми – завершен и записан в IV в.)</p>	<p>Становление христианской поэзии на сирийском (восточноарамейском) языке</p> <p>Бардесан: 150 гимнов (сир.)</p>

зона		Южноазиатская зона		Восточноазиатская зона
Греция	Рим	Иран	Индия	Китай
<p>“Вторая софистика”: Герод Аттик (ок. 101–178), Элий Аристид (117–ок. 190): речи</p> <p>Лукиан из сирийской Самосаты (ок. 125–после 180): “Диалоги”</p> <p>Оппиан: “Книга об охоте”</p> <p>Христианские апологеты: Юстин, Ириней: богословские сочинения</p> <p>Бабрий: басни</p> <p>Романы Харитона, Ксенофонта, Эфесского, Ахилла</p> <p>Татия, “Дафнис и Хлоя” Лонга</p>	<p>Правление Антонина Пия (138–161)</p> <p>Фронтон (ок. 100–ок. 166): письма</p> <p>Авл Геллий (ок. 130–180): “Аттические ночи”</p> <p>Алулей (ок. 125–180): “Метаморфозы, или Золотой Осел”</p> <p>Первое вторжение германских племен в Римскую империю (166)</p> <p>Марк Аврелий Антонин (121–192), император (с 161) и философ-стоик, ученик Эпиктета: “К самому себе” (греч.)</p>		<p>Становление классического театра на санскрите</p> <p>Становление жанра пуран (санскр.)</p> <p>Распространение вишнуизма</p> <p>Становление поэзии на пра-критгах</p> <p>Кумаралата: “Сутраланка-ра”</p>	<p>Цикл “19 древних стихотворений”</p> <p>Группа “Семь мужей”: Вань Цань (177–217), Кун Жун (153–208), Сюй Гань (171–218), Чэнь Линь (160–217), Ин Янь (170?–217), Лю Чжэнь (170?–217), Жуань Юй (?–212)</p> <p>Цао Цао (155–220)</p> <p>Восстание “Желтых повязок” (184)</p>
<p>Филострат (175–249)</p> <p>“Картины”, “Жизнь Аполлония Тианского”, “Жизнеописания софистов”</p> <p>Алкифрон: “Письма”</p> <p>Афиней: “Пир мудрецов”</p> <p>Гелиодор: “Эфиопика”</p> <p>Дион Кассий (ок. 155–ок. 235): “Римская история”</p> <p>Диоген Лаэртский: “Жизнеописания философов”</p>	<p>Тертуллиан (ок. 160–220): апологетические сочинения</p> <p>Правление Каракаллы (211–217)</p> <p>Элиан (ок. 170–230): “Пестрые рассказы” (греч.)</p> <p>Правление династии Северов (193–235)</p> <p>Плутин (205–270): философ. соч. (греч.) и распростран. неоплатонизма</p>	<p>Конец династии Аршакидов (223)</p> <p>Династия Сасанидов (224–651)</p> <p>Мани (215–273) и манихейская литература</p> <p>Новая редакция Авесты (III–V вв.)</p>	<p>Распад Кушанской империи</p> <p>Бхарата: “Натья-шаstra”</p> <p>Гунадхья: “Брихаткахта” (первая версия) “Панчатантры”</p> <p>Завершение сложения “Махабхараты” и “Рамаяны”</p>	<p>Период Троецарствия (220–280)</p> <p>Группа семь мужей из бамбуковой роши</p> <p>Цао Пи (187–220) Цао Чжи (192–232)</p> <p>Чэнь Шоу (233–297)</p> <p>Чжан Хуа (232–300)</p> <p>“Описание всех вещей”</p> <p>Лу Цзи (261–303): “Ода изящному слову”</p>

## ПРИМЕЧАНИЯ

---

<sup>1</sup> Эти языки просуществовали до времен поздней античности (IV в. до н.э.) предполагают, что с лидийской и ликийской культурной традицией связана этрусская.

<sup>2</sup> Маздеизм (зороастризм) — почитание верховного бога Мазды Ахуры (или Ахура-мазды — Ормузда); ему противостоит злой Ангроманью (Ариман).

<sup>3</sup> От названия храма, посвященного Пта, в Мемфисе: «Хи-ку-Пта» (Обитель КА Пта) — отсюда греческое «Айпоптос» и современное «Египет».

<sup>4</sup> При этом именно Бог, а не бездна является первоначалом мира.

<sup>5</sup> Тефнут — богиня влаги; ее называли «любимым Оком Ра» «дочерью Ра на его лбу». Когда Ра восходит, Тефнут огненным оком сияет у него на лбу и испепеляет его врагов.

<sup>6</sup> Имеются в виду фараоны, которые в Египте почитались как «живые боги».

<sup>7</sup> Существует версия о том, что религия патриархов — прародителей еврейского народа — могла оказать влияние на Эхнатона.

<sup>8</sup> Цит. по: Жак К. Египет великих фараонов. М., 1992. С. 6.

<sup>9</sup> Там же. С. 6, 7.

<sup>10</sup> Роман на знаменитый библейский сюжет писался Т. Манном в эмиграции 1933-1944 гг. и явился своеобразным ответом писателя на то, что творилось в родной ему Германии в годы нацизма; роман утверждает незабываемые человеческие ценности, многоголосие и теснейшее единство человеческой культуры, а также великое значение первой монотеистической культуры — древнееврейской — для развития мировой цивилизации.

<sup>11</sup> Симха Ноах Крамер родился в 1897 г. в еврейском местечке Жашком под Киевом; в 1905 г., спасаясь от еврейских погромов, семья Крамеров уехала в США.

<sup>12</sup> Крамер С. Н. История начинается в Шумере. М., 1991.

<sup>13</sup> Афанасьева В. К. Шумеры, шумерологи и шумерология. Сэмюэл Ной Крамер // Крамер С. Н. История начинается в Шумере. С. 6.

<sup>14</sup> Энки — один из наиболее почитаемых богов в шумерском пантеоне.

<sup>15</sup> Бог Луны Нанна (у вавилонян — Син) очень почитался в Двуречье. По преданию, Сину поклонялся ушедший из Ура отец Авраама Терах (Фарра). Не случайно Т. Манн называет Авраама «лунным странником».

<sup>16</sup> Крамер С.Н. История начинается в Шумере. С. 216.

<sup>17</sup> Всего на настоящий момент известно около 150 расшифрованных шумерских литературных текстов (многие из них дошли только во фрагментах).

<sup>18</sup> Здесь и далее, за исключением оговоренных случаев, перевод В. К. Афанасьевой.

<sup>19</sup> Этиология — учение о происхождении того или иного явления, о причинах его появления.

<sup>20</sup> Эдубба — «дом табличек» — шумерская школа.

<sup>21</sup> Крамер С. Н. История начинается в Шумере. С. 93.

<sup>22</sup> Вполне вероятно, что более древняя шумерская мифология могла оказать влияние на древнегреческую (особенно через посредство хетто-хурритской культуры).

<sup>23</sup> Ануннаки — боги, которым повелел родиться Ан; божественные дети Ана.

<sup>24</sup> Крамер С.Н. история начинается в Шумере. С. 110.

<sup>25</sup> Культ Таммуза был столь популярен, что им увлеклись и израильтяне, исповедовавшие веру в Единого Бога, за что их сурово порицали пророки (см.: Иезек., 8:14).

<sup>26</sup> Эден — «пустынное место»; возможно, еще одно название Кура. Шугур — культовая повязка из ветвей и колосьев.

---

<sup>27</sup> Афанасьева В. К. Литература Древнего Двуречья // История всемирной литературы: в 9-ти тт. М., 1983 с. 91. Т. 1.

<sup>28</sup> Согласно последним филологическим и археологическим изысканиям, остров Дильмун — один из группы Бахрейнских островов в Персидском заливе, игравший важную роль в торговых связях Шумера (не случайно в текст поэмы вставлен «Гимн о торговле Дильмуна»). Страна Дильмун послужила прототипом блаженной Страны живых в аккадской мифологии.

<sup>29</sup> Древнееврейский текст дает возможность и другого истолкования в связи с многозначностью слова «ребро» (см. об этом в разделе «Древнееврейская литература»).

<sup>30</sup> Афанасьева В. К. Комментарии // Крамер С. Н. История начинается в Шумере. С. 231. Обобщающий материал новейших исследований, связанных со страной Дильмун, содержится в работе ученика проф. Крамера Б. Альстера: Alster B. Dilmun: New Studies in the Archeology and Early History of Bahrain // Berliner Beitrage zum vorderen Orient. Bd. 2. S. 101.

<sup>31</sup> Новое издание текста см.: Attinger P. Enki et Ninhursaga // Zeitschrift fur Assyriologie. 1984. Bd. 74. S. 1-52.

<sup>32</sup> Шумерские цари вступали в священный брак со жрицей той или иной богини (чаще всего Инанны); жрица замещала самоё богиню, а брак символизировал процветание Шумера. См. об этом ниже.

<sup>33</sup> «Священная опочивальня» — «гипар» — покой, покой, где совершался обряд священного брака между царем и богиней-покровительницей города.

<sup>34</sup> Крамер С. Н.. история начинается в Шумере. С. 182.

<sup>35</sup> См. Пропп В. Я. Морфология сказки. М., 1969; Пропп В. Я. Исторические корни волшебной сказки. Л., 1946.

<sup>36</sup> Этот жанр получит развитие также в библейских текстах (например, Плач о разрушении Иерусалима, приписываемый пророку Иеремии).

<sup>37</sup> Крамер С. Н. История начинается в Шумере. С. 25.

<sup>38</sup> Крамер С. Н. История начинается в Шумере. С. 127.

<sup>39</sup> Афанасьева В. Литература Древнего Двуречья // История всемирной литературы в 9-ти тт. М., 1983. С. 100. Т. 1.

<sup>40</sup> Ср. в Библии: “И сотворил Бог человека по образу Своему, по образу Божию сотворил его...” (Бытие, 1:27. — СП). Однако в силу совершенно особой природы библейского Бога выражение “по образу и подобию Божию” приобретает принципиально иной смысл (см. в разделе “Древнееврейская литература”).

<sup>41</sup> Здесь и далее «Эпос о Гильгамеше» цитируется в переводе И. Дьяконова.

<sup>42</sup> Левин И. Этана. Шумеро-аккадское предание: Историковедческое исследование. Л., 1967

<sup>43</sup> «Эпос о Гильгамеше» («О все видавшем») / Пер. И. М. Дьяконова. М.; Л., (Литературные памятники).

<sup>44</sup> Сумукан — покровитель диких зверей, поэтому, вероятно, одежда Энкиду — это густая шерсть (т. е. ее вообще нет) или звериные шкуры.

<sup>45</sup> Сикера — разновидность хмельного напитка.

<sup>46</sup> Эти слова содержат явную переключку с Экклесиастом.

<sup>47</sup> КРАМЕР С. Н. ИСТОРИЯ НАЧИНАЕТСЯ В ШУМЕРЕ. М., 1991. С. 188.

<sup>48</sup> Иванов Вяч. Вс. Хеттская литература // Поэзия и проза Дальнего Востока. М., 1973. С. 230.

<sup>49</sup> Эолия — область в восточной части Греции, где впервые складывается лирическая поэзия; мелика (от «мелос» — напев) — поэзия, исполнявшаяся под музыку.

<sup>50</sup> Хурритская культура была тесно связана и с египетской и испытала не только ее влияние, но и сама оказала влияние на египетские мифологические представления и ритуалы. В надписи времен Аменхотепа III (рубеж XV-XIV) упоминается хурритская богиня-воительница, восседающая на лошади, — Иштар Шаушка (полагают, что этот образ лег в основу греческой легенды об амазонках). В этот период заключаются браки фараонов с дочерьми хурритских царей государства Митании.

---

<sup>51</sup> История всемирной литературы: в 9-ти тт. М., 1983. Т. 1. С. 121.

<sup>52</sup> См. раздел «Древнееврейская литература» (глава «Эпос об Исходе и рождение народа как сакральной общности»).

<sup>53</sup> Типичный пример названия богов не именем собственным, а нарицательным: финик. «Мелех карта» — «царь города».

<sup>54</sup> Отголоски существования подобных ритуалов сохранили практически все мифологии (в том числе и греческая). Но в пределах нового Древнего мира дольше всего они держались у финикийцев (в Карфагене); известно, что еще в IV в. н.э. человеческие жертвоприношения существовали у древних германцев.

<sup>55</sup> См. далее раздел «Древнееврейская литература».

<sup>56</sup> С этой же страной, вероятно, связан и библейский Эдом.

<sup>57</sup> Совершенно иное лицо, нежели библейский пророк Даниэль (Даниил).

<sup>58</sup> Быть может, представление о том, что смерть входит в окна, связано с общими ближневосточными архаическими представлениями (ср. у пророка Иеремии: «Ибо смерть входит в наши окна...» — 9:21).

<sup>59</sup> История всемирной литературы: в 9-ти тт. М., 1983. Т. 1. С. 136.

<sup>60</sup> Веда (от «веда» — «знание», ср. «ведать», «весть») — главная священная книга брахманизма, написанная на ведическом санскрите.

<sup>61</sup> Авеста — священная книга зороастризма (по имени легендарного основателя древнеиранской религии Заратуштры — в греческой передаче — Зороастр). См. также: маздеизм.

<sup>62</sup> Аверинцев С. С. Древнееврейская литература // История всемирной литературы: в 9-ти тт. М., 1983. Т. 1. С. 271.

<sup>63</sup> Даймонт М. Евреи, Бог и история / Пер. с англ. Иерусалим, 1989. С. 13.

<sup>64</sup> Эллина — самоназвание греков (по имени легендарного Эллина — внука Прометея).

<sup>65</sup> Гаспаров М. Л. Несколько параллелей // Лит. учеба. 1991. Кн. 5. С. 114.

<sup>66</sup> В скобках даны названия по русскому Синодальному переводу, зависящие от греческого перевода и поэтому не соответствующие значению названия в оригинале.

<sup>67</sup> Барокко — одно из ведущих художественных направлений (наряду с классицизмом), пришедших в XVII в. на смену Ренессансу.

<sup>68</sup> Аверинцев С. С. Арфа царя Давида: У истоков древнейшей лирической традиции. Иностранная литература. 1988. № 6. С. 189.

<sup>69</sup> Ивритский алфавит (как и идентичный ему финикийский) был и остается консонантным: на письме обозначаются только согласные звуки. Таким образом, незнакомое слово вряд ли может быть понято вне контекста. Именно поэтому постепенно утратились правила чтения непроизносимого Тетраграмматона (еще одна, общепризнанно устаревшая, реконструкция — Иегова).

<sup>70</sup> Аверинцев С. С. Древнееврейская литература. С. 275.

<sup>71</sup> СП — Синодальный перевод; если пометка СП или другое указание на авторов перевода отсутствует после цитаты из библейского текста, то перевод принадлежит автору пособия.

<sup>72</sup> Аверинцев С. С. Древнееврейская литература. С. 276-277.

<sup>73</sup> См.: Бубер М. Я и Ты // Бубер М. Два образа веры / Пер. с нем. М. 1995.

<sup>74</sup> Бердяев Н. А. Смысл истории. М., 1990. С. 71.

<sup>75</sup> Там же. С. 68.

<sup>76</sup> Здесь и далее при первом упоминании библейских имен и названий сначала дается их звучание в оригинале, а затем — в скобках — по Синодальному переводу.

<sup>77</sup> Ковчег Завета — вместилище для хранения полученных на горе Синай свитков Торы и Скрижалей с



---

Десятью Заповедями.

<sup>78</sup> Ав — конец июля и начало августа по Григорианскому календарю.

<sup>79</sup> Толковники — иудейские мудрецы-хахамим, осуществлявшие перевод. Согласно легенде, их было не семьдесят, но семдесят два — по шести человек от колен Израилевых. Как гласит предание, слово в слово совпали все семьдесят два перевода, законченных в один и тот же час, поэтому Септуагинта и была объявлена боговдохновенной.

<sup>80</sup> Предположительно от слова «маккет» — «молот».

<sup>81</sup> См. подробнее в разделе «Внешние книги». Неканонические книги, связанные с миром ТаНаХа.

<sup>82</sup> Талмуд (букв. — «Учение») — свод трактатов, представляющих собой комментарии к текстам ТаНаХа (в первую очередь — Торы) — практическое руководство в жизни. Завершенный к V в., Талмуд стал еще одной священной книгой в иудейской традиции.

<sup>83</sup> См. подробнее в разделе «Саддукеи, фарисеи, ессеи. Кумранские тексты».

<sup>84</sup> Перу Иосифа Флавия (ок. 37- 97) принадлежит также фундаментальный труд «Иудейские древности».

<sup>85</sup> Рабби — «учитель мой» — почтительное обращение к мудрецу, учителю.

<sup>86</sup> См. об этом подробнее: Фрэзер Дж. Дж. Фольклор в Ветхом Завете. М., 1989 (Речь в этой книге идет не о фольклорных поэтических формах, но о самих древних преданиях и обычаях).

<sup>87</sup> При этом необходимо принять во внимание, что речь героя о себе в третьем лице свойственна древним текстам и встречается в Книге Бытия (42:10; 44: 7-23).

<sup>88</sup> См. подробнее: Шифман И. Ш. Введение // Учение: Пятикнижие Моисеево / Перевод, введение и комментарии И. Ш. Шифмана. М., 1993. С. 3-56.

<sup>89</sup> Eißfeldt O. Einleitung in das Alte Testament. Tübingen. 1964. S. 265.

<sup>90</sup> Ibid. S. 267.

<sup>91</sup> Шифман И.Ш. Введение // Учение: Пятикнижие Моисеево. С. 6.

<sup>92</sup> Ссылки на Книгу Бытия даются без указания ее названия.

<sup>93</sup> Цит. по: Пятикнижие Моисеево, или Тора [на иврите с русским переводом, комментарием, основанным на классическом толковании Раши, Ибн Эзры, Рамбана, Софорно и др., и хафтарой] / Под общей ред. Проф. Г. Брановера. Брейшит. М., 5752 (1991). С. 22. (Перепечатка иерусалимского издания издательства «Шамир»).

<sup>94</sup> Во всех изданиях Библии, независимо от конфессии и языка, принята единая нумерация стихов.

<sup>95</sup> Аверинцев С. С. Древнееврейская литература. С. 279.

<sup>96</sup> Там же.

<sup>97</sup> Библейский текст дает диаметрально противоположную оценку тому, что считалось доблестью в языческом мире: рождение героев (здесь — исполинов) от брака смертных и высших существ.

<sup>98</sup> Мень А. История религии: в 7 т. Т. 2. Магизм и Единобожие. М., 1991. С. 302-303.

<sup>99</sup> Паскаль Б. Мысли о религии. М., 1902. С. 12.

<sup>100</sup> В значении «Да улыбнется [Бог]», «Да взглянет милостиво» («Йицхак-Эль»). В библейском контексте возможен также перевод «Он (ребенок) будет смеяться».

<sup>101</sup> Нахр — согласно тексту ТаНаХа, дед Авраама.

<sup>102</sup> Аверинцев С. С. Древнееврейская литература. С. 281.

<sup>103</sup> Ссылки на книгу Исхода даются без указания ее названия.

<sup>104</sup> Научная этимология возводит имя Моисея к египетскому *mos* — «ребенок», «дитя» (ср. коптск. *mose* — «дитя»). Существует версия о египетском происхождении Моисея (ее обстоятельно развил З. Фрейд в книге «Моисей и монотеизм» (1939), хотя легенды о египетском происхождении Моисея существовали еще в античности, например, у Манефона в передаче Иосифа Флавия).

- 
- <sup>105</sup> Мень А. Магизм и Единобожие. С. 286-287.
- <sup>106</sup> Аверинцев С. «Боже» ты — Бог мой!» // Лит. газета. № 2. С. 14.
- <sup>107</sup> Отсюда и один из важнейших праздников в иудейской традиции — Шавуот (букв. «Седмицы») — праздник дарования Торы, празднуемый на 50-й день после праздника Песах (Пасхи). В христианской традиции отмечается как Пятидесятница, но большого значения не имеет.
- <sup>108</sup> Какая из гор Хоривского хребта отождествлялась с библейским Синаем, до сих пор точно не установлено. Согласно иудейской традиции, это место таинственно сокрыто самим Господом.
- <sup>109</sup> Вероятно, Синай почитался как священное место у ханаанейских и месопотамских племен еще в глубокой древности: этимологически это название связано с именем шумеро-аккадского бога Сина.
- <sup>110</sup> Соловьев В. История и будущность теократии // Соловьев В. Сочинения. СПб, 1914. Т. 4. С. 435.
- <sup>111</sup> Мень А. Магизм и Единобожие. С. 227.
- <sup>112</sup> Фарисеи — название одного из течений иудаизма в последние века до н. э. — начале н. э. (см. подробнее в главе «Саддукеи, фарисеи, ессеи. Кумранские тексты»). Негативное значение слова «фарисей» («лицемер») приобрело лишь после появления евангельских текстов.
- <sup>113</sup> Название талмудического трактата, посвященного законам субботы.
- <sup>114</sup> Левит — человек из колена Леви; к левитам принадлежал и Моисей, из колена Леви происходили священнослужители.
- <sup>115</sup> Мень А. Магизм и Единобожие. С. 231.
- <sup>116</sup> Аверинцев С. С. Древнееврейская литература. С. 283.
- <sup>117</sup> Согласно иудейской традиции, пророк Самуил является также автором книги Рут.
- <sup>118</sup> См. работы английского археолога и востоковеда Олбрайта (Ollbright) в библиографии.
- <sup>119</sup> Ссылки на книгу Иисуса Навина даются без указания ее названия.
- <sup>120</sup> С Ковчегом Завета связывается в еврейском сознании идея присутствия Бога среди людей. Отсюда постепенно формируется понятие Шехина (буквально: Пребывание) — метафора пребывания Славы Божьей среди людей (это связано также со Скинией — походным шатром, в котором в стане устанавливался Ковчег Завета).
- <sup>121</sup> Примеры подобных чудес с остановкой или появлением и исчезновением светил и звезд встречаются практически во всех древних мифологиях.
- <sup>122</sup> Собор — в значении «сбор», «собрание».
- <sup>123</sup> От греч. «харисма» — «благодать», «высший небесный дар».
- <sup>124</sup> С ними связано и новое название Ханаана — Палестина.
- <sup>125</sup> Ссылки на Книгу Судей даются без указания ее названия.
- <sup>126</sup> Агада («легенда», «предание») — повествовательная часть Талмуда, содержащая фольклорные предания и этические притчи.
- <sup>127</sup> Бог-громовник, родственник греческому Зевсу.
- <sup>128</sup> Путь. 1926. № 3. С. 141.
- <sup>129</sup> Иосиф Флавий. Против Апиона, 2:16.
- <sup>130</sup> Шехар, или сикера — разновидность хмельного напитка.
- <sup>131</sup> Этот эпизод неоднократно привлекал художников и поэтов своей загадочностью и внутренним драматизмом. Одно из лучших произведений на этот сюжет в русской поэзии — баллада С. Мэя «Аэндорская волшебница».
- <sup>132</sup> Происхождение «звезды Давида» (точнее, щита Давида — «маген Давид») связывается с тем легким щитом из козьих шкур, с которым герой вышел на поединок с Голиафом. Шестиконечная звезда стала знаком народа Израиля.

---

<sup>133</sup> «Румяный» можно перевести как «красный», «рыжий» (в Синодальном переводе — «белокурый»); отсюда традиционное представление Давида рыжеволосым.

<sup>134</sup> Цваот (Саваоф) — еще одно из именований Бога, подчёркивающее его силу и мощь, образовано от слова «цава» — «воинство», «Цваот-Эль» — «Бог Воинств». Саваоф — это имя будет воспринято как одно из имен собственных Бога в христианской традиции.

<sup>135</sup> См. далее раздел «Пророческие книги».

<sup>136</sup> Греческое слово «Иисус» — калька ивритского «машиях» («помазанник»).

<sup>137</sup> Мень А. История религии: в 7 тт. Т. 2. Магизм и Единобожие. М., 1991. С. 278.

<sup>138</sup> В Синодальном переводе — Сусахим.

<sup>139</sup> Как предполагают, Кармел был местом почитания Мелькарта и границей владений Ахава и Этбаала.

<sup>140</sup> Даймонт М. Евреи, Бог и история. Перев. с англ. Иерусалим, 1989. С. 84.

<sup>141</sup> От греч. προφήτης — «пророк» (букв.: «тот, кто говорит от лица другого»).

<sup>142</sup> Иония — одна из восточных областей греческого мира (Ионические острова и побережье Малой Азии).

<sup>143</sup> Мень А. История религии в 7-ми тт. т. 5. Вестники Царства Божия: Библийские пророки от Амоса до Реставрации (VIII-IV вв. до н. э.). М., 1992. С. 14.

<sup>144</sup> Мень А. Вестники Царства Божия. С. 12.

<sup>145</sup> Аверинцев С. С. Древнееврейская литература. С. 285.

<sup>146</sup> См. главу «Притчевая назидательная повесть», Книга пророка Даниила в иудейском каноне входит в третью часть — Писания — и имеет несколько иную жанровую природу, нежели пророческая книга.

<sup>147</sup> Сикомор (сикомора) — разновидность смоковницы (фигового дерева).

<sup>148</sup> Аверинцев С. С. «Древнееврейская литература». С. 285.

<sup>149</sup> Куш — название Эфиопии в текстах ТаНаХа.

<sup>150</sup> Мень А. Вестники Царства Божия. С. 50.

<sup>151</sup> Эсхатология — учение о конце истории, о последних днях мира (от греч. eschatos — «последний»).

<sup>152</sup> Мень А. Вестники Царства Божия. С. 61.

<sup>153</sup> По силе, мощи, красочности языка Исаию сопоставляют с великим греческим трагическим поэтом, «отцом трагедии» Эсхилом.

<sup>154</sup> Ссылки на Книгу пророка Исаии даются без указания ее названия.

<sup>155</sup> Серафим — множественное число от «сараф» — «жгучий», «пламенный». Это слово встречается только у Исаии, и, вероятно, является метафорой, отражающей пламенную природу таинственных существ. Некоторые интерпретаторы полагают, что облик серафимов связывался в народном сознании со змеями: в Книге Чисел говорится о «нашшим-серафим» — «палящих змеях» (21, 6). Изображения шестикрылых ангелов встречается у хурритов.

<sup>156</sup> Мень А. Вестники Царства Божия. С. 76.

<sup>157</sup> Хаим Нахман Бялик (1873-1934) — крупнейший еврейский поэт, писавший на иврите. Родился на Украине, образование получил в Воложинской иешиве (еврейской религиозной академии) под Минском.

<sup>158</sup> Ссылки на Книгу пророка Иеремии даются без указания ее названия.

<sup>159</sup> На самом деле Эйха (так называется Книга Плача в иудейском каноне по первому значащему слову) написана позднее (вероятно, в вавилонском плену) одним из последователей пророка Иеремии.

<sup>160</sup> В Синодальном переводе ошибочно переведено как «некоторым святилищем», что искажает смысл. «Святилище Малое», вероятно, означает новую форму общения с Богом в диаспоре, когда нет Храма.

<sup>161</sup> Эзотерический (от греч. esoterikos — «внутренний») — тайный, скрытый, предназначенный для

---

посвященных (противоположное по значению — «экзотерический»).

<sup>162</sup> См. главу «Жанр апокалипсиса в древнеевропейской литературе».

<sup>163</sup> В иудейской и протестантской традиции псалмы нумеруются по масоретской рукописи, в православной и католической — по Септуагинте.

<sup>164</sup> Арфа царя Давида: У истоков древнейшей лирической традиции / Вступление и перевод с древнегреческого С. Аверинцева // Иностранная литература: 1988, № 6. С. 189.

<sup>165</sup> Аверинцев С. С. Древнееврейская литература // История всемирной литературы: в 9-ти тт. М., 1983. Т. 1. С. 288.

<sup>166</sup> В мусульманской Испании (Кордовском и Гранадском халифате) в X-XII вв. творили на иврите выдающиеся еврейские поэты Шломо ибн Габироль, Моше ибн Эзра, Иехуда ха-Леви.

<sup>167</sup> Аверинцев С. С. Древнееврейская литература. С. 289.

<sup>168</sup> Ссылки на Песнь Песней даются без указания ее названия.

<sup>169</sup> Аверинцев С. С. Древнееврейская литература. С. 290.

<sup>170</sup> Ссылки на Книгу Притчей Соломоновых даются без указания ее названия.

<sup>171</sup> Аверинцев С. С. Древнееврейская литература // История всемирной литературы: в 9-ти тт. М., т. 1 с. 291.

<sup>172</sup> Ссылки на Книгу Иова даются без указания ее названия.

<sup>173</sup> Аверинцев С. С. Комментарии к Книге Иова Поэзия и проза Древнего Востока. М., 1973. С. 717.

<sup>174</sup> Glatzer N. The Book of Job and its interpreters: Biblical motifs. Cambridge, 1966. P. 167.

<sup>175</sup> Экзистенциализм (от лат. *existentia* — «существование») — «философия существования» — одно из крупнейших философских течений XX в., в центре которого — трагический «удел человеческий», проблемы человеческого духа и существования.

<sup>176</sup> Terrien S. Job — poet of existence. N. Y. 1957. P. 15.

<sup>177</sup> Ibid.

<sup>178</sup> Бубер М. Еврейство и человечество // Бубер М. Избранные произведения. Иерусалим, 1989. С. 46-48.

<sup>179</sup> Ссылки на Книгу Екклесиаста даются без указания ее названия.

<sup>180</sup> Здесь и далее цитируется перевод И. М. Дьяконова.

<sup>181</sup> Аверинцев С. С. Древнееврейская литература. С. 296.

<sup>182</sup> Там же.

<sup>183</sup> В иудейской традиции эти маленькие по объему книги записывались и записываются для богослужебных целей на отдельных пергаментных свитках. Отсюда их общее название — «мегиллот» («свитки»). В этот раздел входят также Кохлелет (Екклесиаст) и Эйха (Плач).

<sup>184</sup> Ссылки на Книгу Рут даются без указания ее названия.

<sup>185</sup> Ссылки на Книгу Ионы даются без указания ее названия.

<sup>186</sup> Традиционным, начиная с Септуагинты, стал перевод словосочетания «великая рыба» (в оригинале — «даг гадоль») как «кит» (это сохранено в Синодальном переводе). Но подобный перевод неточен.

<sup>187</sup> Аверинцев С. С. Древнееврейская литература // История всемирной литературы: в 9-ти тт. М., 1983. Т. 1. С. 297.

<sup>188</sup> В переводе с персидского — «светлая»; таким действительно могло быть имя персидской царицы.

<sup>189</sup> Ссылки на Книгу Эстер даются без указания ее названия.

<sup>190</sup> При этом в каждом из течений христианства сохраняется в отборе неканонических книг, но неизменной основой остается протоканон — иудейский канон (особенно для протестантской традиции).

<sup>191</sup> От греч. *apokryphos* — «тайный», «скрытый».

---

<sup>192</sup> См. следующий раздел.

<sup>193</sup> На основе этого материала в эпоху Средневековья в еврейской литературе будет создана чрезвычайно популярная в народной среде «Повесть о мученистве Ханны и ее сыновей». Христианская церковь также чтит память этих мучеников 1(14) августа.

<sup>194</sup> Арамит, или арамейский, — язык восточносемитской группы, родственный ивриту. Возможно, именно на нем говорили аптриархи, вышедшие из Месопотамии. Ко II в. до н.э. от становится разговорным в Палестине, на нем написаны древнейшие Евангелия и талмудические трактаты.

<sup>195</sup> Имя злого демона древнеиранского (персидского) происхождения и указывает на определенное влияние иранской религии и демонологии на представления иудеев. Впоследствии бес Асмодей становится популярным героем европейской приключенческой литературы.

<sup>196</sup> Ссылки на Книгу Премудрости Иисуса сына Сирахова даются без указания ее названия.

<sup>197</sup> Аверинцев С. С. Древнееврейская литература. С. 298.

<sup>198</sup> Там же.

<sup>199</sup> Мень А. История религии: в 7-ми тт. Т. 6. На пороге Нового Завета. М., 1992. С. 243.

<sup>200</sup> Аверинцев С. С. Древнееврейская литература // История всемирной литературы: в 9-ти тт. М., 1983. Т. 1. С. 300-301.

<sup>201</sup> Мень А. На пороге Нового Завета. С. 242.

<sup>202</sup> Ссылки на Книгу Даниэля даются без указания ее названия.

<sup>203</sup> Иногда символом греховного Града в текстах ТаНаХа выступают Эдом или Кириам-Тошу (Город Хаоса) — Исаия, 24:10; 1:1-3; Малахия, 1:2-5.

<sup>204</sup> Мень А. На пороге Нового Завета. С. 243.

<sup>205</sup> Существуют три книги, приписываемые Еноху. Здесь речь идет о 1-й Книге, называемой еще «эфиопский Енох» (целиком сохранился в эфиопском переводе). 2-я Книга Еноха (Книга тайн Еноха) сохранилась в славянском переводе XVI-XVII вв. (ее датируют временем I в. — до Иудейской войны). 3-я Книга Еноха относится ко II-III вв.

<sup>206</sup> Аверинцев С. С. Древнееврейская литература. С. 301.

<sup>207</sup> Мень А. На пороге Нового Завета. С. 249.

<sup>208</sup> Аверинцев С. С. Древнееврейская литература. С. 301.

<sup>209</sup> В 1864 г. английский исследователь Х. Д. Гинсбург издал книгу «Ессеи: их история и учение», в которой во многом интуитивно предугадал то, что подтвердили свитки Мертвого моря. Но работа была предана забвению как слишком бездоказательная.

<sup>210</sup> Мень А. История религии: в 7-ми тт. т. 6. На пороге Нового Завета. С. 256.

<sup>211</sup> См.: Dodd Ch. The Interpretation of the Forth Gospel, Cambridge, 1957. P. 74 ff.

<sup>212</sup> Буйе Л. О Библии и Евангелии. Брюссель, 1965. С. 218.

<sup>213</sup> Как показали исследования, взгляды первых сект внутри христианства оказались очень близки доктринам ессеев.

<sup>214</sup> Аверинцев С. С. Древнееврейская литература // История всемирной литературы: в 9-ти тт. М., 1983. Т. 1. С. 302.

<sup>215</sup> «Ибо знаю надежду». Кумранские Гимны. Пер. с древнеевр., вступит слово и комм. Д. Щедровицкого. Новый мир. 1991. № 1. С. 122.

<sup>216</sup> Аввадон — «погибельный» — одно из названий преисподней.

<sup>217</sup> Бубер М. Два образа веры. М., 1995. С. 37.

<sup>218</sup> Булгаков С. Свет вечерний. М., 1994. С. 61.

<sup>219</sup> Мень А. История религии: в 7-ми тт. т. 2. Магизм и единобожие, М., 1991. С. 287.

- 
- <sup>220</sup> Бердяев Н. Философия свободы. М., 1911. С. 53.
- <sup>221</sup> Мень А. Магизм и Единобожие. С. 122.
- <sup>222</sup> Бердяев Н. Смысл истории. М., 1990. С. 69.
- <sup>223</sup> Соловьев В.. История и будущность теократии Соловьев В. Сочинения. СПб., 1914. Т. 4. С. 440.
- <sup>224</sup> См. Поснов М. Гностицизм II в. и победа христианской Церкви над ним. Киев, 1917. С. 347 сл.
- <sup>225</sup> Декларация об отношении Церкви к нехристианским религиям. Рим, 1967. С. 5-6.
- <sup>226</sup> Эккерман И. П. Разговоры с Гёте в последние годы его жизни. М., 1981. С. 639, 640-641 (запись от 11 марта 1832 г.).

**Синило Галина Вениаминовна**

**ДРЕВНИЕ ЛИТЕРАТУРЫ  
БЛИЖНЕГО ВОСТОКА  
И МИР ТАНАХА  
(ВЕТХОГО ЗАВЕТА)**

*Рекомендовано Министерством образования  
Республики Беларусь в качестве учебного пособия  
для студентов высших учебных заведений*

Редактор *Н.А.Дашкевич*  
Дизайн обложки *И.Б.Каплунович*  
Художественный редактор *В.А.Жаховец*  
Технический редактор *Ц.В.Сильванович*  
Корректор *А.М.Садовская*  
Компьютерный набор *Л.В.Харитонова*

Подписано в печать 5.10.98г.  
Формат 60 x 90  $\frac{1}{16}$ .  
Бум. газетная. Гарнитура Таймс.  
Офсетная печать. Печ. л. 29,5.  
Тираж 5000 экз. Заказ № **848**.

**Издательский центр ЗАО "ЭКОНОМПРЕСС", 1998.**  
Лицензия ЛВ №59 от 5 ноября 1997г.  
220012, г.Минск, ул.Толбухин а, 11, к.19. Тел/факс 285-70-44.

Отпечатано с готовых диапозитивов заказчика  
в типографии издательства "Белорусский Дом печати".  
220013, г.Минск, пр-т Ф.Скорины, 79.