

ПРЕДПОСЫЛКИ ИНДИВИДУАЛИЗМА

(СТАТЬЯ ПЕРВАЯ)

О. А. ДОНСКИХ

Новосибирский государственный университет
Новосибирский государственный технический университет
olegdonskikh@yandex.ru

OLEG DONSKIKH

Novosibirsk State University; Novosibirsk State Technical University (Russia)

THE EMERGENCE OF INDIVIDUALITY. PART ONE

ABSTRACT. The article discusses the problem of movement to “axial time” (Karl Jaspers’ term) on the basis of two cultural traditions - Sumero-Akkadian and Egyptian. An attempt is made to find signs of the emergence of a new consciousness within the framework of collective-traditional consciousness. These signs are the emergence of authorship, the emergence of new genres, the peculiarity of which is a free change in the position of the speaker, the change in the perception of the world through the ideas of justice, the emergence of new narratives, existing in parallel with the traditional ones. It is shown that by the end of the second millennium BC both cultures possessed almost all the set of the named features. We consider the peculiarities of functioning of such mystically experienced images-concepts as “me” (norm, measure, etc) and “shimtu” (fate) in Mesopotamia and “maat” (order, justice, etc) in Egypt. In both cultures, the existence of personal gods, doubles, and personified souls creates the possibility of a regularly practiced reflection on one’s life. The notion of authorship of certain texts shows that, along with folklore, certain narratives are formed that are transmitted along with authoritative names. Nevertheless, the possibility of transition to individual consciousness proper was blocked by two crucial features of these cultures - the consciousness of absolute dependence on the gods, who could, if they wished, but were not obliged to reveal to man his destiny, and the attachment of each individual to his social position, where status plays a leading role in determining man’s destiny than his own efforts.

KEYWORDS: “Axial Time,” authorship, measure, order, justice, reflection, social position.

* Работа выполнена при поддержке РФФ № 22-18-00025. The research is funded by the Russian Scientific Foundation № 22-18-00025. <https://rscf.ru/project/22-18-00025/>

Ты в сердце моем, и нет другого, познавшего тебя, кроме сына твоего Неферхепрура, единственного у Ра, ты даешь сыну своему постигнуть предназначения твои и мощь твою. Вся земля во власти твоей десницы, ибо ты создал людей; ты восходишь – и они живут, ты заходишь – и они умирают. Ты время их жизни, они живут в тебе.

Гимн богу Атону

Отмеченное Карлом Ясперсом рождение индивидуального сознания, которое происходит в государствах Евразии примерно в середине 1-го тысячелетия до н. э. (800 – 200 гг. до н. э.) и которое он назвал «осевым временем», определило генеральный путь дальнейшего развития человеческой цивилизации. То новое, что возникло в это время, Ясперс характеризует следующим образом: «...Человек осознает бытие в целом, самого себя и свои границы. Перед ним открывается ужас мира и собственная беспомощность. Стоя над пропастью, он ставит радикальные вопросы, требует освобождения и спасения. ... Все это происходило посредством рефлексии. Сознание осознавало сознание, мышление делало своим объектом мышление» (Ясперс 1991, 33). В это время начинается движение от мифа к логосу, когда сам миф становится предметом рефлексии, и появляются люди, которые отваживаются на то, чтобы искать опору в самих себе. «Человек может теперь внутренне противопоставить себя всему миру. Он открыл в себе истоки, позволяющие ему возвыситься над миром и над самим собой» (Ясперс 1991, 34). Ясперс полагает, что, как известно, и до осевой эпохи мы встречаемся с потрясающими свидетельствами интенсивной духовной жизни, но они не меняют того факта, что древние мыслители еще не достигли подлинного самосознания. Иными словами, революционная новизна поворотной эпохи выразилась в двух ключевых аспектах: во-первых, в появлении индивидуальности, когда сам человек становится мерой всех вещей, и, во-вторых, в появлении рефлексии – мышления о мышлении, что становится основой критической рациональности. Кроме того, новизна проявляется еще и в том, что рождается достоинство: человек начинает ценить свою внутреннюю свободу и отстаивать

право на нее. Это становится основанием для поисков этики, опирающейся не на традиционные образцы поведения, но на убеждения.

Для того, чтобы говорить о новизне произошедшего, необходимо определить способы его проявления. Вопрос, который обсуждается в настоящей работе, – это признаки возникновения нового сознания в рамках сознания коллективно-традиционного, насколько об этом можно судить по литературным произведениям и произведениям искусства. Совершенно очевидно, что «осевое время» не могло появиться на пустом месте. Оно манифестирует определенный фазовый переход в процессе эволюции духовной культуры. В данном исследовании делается попытка наметить те моменты, которые указывают на направление этой эволюции в сторону проявлений рефлексии и индивидуального сознания. Наиболее очевидные его признаки – это 1) превращение фольклора в авторскую литературу, 2) появление религий откровения, 3) возникновение философии, 4) начало движения к личному спасению в рамках мистериальных культов. Посмотрим на эти признаки несколько подробнее. (Необходимо сделать одну оговорку: количество образованных людей, т.е. тех, кто мог пользоваться письменностью и владел литературным языком, в обществах, о которых пойдет речь, не превышало одного процента населения. Это, конечно, ставит принципиальный вопрос о характере формирования и функционирования культуры. С учетом численности грамотных людей (а ведь далеко не все они участвовали в этом духовном процессе), вопрос о появлении индивидуального сознания относится в лучшем случае к десяткам мыслителей, которые вышли на новый уровень мышления. И только через многие поколения их интеллектуальный подвиг становится достоянием существенно большего числа людей).

Примерно в третьем тысячелетии до н.э. в Месопотамии и Египте начинают письменно фиксироваться определенные тексты, которые существуют в устной традиции. Важной особенностью фольклорных текстов является отсутствие авторства, и это отличает их от литературы. Ситуация усложняется тем, что ряд фольклорных текстов традиция приписывает известным лицам, но непонятно, насколько эта авторская идентификация является действительной, либо это лишь отсылка к авторитету. И собственно авторство принципиально отличается от современного тем, что сказитель (риши, аэд, рапсод) воспринимался как транслятор текстов, созданных сверхъестественным образом. Ситуация меняется с появлением новых жанров, в частности, с появлением лирической поэзии. По-видимому, об авторстве в полном смысле слова можно говорить только тогда, когда поэт сознает собственное авторство, а общество принимает его в этом качестве.

Сама возможность появления религий откровения свидетельствует о выходе отдельных людей на новый уровень рефлексии, когда человек не просто передает волю богов, но переосмысливает содержание жизни на основе ясно сформулированных ценностей. В этом отношении очевидно их сходство с философией, которая начинается с обсуждения оснований человеческого бытия. Уникальность ситуации состоит в том, что, несмотря на различие взглядов, возникает диалог между мыслителями. Собственно, индивидуальность начинается там, где не боги определяют меру всего, а человек сам сознательно *начинает устанавливать меру* всему. И, более того, складывается представление о том, что человек может влиять на свою судьбу вплоть до того, что он ее полностью определяет. Одним из инструментов изменения отношения к своей судьбе становятся мистериальные культы, расцвет которых как раз и приходится на осевое время.

И, наконец, следует сделать одну очень важную оговорку: наше понимание слов и выражений, используемых авторами древних культур, заранее придает им ту степень рационализации, которой они не обладали. Собственно говоря, по-видимому только в развитых философских традициях формируются относительно устойчивые семантические поля, на которых располагаются абстрактные понятия. И перенос их значений на древние тексты является безусловной ошибкой. Об этом со всей категоричностью высказались в свое время Г. Франкфорт с коллегами, когда указали, что для мифологического сознания отношение между человеком и его окружением – это не отношение «Я» – «Оно», а отношение «Я» – «Ты». Соответственно, «Ты» есть живое присутствие, чьи качества и возможности могут быть хоть немного расчленены – не в результате активного исследования, но оттого, что «Ты», присутствуя, проявляет себя» (Франкфорт и др. 1984, 26). Поэтому любое знание оказывается эмоциональным и нерасчлененным. А.О. Большаков считает, что приблизиться к пониманию мировоззрения носителей древних культур можно скорее через попытку прочувствовать то восприятие мира, которое характерно для них, нежели пытаться строить понятийные схемы. Он утверждает, что «именно в эмоциональной сфере мы наиболее близки к людям, жившим несколько тысяч лет назад, и именно здесь нам предоставляется возможность сблизиться с их духовным миром и попытаться проникнуть в него. В конечном счете только так можно хотя бы отчасти понять основу древнего мировоззрения» (Большаков 2001, 7). Поэтому, когда мы говорим о рефлексии, мы не можем подразумевать сознательного выхода на рефлексивную позицию, а только фиксацию новых возможностей, которые предоставляет многомерная картина, рисуемая в том или ином памятнике.

Когда мы говорим об индивидуальном мировоззрении, необходимо иметь в виду, что как в Месопотамии, так и в Египте любые нарративы были вписаны в жившие тогда мифологические нарративы. Так, например, Гебхарт Зельц пишет: «В Месопотамии всевозможные письменные и визуальные повествования одинаково встроены в месопотамские мифы, основополагающие нарративы месопотамского мировоззрения» (Selz 2014, 445). Соответственно, одним из признаков нового сознания должны стать нарративы, существующие параллельно традиционным и не связанные с ними.

Мы начнем анализ с характеристики двух литературных традиций – шумеро-аккадской и египетской, расцвет которых приходится на первую половину второго тысячелетия до н.э. Обе культуры подошли исключительно близко к «осевому повороту», но ни та, ни другая культура не пережили его в той мере, которая характерна для Китая, Индии, Персии, Израиля и Греции. Эта ситуация позволяет поставить вопрос о том, что не позволило названным культурам этот поворот завершить. В следующей статье будет представлен сравнительный анализ достижений шумеро-аккадской и египетской культур с культурами, где отмечен «осевой переход», в первую очередь с культурой древней Греции.

Литература шумеро-аккадской цивилизации.

Итак, уже в третьем тысячелетии до н.э. мы встречаемся с богатой литературной традицией как в Шумере, так и в Египте. Понятно, что когда мы говорим о третьем тысячелетии, то литературные тексты существуют в первую очередь в устной форме. Следует иметь в виду еще и то, что «...шумерская литературная традиция, как это ни парадоксально, не была исключительно литературной. Изучение различных источников для отдельных произведений показывает нам, что композиции передавались не путем копирования более ранних рукописей, а через диктовку, повторение и запоминание» (The literature of ancient Sumer 2004, xlvi). Наиболее значительный поток записанной литературы относится к концу третьего – началу второго тысячелетия до н.э. Дошедшие до нас тексты – это, в основном, копии шумерских текстов, сделанные в период правления Вавилонской династии в XVIII – XVI вв. до н.э. Вавилонский вариант аккадского языка был наиболее распространенным языком литературных текстов (Pedersen 1998, 250). «Третья династия Ура и период Исин-Ларсы дают множество новых шумерских композиций разного рода. Эти шумерские композиции, как и многие традиционные произведения, которые, вероятно, были впервые записаны в эти периоды, отмечены

признаками позднего времени, хотя материал, несомненно, относится к более раннему периоду» (Lambert 1996, 8). В то же время они уже очень разнообразны, и, по-видимому, существенное разнообразие сложилось существенно раньше, еще в шумерский период, но литературные тексты передавались практически лишь в устной форме. Так, шумерский литературный корпус может быть описан как включающий в себя все разнообразие жанров, в том числе миф, эпос, хвалебную поэзию, гимны, плач, молитвы, песни, басни, дидактические стихи, дебаты и пословицы» (The literature of ancient Sumer 2004, xxiii–xxiv). Некоторые произведения по содержанию могут быть классифицированы как басня и как дебаты и т.д. При этом некоторые жанровые обозначения даются в конце определенных композиций, вроде «длинной песни» (šir-gida) или «бубна» (tigi), что указывает на то, что названия давались по способу исполнения. Нужно иметь в виду, что обозначения могли появиться существенно позже, поскольку определенные произведения исполнялись на протяжении многих веков. Композиции не имели специальных названий и обозначались по первым строкам, хотя в отдельных каталогах есть указания на жанр – «королевские гимны» или «истории про школьников».

Археологические раскопки принесли интереснейшие сведения о программе обучения в школах Шумера. Обычно сначала, в течение первого года обучения, изучались четыре текста, начиная с гимна Липит-Иштар (или с гимна Шульги), а затем изучались остальные шесть классических текстов (так называемая «Декада») примерно в одной последовательности (Tinney 1999, 159). Это, в основном, гимны, но есть и два текста другого рода – «Песня мотыги» и «Гильгамеш и Хубаба». Тексты выучивались, а затем по памяти записывались.

Гимн («адаб») Липит-Иштар представляет собой обращение к богу Ану от имени царя Липит-Иштара. Стоит отметить и тот факт, что с именем этого царя связан один из первых письменных законодательных сводов, появившихся еще до свода Хаммурапи. Это существенно, поскольку говорит о новой социальной позиции, которая позволяет занявшим эту позицию формулировать общие положения. В гимнах цари Липит-Иштар и Шульги говорят о самих себе, подчеркивая свою власть, силу и красоту. Они сравнивают себя с животными и птицами (львом, диким ослом, мулом, мифической птицей Анзуд, с соколом). Они подчеркивают свою божественную сущность, их супругой выступает богиня Инана. Понятно, что это не индивидуальные образы, а определенные литературные трафареты, хотя и различающиеся в деталях и акцентах. Однако здесь появляется момент рефлексии по поводу деятельно-

сти тех, к кому эти гимны обращены. Герои представляют себя в качестве пастухов своего народа, как хозяев земли, благоустраивающих эту землю, строителей дорог и городов.

Для появления рефлексии очень важен тот факт, что *позиция произносящего* гимн легко и естественно *может меняться*. В гимне «Возвеличивание Инаны» сначала идет описание власти богини в третьем лице, а потом текст от первого лица жрицы богини. В некоторых случаях (как, например, в гимне «Энлиль в Э-куре») сначала идет описание бога в третьем лице, а потом прямое к нему обращение. Песня мотыги целиком представлена в третьем лице. Для наших целей важно отметить, что литературно-языковые средства позволяют создателю нарратива менять позиции и даже выступать в качестве стороннего наблюдателя. Особенно любопытна придворная традиция в качестве развлечения вести дебаты, где спорящими сторонами выступают животные, растения или даже предметы, которые пытаются доказать, что они полезнее всех. «Как правило, состязания проводятся между двумя природными явлениями, животными или вещами, которые имеют значение в жизни человека: Зима и Лето, Птица и Рыба, Овца и Зерно, Дерево и Тростник, Финиковая пальма и Тамариск, Мотыга и Плуг, Серебро и Медь. Дебаты ведутся таким образом, что все участники, выступая персонифицированными объектами, говорят по очереди, часто весьма язвительно» (The literature of ancient Sumer 2004, 225). Подобные игры, конечно же, способствовали развитию воображения и рефлексии, поскольку требовали выступления в разных ролях и соответствующих позиций. Кроме того, эти дебаты включались в определенный мифологический контекст, связанный с творением мира и установлением естественного порядка. Этот контекст включает крайне многообразные символические значения. Так, мотыга в соответствующем гимне выступает в одном случае как «символ молнии, затем созвездия, затем грома, затем, предположительно, Плеяд («охотничья сеть» Гильгамеша, в которую он, видимо, ловит духов умерших) и т.д.» (Alster 1975, 202). Соответственно, необходимо всегда обращаться к контексту, и только в этом случае можно говорить об относительно определенном значении слова или выражения. Символические и метафорические значения особенно характерны для поэтического языка.

Кроме того, поэтический язык, как обычно, отмечен особенностями, отсутствующими в обыденной речи: это регулярные повторения определенных строк, это появление ритма и организация стихотворных строк определенного размера по количеству ударных слогов или по общему их количеству,

это анаграмматический принцип повторения звуков, относящихся к заглавному герою или предмету. Хороший пример анаграммы – строки 83–93 «Песни о мотыге»:

«В небе живет птица *altirigu*, птица бога. На земле есть мотыга (*al*): собака в тростниковых зарослях, дракон (*ušumgal*) в лесу. На поле боя – боевой топор (*dur-allub*). У городской стены – боевая сеть (*alluḥab*). На обеденном столе стоит чаша (*maltum*). В сарае для повозок – сани (*mayaltum*). В ослином хлеву – шкаф (*argibil*). Мотыга (*al*)! – звук этого слова сладок: он также встречается (*munġal*) на склонах холмов: дерево на склонах холмов – дуб (*allamun*). Аромат холмов – бальзам (*arganum*). Драгоценный камень холмов – стеатит (*algameš*)» (The literature of ancient Sumer 2004, 314)¹.

Наличие литературной традиции демонстрирует следующий принципиальный момент: способ выражения мысли становится предметом внимания, т.е. *появляется рефлексия в отношении к произносимому*, чего нет при обыденном общении. Это свободное, рефлексивное отношение к текстам проявляется в разных формах, о которых пойдет речь ниже. Литературная традиция создает свой язык, который начинает все больше отличаться от обыденного языка. «Стандартный вавилонский язык был создан в Касситский период, который, насколько нам известно, никогда не был разговорным диалектом. Он, по-видимому, является результатом взятия средневавилонского языка за основу и попыток восстановить некоторые древневавилонские формы. Любопытно, что некоторые фонетические особенности морфологически старше, чем древневавилонский! Не существует никакой путаницы между стандартным и старовавилонским. Как в языке, так и в стиле. Самосознание вынуждает стремиться к стилистическим эффектам, и некоторые композиции Касситского периода перегружены редкими словами» (Lambert 1996, 14). (Позже ассирийцы заимствовали вавилонскую литературу и использовали ее, в повседневном общении используя свой диалект семитского языка²). Необходимо добавить, что появляется и справочная

¹ Фердинанд де Соссюр писал об анаграммах в отношении Вед. Так в гимнах, посвященных богу Агни повторяются слоги и звуки, принадлежащие к имени этого бога – «Можно взять почти любой гимн наудачу и убедиться в том, что, например, гимны, посвященные Agni Angiras, представляют собой как бы целый ряд каламбурных созвучий, например, таких, как girah (песни), anga (соединение) и т. п., что свидетельствует о главной заботе автора – подражать слогам священного имени» (Фердинанд де Соссюр 1997, 640)

² То же происходит в Индии с ведическим санскритом, который сознательно сохраняется брахманами независимо от эволюции повседневного языка.

литература лексикографического характера. Это списки слов, организованных содержательно, первоначально только на шумерском языке, позже – на шумерском с аккадскими эквивалентами, что делает их первыми словарями.

Обобщая, можно сказать, что любая развитая литературная традиция предполагает появление языка, который в определенных названных выше аспектах отличается от обыденного, а также некоторую рефлексию по поводу этой традиции. Кроме того, она представляет языковые средства, позволяющие говорящему занимать различные позиции в процессе воспроизводства текстов.

Литература древнеегипетской цивилизации

Письменная литература древнего Египта начинается со списков подношений, но уже во времена 5-й династии (сер. 3-го тысячелетия до н.э.) оформляются два четко определяемых жанра – молитвы и автобиографии. Если мы говорим о поисках индивидуальности и моментах рефлексии, то для нас, несомненно, важны в первую очередь автобиографии. «Основная цель автобиографии – автопортрета в словах – была та же, что и у автопортрета в скульптуре и рельефе: собрать и представить характерные черты отдельного человека с точки зрения его значимости перед лицом вечности» (Lichtheim 1973, 4). Фактически это эпитафия, цель которой обеспечить человеку бессмертие. Наряду с приношениями богам необходимо было отметить, что жизнь была прожита в соответствии с божественным порядком («маат»). «Одновременно с расширением нарративной автобиографии происходило расширение каталога добродетелей. Если первая выражала конкретные достижения индивидуальной жизни, то второй становился все более шаблонным. В результате происходит дифференциация как содержания, так и формы. Автобиография повествуется в свободном потоке прозы. Каталог добродетелей декламируется в формализованных, симметрично построенных предложениях, что создает стиль письма, находящийся на полпути между прозой и поэзией» (Lichtheim 1973, 5). Именно каталог дал начало следующему литературному жанру Древнего царства – «Поучениям в мудрости». Этот жанр, будучи по происхождению аристократическим, постепенно менялся, применяясь к новым временам, и уже в Новом царстве им стали пользоваться представители среднего класса. Этот жанр оформился как набор максим, которыми отец поучает своего сына. Если все остальные литературные работы были анонимны, «Поучения» записаны от имени известных мудрецов. При этом авторство вызывает споры среди ученых, поскольку,

несмотря на то, что их реальные (или псевдо-) авторы действительно известны, сами тексты претерпели серьезные изменения, и их язык – это язык Среднего царства, но в отдельных случаях явно более старые тексты атрибутируются авторам более поздним. М.А. Коростовцев предполагает, что авторство фиксируется лишь для литературы дидактической, поскольку именно этот жанр считался наиболее важным. С этим согласен и Р. Паркинсон: «Хотя идея индивидуального автора, известного своими прекрасными композициями, по-видимому существовала, она не была центральной для литературной традиции» (Parkinson 1991, 25).

Любопытно, что тексты, относящиеся к жизни фараонов, отмечены более формальным и консервативным подходом. «Их жизнеописания были полностью стилизованы и одновременно более публичны и носили более отстраненный характер, чем жизнеописания их подданных» (Lichtheim 1973, 7). К самому концу Древнего царства или уже к Первому переходному периоду относится «Поучение Мерикара». В него, наряду с традиционными положениями мудрости включен трактат о царской власти. Кроме того, это произведение отмечено возвышенной моралью, что отличает его от прагматизма предшествующих поучений. В первый переходный период количество поучений увеличивается, и они написаны от имени вельмож и даже простолюдинов. В отличие от царских жизнеописаний автобиографии Первого переходного периода (конца 3-го тысячелетия до н.э.) отмечены «гордым индивидуализмом» (Lichtheim 1973, 8). Чуть позже мы вернемся к этой ситуации, чтобы проанализировать разницу (предполагая, что она есть) между индивидуализмом этих автобиографий и индивидуализмом осевого времени.

К Среднему царству уже сложилась богатая традиция египетской литературы с ее разнообразием жанров и отмеченной мастерством литературных форм. «Используя стелы значительных размеров, личные автобиографии чиновников, а также художников, стали крупными произведениями. В них повествование сочеталось с каталогами добродетелей и сложными молитвами. Часто они содержали элементы, которые до сих пор не использовались: гимны богам и славословия царю» (Lichtheim 1973, 9). Надписи исторического характера становятся самостоятельными произведениями, и в них выражалась роль фараона как духовного и военного лидера нации. Высокого уровня достигает риторика, что проявляется как в составлении речей (одно из самых выразительных сочинений этого рода – «Повесть о красноречивом крестьянине»), в гимнографии. Мириам Лихтгейм отмечает, что литературное качество речей вполне сопоставимо с греческими текстами, что касается как уровня и ясности аргументации, использования метафор, и т.д. (Чего у

египтян, в отличие от греков, не было, так это игры, в которой самолюбование мастерством позволяло защищать как правду, так и ложь, иными словами, не было выхода на уровень игры чистой формой, рефлексии над литературной формой как таковой.)

То, что до этого времени существовало в чисто устных формах, также начинает записываться. Причем, на основании наблюдения Б.А. Тураева, который обратил внимание на то, что некрополи дают значительное количество изображений ритуального танца, можно вполне обоснованно предположить, что у истоков ритмически организованных поэтических текстов стоит ритмический танец, который способствовал появлению повторяющихся регулярно организованных высказываний. «...Пляска первоначально имела магическое значение и должна была сопровождаться песнью. Несомненно, в эту эпоху подобного же требовал и погребальный культ, несомненно, теперь уже народ оплакивал юного бога, впоследствии Осириса, несомненно, он уже имел большой запас магических заговоров против всего опасного в сей жизни и в будущей. Этот запас народной словесности впоследствии получил литературную обработку в больших заупокойных, ритуальных и магических сборниках» (Тураев 1920, 34). Эта литературная обработка происходит по своей логике, и только постепенно, с конца Древнего царства и особенно с начала Среднего царства включает в свою орбиту все больше устных народных песен и других сочинений.

Наряду с песнями развиваются прозаические жанры, в частности сказки, а также жанры, где отдельные литературные техники смешиваются для создания нужного эффекта. Так, в «Странствии Синухета» в прозаическое повествование включены стихотворения и переписка. Причем стихотворения представляют такие жанры как энкомий королю, личную лирику и сакральную песню. Лихтгейм называет это произведение «коронной жемчужиной литературы Среднего царства» (Lichtheim 1973, 11). Так же, как и в Месопотамии, появляются так называемые ономастиконы – списки слов, организованных по содержанию (Перепелкин 1932).³

К этому времени в египетской литературе складываются три стиля: проза, поэзия и промежуточный стиль. Если специфика прозы состоит в том, что

³ О папирусе, содержащем ономастикон, Ю.А. Перепелкин пишет: «Папирус содержит 323 различных слова, разбитых на группы, среди которых можно различить следующие: виды масел, птицы, растения, позвоночные животные, печения или сорта хлеба, виды зерна, части тела, сюда же включен список нубийских крепостей и верхнеегипетских городов; кроме того, был приложен особый “постскриптум”, заключающий ряд сокращений для двадцати различных видов отмеченного разным образом скота» (Перепелкин 1932, 2).

она избегает любой регулярности построения, то промежуточный стиль характеризуется симметричной организацией повествования. Он имеет типологически точный аналог в библейской литературе, в частности в «Пригчах» или «Книге Иова». «Если проза относится к поэзии так же, как ходьба к танцам, то промежуточный стиль можно сравнить со строгим парадным шагом» (Lichtheim 1973, 11). Поэзия вообще не поддается точному определению, а если говорить о египетской поэзии, в частности, нам неизвестны ударения, и сложно определить ритмическую структуру текстов.

В то же время следует отметить свободу в смене позиции говорящего. Так, рассказ может идти от первого лица, а в отдельных вставках повествование идет от третьего лица. В текстах встречаются диалоги.

В то же время можно отметить следующие черты, которые характерны для египетской поэзии. Во-первых, это регулярное повторение определенных строк через некоторый интервал, что дает выделение строфы. Во-вторых, это вполне определенное настроение и то чувство, которое вдохновляет поэта и которое находит отклик у слушающего. В-третьих, появляется аллитерация. В-четвертых, египетская поэзия (как и библейская) оперирует строками, которые четко выражают определенное значение. Одна строка – одна законченная мысль. Таким образом, можно констатировать, что здесь также появляется рефлексия по отношению к тексту, поскольку он становится предметом усиленного внимания. Уже в самом начале второго тысячелетия до н.э. на похоронной стеле Монтувосера, дворецкого фараона Сенусерта I, можно прочесть «Я был тем, кто говорил на языке чиновников, свободных от произнесения рз», где «рз эквивалентно английскому “the” или “this”, и тогда оно считалось слишком разговорным как для официального языка придворных кругов, так и для текстов» (Parkinson 1991, 19).

Таким образом, уже к первой половине второго тысячелетия до н.э. мы обнаруживаем богатую литературную традицию как в Месопотамии, так и в Египте. Следующий вопрос – о движении мысли к рефлексии в отношении места человека в обществе и формированию чувства личной ответственности и достоинства.

Признаки движения к рефлексии и индивидуализму в литературе Месопотамии.

Практически во всех культурах на первый план выступает в тех или иных формах проблема справедливости, которая, в свою очередь, приводит к осознанию таких концептов как порядок, мера и судьба. Так, у шумеров было понятие «мэ». «Слово *те* предлагается понимать и переводить как «норма»,

или «мера» (существования того или иного феномена). ... Вероятно, концепция «мэ» первоначально возникла в архаическую эпоху как осмысление некоей таинственной силы, заключенной во всем сущем, так сказать, мистического принципа существования каждой вещи» (Клочков 1983, 40). Главная богиня шумерского пантеона Инана является носительницей божественной власти «мэ». Гимн «Возвеличивание Инаны» начинается со слов «Госпожа всех божественных сил, сияющий свет, праведная женщина, одетая в сияние, возлюбленная Ану и Ураша!» (The literature of ancient Sumer 2004, 316). Владыкой «мэ» является и бог Энки, который устанавливает естественный порядок. Он сам говорит о себе: «Мой старший брат, царь всех земель, собрал все божественные силы и передал их в мою руку. Я принес искусства и ремесла из Э-кура, дома Энлиля, в мою Абзу в Эридуге. Я – доброе семя, порожденное диким быком, я – первенец Ан. Я – великая буря, поднимающаяся над великой землей, я – великий владыка земли» (The literature of ancient Sumer 2004, 217). В этом гимне Энки наделяет Инану властью над плодородием и войной. Таким образом, боги установили порядок во вселенной и поддерживают его. Каково же здесь место человека? По идее все должно быть предопределено, и от человека ничего не зависит. Но ситуация оказывается существенно сложнее.

Наряду со словом-концептом «мэ» есть слово-концепт «шимту» (судьбы), в котором заключены два представления о судьбе – неизменяемая природа вещей и определяемая богами будущность феномена или живого существа (Клочков 1983, 41). В концепции судьбы прослеживается переход от древней демократии, когда все определялось советом богов, к высшей власти одного бога. Собственно, здесь и можно говорить о появлении индивидуализма, который сменяет представление о верховном боге как председателе совета богов (а не монархе) пока еще на уровне принятия концепции царя (царя богов и царя людей).

Джек Лоусон, анализируя слово «шимту», приходит к важному выводу об отличии аккадского представления о судьбе и греческого, связанного со словом «мойра». «В отличие от классической концепции судьбы (мойры) которая в определенных случаях связана с божеством, но в других оказывается независимой, безличной силой, судьба в Месопотамии всегда полностью связана с богами. ... Судьба представляется функцией плана, организующего природу, функции и ограничения всего существующего. Также представляется, что управление судьбой человечества – это функция богов» (Lawson 1992, 195-196). Уже при рождении ребенок оказывался связан с богами, поскольку «...в подавляющем большинстве случаев личные имена в Месопота-

мии, как шумерские, так и аккадские, являются теофорными, т.е. они связывают ребенка или его родителей с конкретным божеством, в основном в выражениях благодарности и хвалы» (Oppenheim 1977, 198). В то же время непонятно, по каким причинам выбиралось то или иное имя, и, соответственно, какого рода связь здесь предполагалась.

Главную роль в определении судеб людей отводилась богу солнца Шамашу. «Шамаш был богом, который особенно заботился о справедливости и морали в вавилонской литературе. Его поклонение, должно быть, было благотворным элементом в непрогрессивной в остальном религии» (Lambert 1996, 19). Причем стоит заметить, что Шамаш никогда не выходил на уровень высших богов, оставаясь богом второго ранга (Lambert 1996, 121). Лоусон указывает на то, что отношение к судьбе было внутренне противоречивым. Это противоречие обнаруживается в текстах аккадских гимнов и молитв. «Все те события, которые произошли и которые еще только должны произойти были заранее “записаны” или предопределены. Тем не менее, есть некий “выход”, “условие выбора”: молитва может отменить “жесткий указ”. Личные набожность и благочестие могут изменить ситуацию» (Lawson 1992, 107). Жизнь человеческая полностью находится в руках богов, и, тем не менее, он может на свою судьбу повлиять, т.е. вроде бы появляется некий инструмент для проявления человеком своей воли. Но это не так: даже возможность влияния на свою судьбу человек получает от богов. Отношения человека и богов Лоусон подытоживает в следующих положениях: «1) Боги определяют судьбы людей и естественных явлений, 2) боги позволяют узнать о том, что предопределено благодаря знаменам, 3) боги дают человечеству знания, необходимые как для толкования появляющихся знамен, так и для вопрошания божественных предзнаменований, 4) если получено плохое предзнаменование, боги дают необходимые знания той магии, которая позволяет провести профилактические ритуалы для отведения предвещанной судьбы» (Lawson 1992, 194). Тем самым детерминизм оказывается преодоленным с помощью тех же богов, которые его создали.

К концу III тысячелетия до н.э. в шумеро-аккадской культуре формируется концепция наличия у человека нескольких личных богов (личный бог, личная богиня, дух-хранитель и его женское соответствие), и, таким образом, получается, что каждый человек имеет свое охраняемое индивидуальное место на земле и в другом мире (В среднеавилонской поэме о невинном страдальце «Владыку мудрости хочу я восславить» в строках 43–46 сказано: «Мой личный бог отбросил меня и исчез, Моя личная богиня нарушив мой статус, исчезла, Мой гений, направляющий меня, сбился с пути, Мой дух-защитник сбежал в поисках другого,...» (Foster B. 1983, 127). И.С. Ключков так определяет

значение личного бога: «Личный бог хранит жизнь и благополучие человека, дает ему потомство и *определяет его судьбу*» (Клочков 1983, 45). Движение к индивидуальности осуществляется через персонификацию сознающей себя души, что позволяет рефлексировать по поводу своего места в мире. Во втором тысячелетии возникла вера в то, что личный бог может защитить от демонов, в обмен на услуги, подношения, ему оказанные: «Тот, у кого нет бога, идет по улице, Головная боль [демон болезни] окутывает его, как одежда». Хотя личный бог был, конечно, небольшим богом, он мог представить дело своего клиента перед большими богами и проследить за тем, чтобы на него обратили внимание» (Lambert 1996, 7). Сознание наличия личного бога подобно сознанию наличия ангела-хранителя, того, кто в твоём же сознании видит тебя со стороны, т.е. осуществляет саморефлексию.

Еще одним фактором, выделяющим человека среди других, индивидуализирующим его, является имущество.⁴ Согласно И.С. Клочкову, «имущество в древней Месопотамии являлось одной из важнейших величин, конституирующих человеческую личность, своеобразным “продолжением” человека за пределами тела. В пользу такого предположения говорит следующее; 1) в древней Месопотамии, несомненно, существовали какие-то специфические отношения между вещью и ее владельцем; 2) вполне отчетливо прослеживается связь между “именем”, судьбой и имуществом владельца» (Клочков 1983, 45). Иными словами, происходит движение к индивиду, которому отмерено его личное имущество и дана богами личная судьба. На этом основании и происходит осознание несоответствия между желаемым уровнем благополучия и реальным положением человека. Следует, конечно, иметь в виду, что уровень религиозности в разные периоды мог быть существенно различным. Так, в периоды стабильности все представляется незыблемым и навсегда установленным, тогда как во времена смут и нестроений наступает разочарование и, соответственно, сомнения в силе и мудрости богов. Знаменитая «Вавилонская теодицея» не случайно относится к периоду после падения касситской династии, к «темному веку» в истории Вавилонии. Она демонстрирует осознание этических проблем, а это проблемы отдельного человека, и соответствующие размышления начинают разрушать коллективное сознание.

Уилфред Ламберт отмечает следующую эволюцию. «Теология шумеров ... представляет собой точное отражение мира, из которого они возникли. Силы

⁴ Это, собственно, характерно и для других древних цивилизаций. Так, в русском языке есть два слова, которые одновременно обозначают как судьбу, так и имущество – «доля» и «удел».

природы могут быть жестокими и неизбирательными; такими же были и боги. Природа не знает умеренности, не знают ее и боги. ... В отличие от них вавилоняне работали с физической реальностью и пытались свести конфликтующие элементы во вселенной к частям гармоничного целого. Больше не используя аналогию природных сил, они представляли богов по своему образу и подобию и пытались подогнать вселенную под моральные законы, проистекающие из человеческого сознания» (Lambert 1996, 7). Вообще, вавилоняне осуществляют рефлекссию по отношению к шумерским текстам, уточняя их и добавляя свои детали в случаях, когда изначальный текст им непонятен. Соответственно, ставятся проблемы, которые не осознавались и не формулировались ранее, и главная из них – это проблема справедливости. «До тех пор, пока боги были простыми олицетворениями частей или аспектов природы, мысль понижывала волшебная реальность. Но как только человеческий разум пытается навязать вселенной рукотворную цель, возникают интеллектуальные проблемы. Большой проблемой вавилонской мысли была проблема справедливости. Если великие боги в совете управляли вселенной, и если они правили ею по справедливости, то почему...? ... Человек преданно служил своему богу, но не получал взамен ни здоровья, ни процветания. Проблема праведного страдальца, безусловно, неявно сознавалась со времен Третьей династии Ура. Аккадское название этого периода – *Мина-арни*, «Что такое моя вина?», а это подразумевает линию рассуждений: «Я страдал: я, должно быть, поступил неправильно: что это может быть?» Страдание обязательно предполагает вину» (Lambert 1996, 10).

Здесь возникает личное отношение человека с богами, поскольку он задает вопрос о собственной вине. Кроме того, еще одна несправедливость определяется тем, что люди, в отличие от богов, смертны. Ответа нет, поэтому единственное, что остается человеку – ловить момент, наслаждаться жизнью, пока это возможно. Если в отношении к великим богам человек занимает абсолютно подчиненное место, то обращения к личным богам носят вполне требовательный характер, вплоть до того, что если они не выполняют своих функций, то они не получают должных приношений.

Вопрос об индивидуальной ответственности человека за свои грехи и, соответственно, за собственные страдания обосновывается, в конечном итоге, его незнанием, тем, что боги слишком далеко от него, и понимать их действия человек в принципе не может.

Люди глухи и ничего не знают.

Какое знание вообще есть у человека?

*Он даже не знает, сделал ли он доброе или злое дело.*⁵

Таким образом, человек как мыслящее и ответственное существо исключается из активной понимающей ситуации стороны, превращаясь в безусловно справедливо страдающее (боги не могут быть несправедливы!) создание. Достоинство, которое демонстрирует Иов, явно в это время еще не достигнуто. Личное отношение с богами уже сформировано, и уже есть выход на уровень рефлексии, позволяющий осознать несправедливость существующего порядка вещей по отношению к рефлектирующему человеку. Но при этом человек может лишь принять реальность, поскольку он не способен проникнуть в замысел богов и не может даже догадываться, в чем его вина. *Отсутствует достоинство*, т.е. сознание внутренней свободы, дающей право на вопрошание.

Теперь посмотрим, в каких формах литература демонстрирует движение к индивидуальному сознанию и рефлексии.

Одной из классических манифестаций индивидуального сознания является появление авторства (наряду с фольклором постепенно формируется литература). Необходимо иметь в виду, что певцы гимнов и некоторых других текстов одновременно были и их составителями, поскольку исполнение было частью придворной жизни, и определенные тексты связывались с крупными событиями и, соответственно, составлялись по определенным поводам.

«В конце гимна «Инана и Шу-кале-туда»..., даже при том, что богиня приговаривает Шу-кале-туда к смерти, она говорит: *Твое имя, однако, не будет забыто. Твое имя будет существовать в песнях и сделает эти песни сладостными. Юный певец будет исполнять их с большим удовольствием во дворце царя. Пастух будет сладко петь их, когда будет трясти свою маслобойку. Мальчик-пастух будет нести твоё имя туда, где он пасёт овец*» (The literature of ancient Sumer 2004, xlvi). В каталогах писцы отмечали авторство того или иного сочинения, и можно говорить об индивидуальных творцах или составителях («редакторах») уже с конца III тысячелетия до н.э. «Традиция связывать тексты с определенными авторами (подлинными и псевдоавторами) была, вероятно, довольно прочна и хорошо разработана: насколько нам известно, случаев, когда один и тот же текст приписывался бы в различных каталогах разным авторам, пока не отмечено» (Клочков 1983, 93). Причем следует обратить внимание на то, что эти имена известны не из внешних

⁵ Lambert 1996, 16.

источников, не из описаний, но благодаря самореференции создателей текстов, что было вполне распространенным явлением. Так, в поэме о боге чумы Эрре:

*Как прогневался Эрра, к страны разоренью
И к людей истребленью свой лик склонил он,
Но советник Ишум его успокоил, и спаслись остатки –
Кабтилани-Мардуку, сыну Дабибу, что составил это писанье,
Он явил в ночном сновиденье. Поутру повторил, ничего не забыл он,
Ни одной строки туда не прибавил.*

(Пер. В. Якобсона)⁶

Текст о Гильгамеше известен со слов Син-Леке-Уннинни, заклинателя. Основная версия Мифа об Атрахасисе записана младшим писцом Ку-Айей в середине XVII в. до н. э., автор средневавилонской поэмы о невинном страдальце – Шубши-машра-Шаккан. И. т.д., тем не менее, для большинства текстов авторство неизвестно.

Поскольку хотя бы даже в отдельных случаях авторство отмечается, необходимо понять, чем это авторство отличается от того, которое появляется в античной Греции в осевое время. Ответ, по-видимому, заключается в том, что указание на *авторство связано* в первую очередь не с конкретным лицом, а с *авторитетом социальной позиции*, занимаемой этим или другим лицом. Невозможна ситуация Гесиода, когда бы к простому крестьянину явились музы и приказали ему петь. Либо, если бы такое произошло, то авторство было бы приписано богам.

Следующий аспект, где можно говорить о рождении индивидуальности и рефлексии – появление литературы, негативно оценивающей происходящее. В литературной истории Месопотамии примерно с XVII века до н.э., появляются записанные литературные произведения, которые Уилфред Ламберт условно относит к «литературе мудрости». Но в отличие от библейских книг мудрости, где мудрость понимается как высочайшая добродетель, в вавилонском аккадском мудрость (*nētequ*) не имеет прямой этической составляющей. «В целом “мудрость” относится к мастерству в культе и магических знаниях, а мудрый человек – это посвященный. Один из текстов ... начинается так: “Я буду славить владыку мудрости”, где Мардук – владыка, а его мудрость – это мастерство в обрядах экзорцизма» (Lambert 1996, 1). Эти произведения обычно относят к философской литературе в широком смысле этого

⁶ Цит. по: Когда Ану 2000, 136.

слова. В любом случае, эти произведения представляют определенную *рефлексию по поводу жизни* вообще и наряду с относительно пространными сочинениями включают басни, притчи и популярные высказывания.

В первую очередь это три сочинения о несправедливости, начиная со «Старовавилонской поэмы о невинном страдальце». Затем в позднекасситский период появляется поэма «Невинный страдалец», и примерно в то же время записана так называемая «Вавилонская теодицея», по структуре очень близкая к «Книге Иова». Содержание этих текстов меняется: если страдалец в первых двух текстах выражает свое удивление тому, что судьба невинных и нечестивцев одна и та же, и он не понимает ни воли богов, ни их путей, то в «Теодицее» этот резко мотив усилен: он ставит вопрос: как получается, что нечестивцы торжествуют, а праведные терпят лишения? Разумеется, в поэмах представлено выражение собственных размышлений и чувств отдельного человека, но подается оно в традиционно принятых формах, даже когда повествование, как в позднекасситском «Страдальце» ведется от первого лица.

*Только жить я начал – прошло мое время!
Куда ни гляну, – злое да злое!
Растут невзгоды, а истины нету!
Возвал я к богу – лик отвернул он,
Взмолился к богине – главы не склонила,
Жрец-прорицатель не сказал о грядущем.
Вещун волхованьем не выяснил правды,
Ясновидца спросил – и он не понял.
Обряд заклинателя не отвел моей кары.
(Пер. В.К. Афанасьевой)⁷*

Эта поэма была популярна на протяжении многих веков, и, как представляется, одной из причин этого является то, что в ней фактически нет ни одного указания на современную автору ситуацию. Речь идет лишь о его собственном страдании и о том, что он, выполняющий все обряды и молитвы, приносящий жертвы богам, оказался в одном ряду с нечестивцами.

Той же чертой отличается и «Вавилонская теодицея», в которой отсутствуют любые явные намеки на реальную ситуацию. «Потрясения, переживаемые страной, общая обстановка неуверенности и пр., вероятно, повлияли

⁷ Цит. по: Когда Ану 2000, 251.

на Эсагил-кини-уббиба; само обращение автора к подобной теме и постановка проблемы в более широком социальном плане, чем у предшественников..., говорят в пользу такого предположения. Но «отражения», изображения современных автору событий в тексте нет» (Клочков 1983, 112). Еще одна важная особенность этих текстов: человек осуждается не за то, что он как таковой ведет себя правильно или неправильно с точки зрения принятых отношений между людьми (как в заповедях), но за то, что его поведение не соответствует его положению в семье (сын благоденствует, а отец трудится в поте лица) статусу и должности (те, кто должен отвечать за правильное функционирование общества, сами нарушают эти правила).

265 Страдалец: Внемли мне, друг мой, пойми мои мысли.

Сохрани наилучшее слово из речи:

Превозносят дела важного, хотя он изведаль убийство,

Унижают малого, что зла не делал.

Утверждают дурного, кому мерзость – как правда

270 Гонят праведного, что чтит волю бога.

Наполняют золотом ларец злодея,

Выгребают из закромов жалкого пищу.

Укрепляют сильного, что с грехом дружен,

Губят слабого, немоцного топчут.

275 И меня ничтожного, богач настигает.

(Пер. И.С. Клочкова)⁸

Речь идет о том, что разрушается социальный космос, и тогда остается лишь одно утешение – поскольку люди не способны проникнуть в замысел богов, и нужно принимать свою судьбу как данность.

Единственная возможность, которая остается им в этой ситуации, – наслаждаться жизнью, ловя момент. В одной из историй о Гильгамеше «Гильгамеш и земля живущих» говорится:

Гильгамеш, куда ты спешишь?

Жизнь, которую ты ищешь, ты не найдешь,

Ибо когда боги создали людей.

Они назначили людям смерть,

а жизнь сохранили у себя.

Что касается тебя самого, Гильгамеш, набивай свое брюхо,

⁸ Цит.по: Когда Ану 2000, 286.

*День и ночь будь счастлив,
Каждый день радуйся,
День и ночь танцуй и радуйся,
Оденься в чистую одежду,
Вымой голову, искупайся в воде ...⁹*

Основные аргументы в пользу отличия этих текстов от авторской литературы античности таковы. Во-первых, не делалось различия между собственно автором и тем, кто записал не сочиненный им самим, а приведенный в правильную форму устный текст. При этом наиболее важное значение имеет не собственно авторство, а уровень авторитетности как текста, так и творца (Аверинцев 1996, 21). В то же время появляется комментарий к текстам, когда непонятные слова не заменяются, но поясняются переписчиком. Благоговейное отношение к текстам И.С. Ключков объясняет как уважением к традиции, так и убеждением, что определенные тексты были даны богами, почему их в принципе нельзя хотя бы как-то менять. (Последнее убеждение характерно позже и для греков, которые считали, что поэт (аэд) не сочиняет свои произведения, а передает их в определенном состоянии, когда он переживает присутствие бога). И здесь также можно считать, что акцент делается не на поэте, передавшем божественные речения, а на самих речениях. Во-вторых, согласно Аверинцеву, индивидуальность появляется как атрибут литературной психологии с того момента, когда литературное слово живет внутри культурной, а не жизненной ситуации общения. В-третьих, особенность сознания древнего автора/переписчика/составителя в том, что он переживает себя только в контексте социума. Разрушение привычных статусных структур первично по отношению к индивидуальной судьбе. Для нас важно то, что появляется авторская литература, хотя бы и еще без осознания собственной литературной индивидуальности, но с осознанием неправильности/нарушенности своего места в общественной структуре.

Но, в любом случае, уже представлены четкие признаки выхода за пределы чисто коллективного сознания.

Отдельно стоит посмотреть, какие средства автор применяет для самоидентификации. Бенджамин Фостер выделяет следующее: 1) языковые способы указания на говорящего, как активные, так и пассивные; 2) так называемое «дистанцирование», когда вступает в силу различие между всезнающим рассказчиком истории и автором/псевдо-автором текста; 3) выбор глагольных форм, темпоральность или активность которых призваны

⁹ Lambert 1996, 12.

указать на него; 4) поэтические приемы, используемые автором так, что они расширяют и совершенствуют его самореференцию (Foster 1983, 123). В конечном итоге указания на самого себя «...делятся на две основные категории: самореференциальные по своей сути, включая соответствующие части речи и элементы интонации, и самореференциальные по назначению, включая манипуляции со временем, логику оформления и размерности, а также упорядочивание звуков» (Foster 1983, 129). При этом необходимо принять во внимание, что по сути дела речь идет о гимне, и поэтому личное обращение получает дополнительную силу. В то же время постоянное самоуничтожение автора передает послание подчиненности и неуверенности.

«В то время как современная литературная традиция подчеркивает важность индивидуума как основы творческого импульса, то месопотамская художественная традиция склонна подчеркивать внешний источник вдохновения, который придает каждому произведению его уникальность» (Before the Muses 2005, 20). Т.е., автор плотно вписан в жизненный и литературный контекст, несмотря на то, что в самих произведениях уже используются все те средства самовыражения, которые позже дают возможность автору выражать свою индивидуальность.

Еще одной чертой шумеро-аккадской литературы является ее саркастичность и чувство юмора. Можно вполне четко выявить сатирические моменты даже в гимнах, предназначенных богам. Бендт Алстер пишет: «Частая игра на комических эффектах, возникающих из большого разнообразия парадоксальных противоречий, является, пожалуй, самым сильным средством выражения, которым оперируют шумерские поэтические тексты. Это относится не только к так называемым текстам мудрости (притчи, диспуты, сатиры и т.д.), но и в немалой степени к шумерским мифологическим поэмам» (Alster 1975, 201). Важно иметь в виду, что ирония (от др.-греч. εἰρωνεία «притворство»), как и сарказм (от греч. σαρκασμός – разрыв) подразумевают рефлексивное отношение к предмету насмешки. Как правило, эти приемы строятся на противоречии. Так же, как в притчах мы уходим здесь от прямых значений к подразумеваемым, символическим. Алстер в своей статье приводит значительное количество примеров разного рода, подтверждающих его тезис о значительной роли иронии и сатиры в шумерской литературе и шире – в литературе Месопотамии (достаточно вспомнить такое сочинение как «Диалог пессимизма» («Раб, повинуйся мне!»)).

*Раб, повинуйся мне!» – «Да, господин мой, да!»
Поскорей приведи колесницу, ее запряги,
во дворец я поеду!*

*Поезжай, господин мой, поезжай!
Благоволение царя с тобою будет.
Если ты в чем провинился,
он окажет тебе милость.
Нет, раб, не поеду я во дворец!
Не езди, господин мой, не езди.
Царь в дальний поход тебя отправит,
Пошлет неведомою дорогой,
Днем и ночью страдать он тебя заставит.*
(Пер. В. Якобсона)¹⁰

При этом Алстер утверждает, что мифологическая сатира известна не только в Шумере, и вообще «не является редким явлением. Известные параллели могут быть приведены, например, из греческой и скандинавской мифологии (Локасенна). Часто делается наивное утверждение, что такие тексты были созданы в то время, когда боги уже не воспринимались всерьез. Наш материал предполагает совершенно иное решение. Юмор, ирония и сарказм представляются логически мотивированными ответами на экзистенциальные парадоксы, имеющие отношение к человеческой жизни» (Alster 1975, 221).

Еще одно средство посмотреть на свое отражение – отождествление себя с другими живыми существами, когда создается параллельная реальность, сознаваемая как отражение той, в которой человек живет. Так, спор рыбы и птицы представлен в виде тяжбы, где рыба для начала обвиняет птицу в том, что последняя портит жизнь крестьянину своим криком, что он вынужден защищать от нее свой сад и т.д., и заключает, что единственное место, которое для птицы подходит – это мусорная куча. Птица в ответ оскорбляет рыбу. Тогда рыба разоряет птичье гнездо и уничтожает яйца. Птица в ответ губит мальков. В конце концов они требуют решения Шульги, сына Энлиля. Он говорит, что они должны прекратить спор. Высшие боги наслаждаются птичьим пеньем. И завершается текст фразой: «Поскольку Птица одержала победу над Рыбой в споре между ними, хвала богу Энки» (The literature of ancient Sumer 2004, 235). Здесь опять проводится мысль, что все правильно устроено богами, и вся тварь должна принимать мир таким, каким его создали боги. Наблюдая за этим спором рыбы и птицы, люди смотрят на себя со стороны.

¹⁰ Цит по: Когда Ану 2000, 231.

Необходимо отметить еще один мотив, который со всей определенностью звучит в гимне Шамашу, отвечающему за справедливость: соблюдение правил и законов. «Ты показываешь плутоватому судье тюремную камеру. Того, кто берет плату, но не выполняет ее, ты заставляешь понести наказание. ... Тот, кто совершает обман, когда держит сухую меру, Кто выплачивает займы по меньшей мерке, требует возврата по большей мерке. До его времени проклятие народа подействует на него. До срока он будет призван к ответу, он понесет последствия» (Before the Muses 2005, 631–632). Здесь мы встречаемся с указанием на необходимость быть ответственным членом социума. *Акцент делается на индивиде как части социума, а не как на отдельном ответственном и нравственном существе.*

Признаки движения к рефлексии и индивидуализму в египетской литературе

Еще во времена Древнего царства в египетской культуре появляется порядок на месте хаоса, и это, согласно текстам пирамид, заслуга бога Ра. «В египетской религии и мифологии имеются божества, воплощающие то или иное абстрактное понятие, но никогда не являвшиеся, по-видимому, локальными божествами. Прежде всего следует упомянуть богиню Маат. В египетском языке «маат» обозначало сложное, синтетическое понятие, объединяющее понятия: «правда», «истина», «правопорядок», «этическая норма», «божественное установление» (в природе и среди людей), «религиозные и нравственные устои» и т.д. «Маат – это надлежащий порядок в природе и обществе, который установил творец, а посему все, что правильно и точно; вместе с тем это закон, порядок, справедливость и правда». Тексты, в которых фигурирует богиня Маат, свидетельствуют о том, что она является обожествленным эквивалентом указанного синтетического абстрактного понятия» (Коростовцев 1996, 142). Противоположную функцию – хаоса и разрушения олицетворяет богиня Исфет. Любой порядок санкционирован религией. Ассманн пишет о противоположности порядка и хаоса: «В египетских терминах это контраст между *маат* и *исфет*. *Маат* содержит идею всеобъемлющей божественной или религиозной основы всего порядка. В этом плане религия может быть приравнена к порядку как таковому. Здесь священный порядок противопоставляется не профанному, поскольку порядок священен как таковой, в отличие от беспорядка» (Assmann 2006, 34). На земле – как в природе так и в обществе – порядок обеспечивается фараоном.

*Ре установил царя
на земле живых
во веки веков
чтобы он мог вершить правосудие над людьми,
и угождать богам,
чтобы он мог создать маат и изгнать исфет.
Он (царь) приносит божественные жертвы богам
и подношения мертвым.¹¹*

Только фараон оказывается посредником между миром богов и людей, тем более, что нормой на земле является именно ложь, насилие и хаос. «Поскольку мироздание в египетском представлении находится в шатком равновесии на грани хаоса и, будучи предоставленным себе, оно неизбежно к нему скатывается, а мировая гармония ... поддерживается принесением жертв, царь становится той ключевой фигурой, от которой зависит само существование мира... По сути дела, его роль в мироздании превосходит роль большинства богов, ибо именно и только он удерживает вселенную от катастрофы» (Большаков 2001, 163). Обязанность фараона – поддержание порядка и справедливости. Соответственно, противоположное – хаос – ассоциируется с несправедливостью. Противостояние порядка и хаоса, меры и безмерного осознается уже в текстах около 2000 года до н.э. Мириам Лихтхейм характеризует тексты, написанные в это время таким образом: «Этим древним авторам около 2000 года до н.э. принадлежит заслуга формулирования проблемы зла, по крайней мере, в одном из ее аспектов. Их ограниченность в ее решении вполне очевидна. Рисуя сильными красками, они свели проблему к дихотомии: порядок против хаоса. И в своих попытках описать в значительной степени воображаемый хаос, они использовали чрезмерное и повторяющееся объединение противоположностей. Их главным риторическим приемом было превращение ситуации в свою противоположность: что было большим, стало маленьким; высокое было низложено; рабы стали господами; господа – рабами; русло реки пересохло; сухая земля оказалась под водой; и так далее» (Lichtheim 1973, 10). Эта ситуация принимается как данность, как нечто безусловное, посланное богами, так что человеку остается лишь констатировать ужас происходящего и сознавать себя игрушкой в руках богов.

Но постепенно религиозная мысль начинает смягчаться этическим началом. «В дальнейшем, начиная с Первого переходного периода, удельный вес

¹¹ Assmann 2006, 34.

элементов этики в заупокойных текстах становится все более значительным» (Коростовцев 1996, 223). И уже с конца эпохи Древнего царства наблюдается вполне осязаемое «взаимопроникновение двух, казалось бы, взаимоисключающих принципов – ритуального и этического» (Коростовцев 1996, 225). Однако следует иметь в виду, что бог винограда и покровитель человека Шай, несмотря на то, что он почитался в качестве бога человеческой судьбы, был не слишком значительной фигурой и лишь «орудием великих богов, в частности бога Тота» (Коростовцев 1996, 143–144).

Исследование А.О. Большакова позволяет предположить, что существование Ка-двойника человека, неразрывно с ним связанного, для которого создавался изображением уникальный мир, предназначавшийся для хозяина, вело к совершенно особой ситуации: «Человек получал в вечное владение целый мир, причем в масштабах этого мира его власть была абсолютна, тогда как никакой власти над ним самим — ни человеческой, ни царской, ни божьей — не было. Разумеется, такое сочетание полной обеспеченности и абсолютной независимости более чем компенсировало отсутствие связи с богами...» И наличие этого мира-Двойника «позволило окончательно отделить человека от царя и богов, не подорвав при этом самых устоев культуры» (Большаков 2001, 164). Тот, кто занимал высокое положение в обществе и мог обеспечить себе достойное место для последующей жизни, получал свой мир в собственность, подобно тому, как он перед этим владел своим имуществом.

В то же время данное отделение человека не вело к представлению о нем как о личности. Представление о личности, т.е. об автономном субъекте, обладающем внутренней свободой и полностью ответственным за свои поступки, относилось лишь к богам. Ян Ассманн считает, что этот период может быть охарактеризован как период рождения политеизма, когда боги начинают выступать как личности. Человек мог стать личностью лишь после своей смерти, когда «личность умершего, распавшаяся в момент его кончины, конструируется заново – но уже как личность бога, чьей социальной сферой отныне будет являться божественный мир...» (Ассманн 1999, 159). При этом следует иметь в виду, что личностные характеристики появляются у богов только в речевом аспекте: «...формирование божественной личности происходит в речевом плане, который сам по себе тройственен: он объемлет речи о богах, речи, обращенные к богам, и речи, которыми обмениваются боги» (Ассманн 1999, 160). Получается, что субъективность осознается 1) через возможность самостоятельного речевого общения и 2) через обращение к конкретному божеству, предполагая, что он может слышать и реагировать. Но от этого еще очень далеко до осознания личности человека. Но, может быть, даже более интересно то, что в этом разговоре появляется.

Человек в представлении древних египтян оказывался довольно сложной структурой, включавшей не только тело, но и имевшие относительно самостоятельное существование сущности, не имеющие аналогов в нашем языке. Они могли вступать в общение с человеком, как это происходит в «Плаче Хашеперрасенеба», где человек вступает в диалог со своим сердцем, и, конечно, в знаменитом «Разговоре разочарованного со своей душой [Ба]». Ряд исследователей полагает, что этот разговор происходит после физической смерти человека, но Аллен доказывает, что беседа ведется в этом мире (Allen 2011, 6). Согласно анализу Аллена, это внутренний диалог, человек беседует сам с собой: «...Концепция души, по сути, представляет целостную индивидуальность, живущую в течение жизни в физической оболочке (тело). Таким образом, спор – это внутренняя борьба человека с самим собой» (Allen 2011, 137). Он построен таким образом, что Ба обращается к человеку напрямую, а человек отвечает в третьем лице. И только во второй речи человека он использует первое лицо, напрямую обращаясь к Ба. Аллен полагает, что в этой ситуации то, что было внутренним спором, начинает рассматриваться извне. Для нас важно в первую очередь мастерство смены позиций, что предполагает возможность рефлексии. Тем не менее, в конечном итоге выхода к самостоятельной позиции достойного человека не получается. В окончательной речи Ба на аргументы человека, что смерть лучше такой жизни, как у него, «предлагает компромисс: обратиться за помощью к богам и принять смерть как окончательный конец жизни, а не как более быстрое решение. Только так человек сможет разрешить свои внутренние противоречия, чтобы и он, и его душа достигли Запада в гармонии» (Allen 2011, 158). В конечном итоге все в руках богов. Подобный жанр предполагает рефлексии по поводу жизни и смерти, по поводу положения человека в обществе и по поводу отношений между человеком и богами. Рассматриваемая в жанре дидактической литературы Среднего царства эта поэма указывает на единственный возможный выход для человека – это не его усилия по изменению ситуации, а обращение за помощью к богам.

Все, что человеку остается – наслаждаться жизнью, пока он на это способен. В этом основная мысль еще одного шедевра египетской литературы Среднего царства – «Песни арфиста».

Воспользуйся днем! Празднуй!

Будь неутомим, неутолим, жив,

ты и твоя истинная любовь;

Пусть не тревожится сердце твое во время пребывания на земле,

но наслаждайся проходящим днем!

*Возложи на себя благовония и ароматное масло,
гирлянды цветов на свою грудь,
пока дама, живущая в твоём сердце, вечно
радуется, сидя рядом с тобой.*

*Не печалься сердцем, что бы ни случилось;
пусть звучит для тебя сладкая музыка;
Не вспоминай зла, противного Богу,
но радуйся, радуйся, радуйся и веселись!*

*О человек праведный, человек справедливый и настоящий,
терпеливый и добрый, довольный своим жребием,
радуйся, не злословь.
Пусть сердце твое упивается даром дня.
пока не наступит тот день, когда ты бросишь якорь.¹²*

Переход к гедонизму происходит по той же причине, что и в Месопотамии: совершенная безнадежность попыток как-то повлиять на ситуацию, поскольку все в руках богов.

В период Нового царства отмечается любопытное явление – к именам многих богов начинает добавляться «носитель качеств Маат». В то же время растёт представление о своеволии богов, и при этом образ Маат претерпевает существенные изменения – в представлениях простых людей она все больше ассоциируется с царством мертвых.¹³

«Принятие преноменов [тронных имен], соединенных с Маат, и последующее представление имен, приравненных к Маат, через надпись с подношениями являются отражением стремления царя к более тесной связи с Маат и с присущими ей моральными ценностями, которые составляли традиционные принципы поведения в дорамессидскую эпоху. Этот новый акцент на ритуалах Маат в Рамессидский период также четко обозначен отсутствием какого-либо приравнивания этого явления к Маат (о чем свидетельствует представление преномена) до правления Девятнадцатой династии» (Teeter 1997, 35).

Если до сих пор Маат задавала этические стандарты, то в это время она начинает служить в первую очередь как богиня в загробном мире.

¹² Ancient Egyptian Literature 2001, 181–182.

¹³ Teeter 1997, 54.

Уже в начале второго тысячелетия до н.э. формируется идеальный образ чиновника. Так, на стеле Интефа, одного из самых высокопоставленных чиновников Сенусерта I, перечисляются его добродетели, которые позже в Книге мертвых образуют часть содержания негативной исповеди.

*...Я был другом для малых,
и очаровывал немощных.
Я был заботой о голодном, не имеющем благ,
открыто помогал бедным.
Я был мудрым для того, кто не был мудрым,
учил человека тому, что для него прекрасно.
Я был точным в царском доме, знающим,
что говорится в каждой комнате.
Я был тем, кто внимал, слыша истину,
и пропускал мимо ушей дела, не имеющие значения.
Я был хорош в делах,
терпеливым и свободным от свинства.
Я был добрым, не вспльчивым,
не тот, кто схватит человека за замечание.
Я был праведным, подобным равновесию,
поистине точным, как Тот.¹⁴*

Таким образом, в конечном итоге в египетской культуре к середине – концу второго тысячелетия формируется образ загробного суда, включающего некоторые представления о нравственных принципах, хотя и существенно ограниченного возможностью определенного магического влияния на суд (Коростовцев 1996, 228–229). Наиболее ярким выражением этой эволюции к этике Коростовцев считает знаменитую 125-ю главу «Книги мертвых», которая обычно называется «негативной исповедью», где человек перечисляет то, чего он не делал: «Я не совершил не-справедливостей против людей; я не был жесток к животным; я не совершал грехов в Месте Истины; я не пытался узнать то, что еще не стало; я не был безразличен, видя зло; я не был... мое имя не было сообщено водителю Ладьи; я не богохульствовал; я не отнимал [ничего] у бедняка; я не нарушал божественного табу; я не вредил служителю в глазах его хозяина; я не отравлял; я не заставлял [никого] рыдать; я не убивал; я не приказывал убивать; я никому не причинял страдания;...» (Коростовцев 1996, 227). Тем самым вроде бы получается, что можно говорить о

¹⁴ Parkinson 1991, 63.

личной ответственности. Но не случайно это и есть «негативная» исповедь. Здесь нее хватает того, что дает сознание внутренней свободы – ориентации своей жизни на активные действия с надеждой что-то изменить своими усилиями.

И еще одна особенность того общества, которая определяет индивида в первую очередь по его общественному статусу: «Ниже царя находилась административная элита, а под ней – подавляющее большинство населения. Общество было разделено очень неравномерно, и девяносто девять процентов населения засвидетельствованы только в археологических находках. Чувство индивидуализма не было заметным, и люди определялись в основном по их социальной роли: в изображениях это можно увидеть в важности показателям ранга (таким как костюм) в ущерб «портрету», а в текстах – в важности административных титулов и родства («сын X от Y»). Семья была основной социальной ячейкой, а не человек как личность; семья была патриархальной, а роль женщин в обществе была ограниченной» (Parkinson 1991, 58). Общественное и семейное положение человека значило гораздо больше его индивидуальных устремлений к добру и справедливости.

Таким образом, мы видим, что в древней Месопотамии, как и в древнем Египте литература достигла такого уровня, который позволял ей выражать любые идеи, занимая при этом разные рефлексивные позиции. Движение к индивидуальности также опосредовалось наличием личных богов или двойников, которые позволяли вести внутренний диалог. Однако прямое самовыражение индивида было ограничено двумя аспектами: 1) сознанием абсолютной зависимости от богов, которые могли, если хотели, но не были обязаны открывать человеку его судьбу, и 2) привязанностью каждого человека к его общественному положению, когда статус играет ведущую роль в определении человеком его судьбы, нежели собственные усилия.

Следовательно, для появления индивидуального сознания, необходимо было, чтобы, во-первых, изменились отношения человека и богов, и, во-вторых, чтобы человек мог изменить отношение к своей позиции в обществе, к своему статусу. Почвой для подобных, по сути дела невозможных, изменений могло стать лишь разрушение прежнего порядка, религиозно оправданного и коллективно осознанного, и построение нового порядка на в чем-то существенно новой основе.

БИБЛИОГРАФИЯ / REFERENCES

- Аверинцев, С.С. (1996) «Греческая литература и ближневосточная «словесность» (противостояние и встреча двух творческих принципов)», Аверинцев С.С. *Риторика и истоки европейской литературной традиции Риторика и истоки европейской литературной традиции*. Москва, Школа «Языки русской культуры».
- Ассман, Я. (1999) *Египет: теология и благочестие ранней цивилизации*. Москва: Присцельс.
- Большаков, А.О. (2001) *Человек и его Двойник. Изобразительность и мировоззрение в Египте Старого царства*. Санкт-Петербург, Алетейя.
- де Соссюр, Ф. (1977) «Отрывки из тетрадей Ф. де Соссюра, содержащих записи об анаграммах», Фердинанд де Соссюр. *Труды по языкознанию*. Москва: Прогресс.
- Клочков, И.С. (1983) *Духовная культура Вавилонии: человек, судьба, время*. Москва: Наука.
- Когда Ану сотворил небо (2000) *Литература древней Месопотамии*. Москва: Алетейя.
- Коростовцев, М.А. (1996) *Религия Древнего Египта*. Москва: Наука.
- Перепелкин, Ю.А. (1932) «К вопросу о возникновении энциклопедии на древнем Востоке», *Труды Института книги, документа и письма*. Т. II. Ленинград.
- Тураев, Б.А. (1920) *Египетская литература. Том 1. Исторический очерк древнеегипетской литературы*. Москва: Изд-во М.и С. Сабашниковых.
- Франкфорт, Г., Франкфорт, Г. А., Уилсон, Дж., Якобсен, Т. (1984) *В преддверии философии. Духовные искания древнего человека*. Москва: Наука.
- Ясперс, К. (1991) «Истоки истории и ее цель», К. Ясперс. *Смысл и назначение истории*. Москва: Политиздат.
- Alster, B. (1975) "Paradoxical Proverbs and Satire in Sumerian Literature," *Journal of Cuneiform Studies* 27.
- Allen, J. P. (2011) *The Debate between a Man and His Soul. A Masterpiece of Ancient Egyptian Literature*. Leiden: Brill.
- Ancient Egyptian Literature (2001) *An Anthology*. Transl. by John L. Foster. University of Texas Press.
- Assmann, J. (2006) *Religion and cultural memory. Ten studies*. Stanford University Press.
- Before the Muses (2005) *An Anthology of Akkadian Literature*. Third edition. CDL Press Bethesda, Maryland.
- Foster, B R. (1983) "Self-Reference of an Akkadian Poet," *Journal of the American Oriental Society* 103, *Studies in Literature from the Ancient Near East*, by Members of the American Oriental Society, Dedicated to Samuel Noah Kramer.
- Lambert, W.G. (1996) *Babylonian wisdom literature*. Eisenbrauns: Winona Lake, Indiana.
- Lawson, J.N. (1992) *The concept of fate in ancient Mesopotamia of the first millennium: Toward an understanding of šimtu*. Ann Arbor.

- Lichtheim, M. (1973) *Ancient Egyptian Literature. V. 1. The Old and Middle Kingdoms*. University of California Press.
- Oppenheim, A. Leo. (1977) *Ancient Mesopotamia. Portrait of a Dead Civilization*. Revised edition. The University of Chicago Press.
- Parkinson, R.B. (1991) *Voices from Ancient Egypt. An Anthology of Middle Kingdom Writings*. University of Oklahoma Press.
- Pedersen, O. (1998) *Archives and Libraries in the Ancient Near East 1500 – 300 B.C.* CDL Press: Maryland.
- Selz, G. (2014) "Considerations on Narration in Early Mesopotamia," *Studies in Sumerian Language and Literature. Orientalia Classica*. Vol. LVI. Winona Lake, Indiana: Eisenbrauns.
- The literature of ancient Sumer (2004). Translated and Introduced by Jeremy Black, Graham Cunningham, Eleanor Robson and Gábor Zólyomi. Oxford University Press.
- Tinney, S. (1999) "On the Curricular Setting of Sumerian Literature," *Iraq* Vol. 61.
- Teeter, E. (1997) *The presentation of Maat ritual and legitimacy in Ancient Egypt*. Chicago: The Oriental Institute of the University of Chicago Studies in Ancient Oriental Civilization. No. 57.

References in Russian

- Averincev, S.S. (1996) «Grecheskaya literatura i blizhnevostochnaya «slovesnost'» (protivostoyanie i vstrecha dvuh tvorcheskih principov)» [Greek Literature and Near Eastern "Literature" (the confrontation and meeting of two creative principles)], Averincev S.S. *Ritorika i istoki evropejskoj literaturnoj tradicii*. Ritorika i istoki evropejskoj literaturnoj tradicii. Moskva, Shkola «Yazyki russkoj kul'tury».
- Assman, YA. (1999) *Egipet: teologiya i blagochestie rannej civilizacii*. [Egypt: Theology and Piety of an Early Civilization] Moskva: Priscel's.
- Bol'shakov, A.O. (2001) *Chelovek i ego Dvojniki. Izobrazitel'nost' i mirovozzrenie v Egipte Starogo carstva*. [Man and his Double. Imagery and worldview in Old Kingdom Egypt.] Sankt-Peterburg, Aletejya.
- Klochkov, I.S. (1983) *Duhovnaya kul'tura Vavilonii: chelovek, sud'ba, vremya*. [The Spiritual Culture of Babylonia: Man, Fate, Time.] Moskva: Nauka. Glavnaya redakciya vostochnoj literatury.
- Kogda Anu sotvoril nebo (2000) *Literatura drevnej Mesopotamii*. [When Anu Created the Sky. Ancient Mesopotamian Literature] Moskva: Aleteja.
- Korostovcev, M.A. (1996). *Religiya Drevnego Egipta*. [Religion of Ancient Egypt] Moskva: Nauka. Glavnaya redakciya vostochnoj literatury.
- Perepelkin, Yu.A. (1932). «K voprosu o vozniknovenii enciklopedii na drevnem Vostoke» [On the Origin of the Encyclopedia in the Ancient East], *Trudy Instituta knigi, dokumenta i pis'ma*. T. II. Leningrad.
- Turaev, B.A. (1920) *Egipetskaya literatura. Tom 1. Istoricheskij ocherk drevneegipetskoj literatury*. [Egyptian Literature. Volume 1: A Historical Sketch of Ancient Egyptian Literature] Moskva: Izd-vo M.i S. Sabashnikovyh.
- Frankfort, G., Frankfort G. A., Uilson Dzh., Yakobsen T. (1984) *V preddverii filosofii. Duhovnye iskaniya drevnego cheloveka*. [On the Threshold of Philosophy. The spiritual quest of ancient man.] Moskva: Glavnaya redakciya vostochnoj literatury izdatel'stva «Nauka».

- de Saussure, Ferdinand (1977) «Otryvki iz tetradej F. de Sossyura, soderzhashchih zapisi ob anagrammah» [Excerpts from F. de Saussure's notebooks containing notes on anagrams], Ferdinand de Saussure. Trudy po yazykoznaniiyu. Moskva: Progress.
- Yaspers, K. (1991). Istoki istorii i ee cel' [The origins of history and its purpose], Smysl i naznachenie istorii. Moskva: Politizdat.