Владимир Емельянов

Религия древней Месопотамии в работах петербургских востоковедов и фольклористов конца XIX — начала XX века

DOI: http://doi.org/10.22394/2073-7203-2018-36-1-54-81

Vladimir Emelianov

The Religion of Ancient Mesopotamia in the Works of St. Petersburg Orientalists and Folklorists of the Late 19th to Early 20th Centuries

Vladimir V. Emelianov — Faculty of Asian and African Studies, St. Petersburg State University (Saint Petersburg, Russia). banshur69@gmail.com

This article reviews publications by St. Petersburg orientalists and folklorists on various aspects of Mesopotamian religion. In each case, it determines the place of the work in modern scholarship. Based on this research, it then distinguishes several stages and methods in the field: 1) the study of Babylonian religion according to Syriac and Arabic sources as a particular method of biblical criticism; 2) the study of the religion of the Sumerians, Babylonians and Assyrians as a part of social and literary history of the ancient Near East; 3) Nicholas Marr's use of Mesopotamian examples in his sociological theories; 4) the study of Mesopotamian religious texts using folklore methods (historical-genetic and comparative-typological analysis of texts).

Keywords: St. Petersburg, Assyriology, folklore studies, religion of ancient Mesopotamia.

Исследование выполнено при поддержке гранта РНФ №16-18-10083 «Изучение религии в социокультурном контексте эпохи: история религиоведения и интеллектуальная история России XIX — первой половины XX в.». Здесь рассматриваются только работы ученых, живших в Санкт-Петербурге (Петрограде-Ленинграде). За рамками данной работы остаются статьи и монографии московского ассириолога М.В. Никольского, которые будут изучены отдельно.

Емельянов В. Религия древней Месопотамии в работах петербургских востоковедов и фольклористов конца XIX — начала XX века // Государство, религия, церковь в России и за рубежом. 2018. № 1. С. 54–81.

Emelianov, Vladimir (2018) "The Religion of Ancient Mesopotamia in the Works of St. Petersburg Orientalists and Folklorists of the Late 19th to Early 20th Centuries", *Gosudarstvo, religiia, tserkov' v Rossii i za rubezhom* 36(1): 54–81.

Исследование религий древней Месопотамии никогда не было приоритетным направлением в российском востоковедении, и тому есть несколько причин.

Во-первых, известно, что интерес к религиям народов древнего Ближнего Востока впервые пробудился именно в среде богословов и филологов-библеистов[1]. Но в российских университетах не существовало факультетов богословия, и вследствие этого не была развита школа библейской критики[2]. Российскими исследователями религий древнего Востока были выходцы из прибалтийских княжеств Российской империи, где школа библейской текстологии и критики была традиционно сильна как в университетах, так и в еврейских учебных заведениях — хедере и йешиве. Д.А. Хвольсон происходил из Вильно, и сперва учился в еврейской школе рабби Израиля Гюнцбурга, а затем через знакомых своего учителя попал в университеты Бреслау и Лейпцига, что позволило ему специализироваться по богословию. Только после этого он мог перейти к занятиям семитологией. В.К. Шилейко происходил из старинного литовского рода, в котором постоянно жил интерес к генеалогии и древностям. Его отец вольнослушателем посещал курсы по истории древнего мира в Петербургском Археологическом Институте. В.В. Струве происходил из остзейских немцев, его родственники до сих пор проживают в Эстонии[3]. Точно так же и фольклористы, интересовавшиеся религией древней Месопотамии, происходили либо из немецко-лютеранских (В.Ф. Миллер, В.Я. Пропп), либо из еврейских семей (О.М. Фрейденберг, И.Г. Левин). Ассириологи следующих поколений были выходцами из других районов России и СССР, и для них древневосточные тексты вовсе

1. Капитальные монографии по истории месопотамской религии создавались в западной Европе уже с начала прошлого века, и их составителями были именно библеисты и богословы: Jastrow, M. (1902–1907) *Die Religion Babyloniens und Assyriens*. Bd. 1-2; Jeremias, A. (1904) *Das Alte Testament im Lichtedes Alten Orients. Handbuch zum biblisch-orientalischen Altertum*. Leipzig.

2. Нельзя сказать, что российские духовные академии стали заменой богословских факультетов западных университетов. В них царил дилетантизм в изучении исторических вопросов. Даже выдающийся богослов, профессор Петербургской Духовной Академии В.В. Болотов, знавший множество восточных языков, известен курьезной работой по истории Вавилона и Персии, в которой он считает Дария II мидийским царем Астиагом и не признает Набонида царем Вавилонии. См.: *Болотов В.В.* Валтасар и Дарий Мидянин. Опыт решения экзегетической проблемы. СПб.: 1896. С. 323–324.

3. Биографии востоковедов см.: *Милибанд С.Д.* Востоковеды России. XX — начало XXI века: биобиблиографический словарь. В 2 кн. М.: Восточная литература, 2008.

не были связаны с библейским филологическим бэкграундом. Поэтому после Струве мы имеем считаные примеры интереса советских историков к проблемам религии народов древнего Ирака.

Во-вторых, с конца 1920-х гг. существенно меняется сама научная конъюнктура, и множество ученых разных стран переключаются с проблем филологии и богословия на проблемы социально-экономического развития обществ древнего мира, что также не способствует углублению исследований в области религиоведения. Сочетание всех перечисленных факторов приводит к тому, что работы российских ассириологов-религиоведов выпадают из поля зрения их научных потомков. А если прибавить тот факт, что по большей части работы эти написаны по-русски, то придется признать, что они остались совершенно не известны и коллегам на Западе. И задачей ассириологов нашего поколения является не только перечтение, но даже иногда и первочтение этих работ и оценка их научного значения. Наряду с анализом опубликованных трудов необходима тщательная работа с архивами ученых с целью извлечения и публикации неопубликованных и неоконченных рукописей по истории религии. Поэтому основной целью данной статьи является предварительный обзор религиоведческого направления в ассириологии до конца 1940-х гг.[4] Однако следует обратить внимание и на труды фольклористов, работавших с ассиро-вавилонскими религиозными текстами.

Традиция изучения религии семитских народов была заложена в Санкт-Петербурге профессором Императорского университета, чл.-корр. Российской Академии наук Даниилом Авраамовичем Хвольсоном. Первый российский семитолог опубликовал в 1859 и 1860 г. на немецком языке две монографии, посвященные ассиро-вавилонским религиозным представлениям, отраженным в сирийских и арабских источниках[5]. Хвольсон тщательно изучил трактат Ибн Вахшии «Набатейское сельское хозяйство» (начало X в.), в котором описывались обряды сабиев Харрана, связанные с культом бога плодородия Таммуза. Хвольсон сопоставляет

4. Краткие аннотации всех работ по ассириологии с 1917 г. см.: *Постовская Н.М.* Изучение древней истории Ближнего Востока в Советском Союзе (1917–1959 гг.). М.: Изд-во Академии наук СССР, 1961.

5. Chwolsohn, D.A. (1859) *Über die Überreste altbabylonischer Literatur in arabischen Übersetzungen*. Petersburg; Chwolsohn, D.A. (1860) *Über Tammûz und die Menschenverehrung bei den alten Babyloniern*. Petersburg.

данные Ибн Вахшии с данными других сочинений на арабском языке — в частности, с Фихристом ан-Надима. Он приходит к выводу, что средневековые жители Ближнего Востока почитали бога плодородия в некоем синкретическом культе, поскольку Таммуз сопоставлялся ими с Адонисом. Он же установил, что Таммуза оплакивали исключительно женщины, которые скорбели по «мужскому началу» мироздания, покинувшему мир живых и рассеянному по полям в виде смолотых зерен ячменя. В своих трудах Хвольсон также рассматривает астральные и космогонические представления вавилонян и ассирийцев, переданные в трудах на арабском и сирийском языках, и пытается установить степень их подлинности. К сожалению, в то время еще не умели читать клинописные религиозные тексты, и Хвольсон не мог получить по поводу своих обобщений экспертизу ассириологов. Однако впоследствии его выводы были высоко оценены специалистами Германии и Франции, и в настоящее время разобранные им тексты вошли в электронную базу данных MELAMMU, где публикуются средневековые источники, связанные с наследием древней Месопотамии[6].

В 1896 г. появляется весьма значительная для фольклористики статья Всеволода Федоровича Миллера «Ассирийские заклинания и русские народные заговоры»[7]. Ее автор, выдающийся индоевропеист, знаток славянских и осетинских древностей, обратил внимание на немецкое издание серии вавилоно-ассирийских заклинаний Маклу[8] и выдвинул гипотезу о генетической связи между месопотамскими и славянскими заклинаниями:

> ...некоторые отголоски глубокой старины Востока могли путем традиции пробраться и в область нашего народного чернокнижия, смешавшись своеобразно с христианскою молитвой и символикой, с национальным русским суеверием, и, может быть, с финским колдовством[9].

6. The Melammu Project [http://www.aakkl.helsinki.fi/melammu/database/gen_html/a0000681.php, accessed on 11.02.2018].
7. *Миллер В.Ф.* Ассирийские заклинания и русские народные заговоры // Русская мысль. 1896. Том № VII. С. 66–89.
8. Миллер также выступил и первым переводчиком клинописных заговоров (правда, переводя их с немецкого перевода К. Таллквиста), определив ту стилистику, которая будет впоследствии продолжена в переложениях К.Д. Бальмонта.
9. *Миллер В.Ф.* Ассирийские заклинания и русские народные заговоры // Русская мысль. 1896. Том № VII. С. 80.

Миллером обнаружены следующие черты, общие для клинописных и русских заговоров:

> И там, и здесь заклинательные формулы произносятся шепотом, в благоприятное время, главным образом, ночью или перед рассветом. И здесь, и там таинственное значение придается некоторым числам (3. 7, 12, 77) и знанию имен мифических сил. И халдейские маги, и наши колдуны и знахари производят чары посредством волшебных узлов и разных операций над символическими предметами, представляющими лицо, подлежащее волхованию <...> И здесь, и там содержание заклинаний состоит из категорических повелений нечистой силе уйти, сгинуть, сопровождаемых угрозами, и из молитвенных обращений к благим силам-заступникам, причем в наших заговорах, кроме христианских сил, помощниками призываются олицетворения сил природы — солнце, месяц, зори, ветры и особенно царь-огонь, играющий такую видную роль в халдейских и ассирийских заговорах-молитвах. Наконец, со стороны изложения мы отметили аналогию между нашими и восточными заговорами в типическом сочетании вступительного рассказа с драматическим элементом, с диалогом, завязывающимся между выводимыми мифическими личностями[10].

Следует отметить, что сравнительное исследование Миллера весьма помогло последующему типологическому анализу заговорных формул, предпринятому Н.Ф. Познанским[11], а поставленный им вопрос до сих пор не имеет точного ответа. Насколько мы можем судить по современному опыту изучения заговоров, в одних отношениях русские заговорные формулы типичны для всех заговоров народов Евразии, а в других они действительно могли стать результатом влияния заговоров Ближнего Востока через византийское и иранское посредничество (особенно это касается диалогических формул типа «Эа-Мардук»). Как бы то ни было, именно из статьи Миллера российская культура впервые получила надежную информацию о магии древних вавилонян и ассирийцев.

В следующий раз вавилоно-ассирийская религия стала объектом внимания российского исследователя в 1897 г., когда египто-

10. Там же. С. 89.

11. *Познанский Н.* Заговоры. Опыт исследования происхождения и развития заговорных формул. Петроград, 1917. Об ассирийских заговорах см. с. 34, 60, 134.

лог Владимир Семенович Голенищев, самостоятельно изучивший аккадский язык, осуществил описание и перевод эрмитажных памятников из Ассирии. При описании рельефов из коллекции Эрмитажа он обращает особое внимание на внешний вид духовхранителей царя (*ламассу*) и на предметы в их руках, задается вопросом о ботанической идентификации и символике священного дерева на рельефах, дает первые на русском языке переводы имен и эпитетов ассирийских богов[12].

Следует сказать, что на рубеже веков в России выходило немало учебных и научно-популярных книг, из которых можно было узнать о религии древней Месопотамии. Из них отметим книгу З.А. Рагозиной об истории Халдеи[13] и главу «Вавилонская религия и культура» из курса «Истории древнего Востока» Б.А. Тураева, впервые прочитанного студентам в 1896 г.[14]

Однако этот первый этап в изучении месопотамской религии проходил еще в отсутствии российской ассириологии, которая отделяется от семитологии и фольклористики только перед началом Первой мировой войны. В 1912–1929 гг. религиозная проблематика постоянно присутствовала в работах профессора ЛГУ Вольдемара Казимировича Шилейко. Он известен как издатель шумерских царских надписей из коллекции Эрмитажа и переводчик шумеро-аккадских литературных текстов. Шилейко также принадлежит ряд небольших статей с изданием гадательных текстов, заговоров и молитвы к ночным богам. Единственный раз Шилейко высказался о месопотамской религии напрямую в самой первой своей работе — энциклопедической статье «Вавилония»[15]. В разделе «Религия»[16] студент Петербургского университета учел всю новейшую научную литературу своего времени на трех основных европейских языках, а также данные греческих и латинских авторов. Он верно изложил основные этапы эволюции религии от политеизма шумер-

12. *Голенищев В.С.* Описание ассирийских памятников. СПб.: 1897.

13. *Рагозина З.А.* История Халдеи с отдаленнейших времен до возвышения Ассирии. СПб.: 1902. Нам удалось выяснить, что материал этой книги использовал Л.Н. Толстой для своей сказки «Ассирийский царь Асархадон» (*Емельянов В.В.* Об источниках сказки Л.Н. Толстого «Ассирийский царь Асархадон» / Яснополянский сборник 2010. Тула: Изд. дом «Ясная Поляна», 2010. С. 115–127).

14. *Тураев Б.А.* История древнего Востока. Т. 1. Л.: 1935. С. 119–159.

15. *Шилейко В.К.* Вавилония // Новый энциклопедический словарь: Ф.А. Брокгауз и И.А. Ефрон. СПб.: 1912. Т. IX. С. 186–217.

16. Там же. С. 210–217.

ских времен к образованию культа Мардука как царя всех богов, и даже отметил у мандеев последующее отождествление Мардука с Христом[17].

Заслуживают внимания некоторые фрагменты этой статьи:

> Космическое начало богов сочеталось с этическим значением, особым для каждого бога; в шумерийских текстах Ану называется «чистым», Энки — «премудрым», Энлиль — «могучим», Баббар — «праведным, великим среди Ануннаков». Ану, Энки и Энлиль объединялись в символическую триаду: Святость — Премудрость — Всемогущество, председательствовавшую на небесных советах богов. На этих советах городские боги предстательствовали за свои города, излагали их нужды, просили о помощи и о совете[18].
>
> Постепенно вавилонские боги были отождествлены с определенными небесными телами: Мардук — с Юпитером, Набу — с Меркурием, Нергал — с Марсом, Ниниб — с Сатурном, Иштар — с Венерой[19].
>
> Высокое этическое понимание Мардука, как отца-хранителя вселенной и царя всех людей, снисходящего ко всякому греху, как к проступку по ошибке, весьма возвышенно. Эта этическая высота вообще характерна для вавилонской религии. Никогда древний мир, кроме разве евреев в их лучших книгах (Исайя и некоторые псалмы), да «еретика из Яхет-Атона», не поднимался до такого возвышенного понимания связи между божественным и человеческим, как вавилоняне <...> Вся жизнь человека рассматривалась как непрерывное общение с богом; Бог видит все, огорчается от каждого человеческого поступка, от каждой ошибки, и поэтому следует постоянно творить лишь угодное Богу[20].
>
> На земле люди были окружены таинственными силами, иногда благосклонными (шеду и ламассу), большею частью злыми (галлу, лилу и лилиту, демоны Лабарту и Намтар), причинявшими страдания и болезни. На этой почве расцвело грубое суеверие, одна из темных сторон вавилонской религии. Была распространена вера в заклинания, магические действия, волшебные зелья и отвары и т.д. Верили также в колдунов и ведьм, в дурной глаз, наговор, порчу. Но всегда и страдания, и болезни рассматривались как на-

17. Там же. С. 214.
18. Там же. С. 210–211.
19. Там же. С. 214, прим. 1.
20. Там же. С. 214–215.

казание за грех; поэтому прежде, чем обратиться к врачу, человек призывал жреца, дабы тот просил бога простить вольный или невольный проступок[21].

На царя возлагалась также моральная ответственность за благосостояние страны; грехи и проступки царя тяжким бременем ложились на весь народ[22].

В приведенных фрагментах изложены, по сути, все основные особенности месопотамской религии. Шилейко проницательно отмечает связь космического с этическим как основную характеристику месопотамской религии. Далее он называет основные оттенки веры шумеров и вавилонян. Во-первых, это вера в существование собрания богов, являющаяся отражением реального политического института городов Шумера — народного собрания. Во-вторых, это астролатрия, т. е. вертикализация богов народного собрания и их отождествление с небесными телами. В-третьих, это вера в индивидуальную ответственность человека за свои поступки. В-четвертых, это вера в ответственность народа за проступки и грехи царя, что давало органам городского самоуправления возможность постоянно контролировать все инициативы дворца. До монотеизма религия Мардука не дошла, но, тем не менее, в ней появляется представление о милосердии бога к грешникам.

После такой исчерпывающей характеристики, наполовину явившейся результатом усердного чтения предшественников[23], молодой ученый переходит к самостоятельным детальным исследованиям памятников религии[24]. К особым достижениям Шилейко в области месопотамской религии нужно отнести следующие:

1. Им опубликована голова демона из коллекции Эрмитажа и сделан перевод аккадской надписи на этой голове[25]. Впоследствии было доказано, что голова принадлежит

21. Там же. С. 215.

22. Там же. С. 216.

23. Следует, однако, иметь в виду, что Шилейко читал клинопись с 1910 г. и ко времени написания статей в энциклопедии прочел уже немало текстов из коллекции Н.П. Лихачева.

24. Подробнее см.: *Емельянов В.В.* Работы В.К. Шилейко по истории месопотамской религии // Религиоведение. № 4. 2017. С. 154–171.

25. Schileico, W.G. (1914) “Tête d’un Démon assyrien à l’Ermitage Imperial dė Saint-Petersbourg”, *Revue d’assyriologie* XI: 57–59.

демону Пазузу, а функция этой головы — охрана роженицы от чудовища Ламашту, похищающего детей в утробе матери[26].

2. В статье «Родная старина» Шилейко определяет даты умирания и воскрешения Думузи и связывает культ Думузи с ритуалом выпускания птиц во искупление грехов выпускающего[27]. Материалы, изданные на эту тему в последние десятилетия, подробно разобраны в моей статье[28].
3. В статье о вавилонском астрологическом комментарии Шилейко текстологически доказывает связь между аподосисами астрологических предсказаний и текстом вавилонского эпоса «Энума элиш» и таким образом определяет основной источник вавилонской герменевтики[29]. Эта гипотеза недавно подтверждена израильским ассириологом В. Хоровицем при издании берлинской Астролябии[30].
4. В комментарии к старовавилонскому астрономическому тексту Шилейко отметил иерархичность представлений о луне и солнце на древнем Ближнем Востоке. Луна имела там статус бога, солнце же — только царский статус[31].
5. В работе «Паломничество Гильгамеша», опубликованной нами в составе архива Шилейко, автор делает никем пока не опровергнутый вывод о том, что именно путешествие Гильгамеша к Утнапиштиму является древнейшим литературным прототипом средневековых паломничеств к святым местам[32].

26. Heessel, N.P. (2011) “Evil Against Evil. The Demon Pazuzu”, *Studi e materiali di storia delle religioni* 77(2): 357–368.

27. *Шилейко В.К.* Родная старина // Восток, журнал издательства «Всемирная Литература». 1922. Кн. I. Петроград. С. 80–81.

28. *Емельянов В.В.* Ассиро-вавилонский обряд выпускания птиц (дополнение к статье В.К. Шилейко «Родная старина») / Бестиарий II. Зооморфизмы Азии: движение во времени. СПб; МАЭ РАН, 2012. С. 99–110.

29. *Schileico W.G.* Fragment eines astrologischen Kommentars // *Доклады Академии наук СССР.* М.: АН СССР, 1927. С. 196–199.

30. Horowitz, W. (2013) “The Astrolabes: An Exercise in Transmission, Canonicity, and Para-Canonicity”, in M. Bauks, W. Horowitz, A. Lange (eds) *Between Text and Text, International Symposium on Intertextuality in Ancient Near Eastern, Ancient Mediterranean, and Early Medieval Literatures* (Journal of Ancient Judaism, Supplements), pp. 273–287. Gottinheim, Vandenhoeck & Ruprecht.

31. *Schileico W.G.* Mondlaufsprognosen aus der Zeit der ersten babylonischen Dynastie // Доклады Академии наук СССР. М.: АН СССР, 1927. С. 125—128.

32. *Шилейко В.К.* Паломничество Гильгамеша // Ассиро-вавилонский эпос. Переводы с аккадского и шумерского языков В.К. Шилейко. СПб.: Наука, 2007. С. 368–372.

6. Теперь мы переходим к неопубликованной работе Шилейко, которую нам посчастливилось обнаружить в его архиве[33]. Речь идет об амулете против демоницы Ламашту, происходящем из коллекции В.С. Голенищева и хранившемся в конце 1920-х гг. в Государственном музее изобразительных искусств (ГМИИ).

Вот как описывает историю амулета сам Шилейко:

> В декабрьской книжке Babylonian and Oriental Record за 1888 год Sayce напечатал краткую заметку о принадлежавшем U. Bouriant амулете из желтого камня, с изображением на лицевой и надписью на оборотной стороне. Приобретенный у Bouriant Голенищевым, этот амулет теперь хранится в Московском Музее.
>
> Заклинание
> Того, кто пробрался к моей постели,
> Кто меня испугал, обратил меня в бегство,
> Кто мне показал ужасные сны, —
> Великому вратарю ада, Негабу его предадут.
> По слову Инурты, старшего сына, любимого чада,
> По слову Мардука, жильца Эсагили и Вавилона,
> Дверь и засов да изведаешь ты:
> Под защиту богов-государей я припадаю.
> Заклинание
>
> Сила, против которой направлен этот заговор, определяется из строк 1-3: тот, кто проникает к ложу, кто пугает и гонится за человеком в страшном (сверху: душном) сне. Как можно думать, этот дух Намтара не имел своей иконографии, и чары, обращенные против него, неточно иллюстрировались родственным изображением Лабарту, в воинстве которой он, вероятно, состоял[34].

По краям листов идут астрологические символы. Шилейко полагает, что на амулете изображены зодиакальные созвездия Дева, Телец, Скорпион и Рыбы. Позднейшие работы над копиями этого амулета (в частности, исследование Г. Вильхельма) показывают, что в таком понимании образов амулета он не был прав[35]. На аму-

33. СПб АРАН. Ф. 1059, оп. 1, д. 12, л. 26, 95–97.

34. Там же. Л. 96–97.

35. Wilhelm, G. (1979) “Ein neues Lamaštu-Amulett”, *Zeitschrift für Assyriologie* 69: 34–40.

лете изображены чудовища, которые следует заклясть, и астральной природы они не имеют[36].

С середины 1920-х годов месопотамская религиозная проблематика увлекает академика Николая Яковлевича Марра, который пытается исследовать архаические корни культа Инанны-Иштар, сопоставляя ее с Афродитой и Изольдой (1923–1927)[37]. Марр вместе с антиковедом Ольгой Михайловной Фрейденберг организует проект по изучению этого вопроса, и этот проект заканчивается выходом сборника «Тристан и Исольда: от героини любви феодальной Европы до богини матриархальной Афревразии» (1932). Под влиянием Марра написана и статья О.М. Фрейденберг «Въезд в Иерусалим на осле» (1923, 1930)[38], в которой евангельский мотив комментируется примерами из литературы древнего Ближнего Востока, и в частности — из шумерского Цилиндра А Гудеа. Нам удалось установить из личных писем и воспоминаний Фрейденберг, что на момент написания статьи она учила аккадский язык и читала книги немецких панвавилонистов[39]. Таким образом, она знала, что: а) молодой осел в шумеро-аккадской

36. Интересно, что желтый амулет против Ламашту попадает в пьесу А. Глебова «Загмук. Трагедия раннего восстания», консультантом которой был Шилейко. Торговец на вавилонском рынке кричит: «От злых ануннаков и лилитов, от беса чумы и от демона Лабарту помогают только мои амулеты из желтого камня!» (*Глебов А.Г.* Загмук. Трагедия раннего восстания. М., 1926. С. 61).

37. Из всего богатства ассоциаций к образу Иштар в одноименной работе Марра нам, пожалуй, интересна лишь одна. Марр выводит один из четырех первоэлементов речи из звука саль, который добыт им из клинописного знака SAL, который, по мнению Марра, должен был обозначать женщину. Имена типа Иштар, Исольда он называет «сальными», т.е. имеющими женскую природу и женское звучание. Однако более поздние исследования показали, что слог SAL не имеет в шумеро-аккадской клинописи значения «женщина» (*Марр Н.Я.* Иштарь // Марр Н.Я. Избранные работы. Т. 3. М.-Л.: Государственное социально-экономическое издательство, 1934. С. 318).

38. *Фрейденберг О.М.* Миф и литература древности. М., 1998. С. 625–655.

39. Фрейденберг — Пастернаку (от 3.12.1924 г.): «Кончаю санскрит и древнееврейский, переходя уже к чтению; санскрит кошмарно труден, что-то невероятное, почти цирковое. С рождества начну ассирийский. <...> Живу «по ту сторону». От скверной стороны жизни спасаюсь и возрождаюсь в этой. Выхожу освеженная и радостная, все принимающая легко и емко. Чего и Вам желаю. Разживусь деньгой, приеду к Вам, заговорю с Вами по-вавилонски» [http://modernlib.ru/books/boris_pasternak/perepiska_borisa_pasternaka/read_7/, доступ от 11.02.2018]; «Я свободно росла на Моверсах и пан-вавилонистах, с научного детства приучая себя к идеям, вольным домыслам и изобретательству, но не догадываясь, что это запрещенный плод. Яблоко было восхитительно! Оно пробуждало влечение — если не к любви — то к платоновскому высшему „воспроизведению“ в идее и творчестве интеллекта, помноженного на все жизнеощущение» (*Фрейденберг О.М.* Миф и литература древности. С. 759).

литературе связывается с жертвенным богом плодородия Думузи (семит. Таммуз)[40]; б) осел рассматривался как образ мужской силы[41]; в) молодыми ослами называли обожествленных царей Шумера[42]. Поскольку авторы Евангелий говорили на семитских языках, то следует признать значительным тот факт, что в аккадских текстах, происходящих из городов Сирии и Палестины, просматривается омонимия или сходство слов (*ajaru-ḫiaru*), обозначавших юношу, жениха, месяц священного брака и молодого осла[43]; словари также отражают семантический переход *ехать верхом>совокупляться*. И культ Таммуза, и брак Набу и Ташмету, проходивший в Вавилоне, хорошо были известны жителям Иудеи[44], и по этой причине они могли стать подтекстом восприятия въезжающего на осле Иисуса. Анализ клинописных источников подтверждает выводы статьи Фрейденберг, согласно которой Иисус в момент въезда в Иерусалим воспринимался как молодой осел, оплодотворитель города и спаситель его людей, переводящий мир из смерти в жизнь[45].

Историк древнего Востока академик Василий Васильевич Струве, также находившийся под сильным влиянием Марра, оставил несколько интересных работ по месопотамской религии[46]. В первой половине XX века он был известен как исследователь вавилонского «Разговора господина с рабом» (1926) и раннего культа Иштар (1932). В двух статьях 1926 г. из сборника «Религия и общество» Струве разделяет религии древнего Востока по весьма существенному критерию — наличия или отсутствия представлений о посмертном воздаянии. В зависимости от этого опре-

40. Kramer, S.N. (1983) "The Weeping Goddess: Sumerian Prototypes of the Mater Dolorosa", in *The Biblical Archaeologist* 46/2: 78.

41. Однако ей не было известно, что осел мог использоваться в качестве священной жертвы для установления мирного договора. См.: Militarev, A., Kogan, L. (2005) *Semitic Etymological Dictionary. Vol. II. Animal Names*, p. 70. Münster: Ugarit-Verlag.

42. Edzard, D.O. (1997) *Gudea and His Dynasty*, p. 73. Toronto et al.: University of Toronto Press.

43. Roth, M.T. (ed.) (1964) *The Assyrian Dictionary of the Oriental Institute of the University of Chicago,* p. 230. Chicago: The Oriental Institute. Vol. 1.

44. Cohen, M.E. (1993) *The Cultic Calendars of the Ancient Near East,* pp. 310–311, 374. Bethesda: CDL Press; Fleming, D.E. (2000) *Time at Emar. The Cultic Calendar and the Rituals from the Diviner's Archive,* p. 171. Winona Lake, Indiana: Eisenbrauns.

45. *Фрейденберг О.М.* Миф и литература древности. С. 655.

46. Подробнее см.: *Емельянов В.В.* В.В. Струве как историк месопотамской религии. Часть 1 // Религиоведение. 2016. № 3. С. 136–151.

деляется социальный оптимизм или социальный пессимизм религиозного мировоззрения. В Египте при наличии стабильной государственности преобладал социальный оптимизм, что приводило к упованию на иную жизнь и к отсутствию требований социальной справедливости в этой жизни. Напротив, в переходные и кризисные периоды представления об ином мире уступали место социальным движениям за улучшение жизни низших слоев общества. В Вавилоне же социальный пессимизм был явлением постоянным и восстаний не вызывал. Далее Струве рассматривает египетский и вавилонский случаи отдельно. Анализ вавилонского Диалога проводится им с позиций теории Э. Мейера о смене двух формаций — феодальной и капиталистической. Согласно его основному тезису:

> в ярко выраженном недовольстве господина и обществом, и правительством, очевидно, отражается идеология известного сословия, игравшего когда-то крупную роль, а в данный момент потерявшего свое значение <...> Он навлек на себя, кажется, гнев царя. Боясь его последствий, он решается обратиться к самому царю и просить у него помилования <...> Убедившись в тщетности и этой надежды, он выбирает наконец путь активной борьбы. Он хочет уйти в степь и разбить там разбойничий «лагерь» <...> Господин задумывает построить себе замок <...> Но раб ему указывает, что «поступающий так разрушает теперь дом свой», т. е. царь немилосердно расправляется с теми из знатных, которые крепкими стенами хотят себя сделать независимыми от государственной власти <...> Бесполезно для вельможи и оказание благодеяний стране, ибо нет загробного возмездия. Смерть всех уравнивает, и праведника и грешника, и нет различия между черепами добродетельных людей и злодеев. Мы видим, что диалог господина и раба обрисовывает всю безнадежность положения знати <...> О полной победе центральной государственной власти над центробежными феодальными силами свидетельствует судебник царя Хаммурапи (XIX в. до Р.Х.). Мы находим здесь постановления одного единого права для всего обширного вавилонского государства. Упоминание о каких-нибудь местных привилегиях отсутствует полностью...[47]

47. *Струве В.В.* Диалог господина и раба о смысле жизни (по новому вавилонскому памятнику) // Религия и общество. Сборник статей по изучению социальных основ религиозных явлений древнего мира. Научно-исследовательский институт при Ленинградском университете. Секция древнего мира. Л.: Сеятель, 1926. С. 41–59.

Интересно, что на данном этапе Струве интересует только социальное положение господина, но не раба. При этом он совершенно не понял саму природу текста, в котором ситуации не следуют одна из другой, а перечисляются как различные потенциальные варианты событий. Все приведенные им тезисы были впоследствии отвергнуты наукой, а текст передатирован на конец средневавилонской эпохи.

Несколько более интересной для современной науки представляется работа Струве об Иштарь-Исольде в древневосточной мифологии. Там он выстраивает типологию т. н. «богини-девы» (или «богини-воительницы»), сопоставляя образы Иштар, Астарты, Афродиты, Хатор и Стратоники. Особое внимание в статье Струве должно быть уделено сопоставлению лукиановского Комбабоса с шумеро-вавилонским Хумбабой. Он находит в схолии Гесихия сообщение о том, что «Κὐβεβις обозначал Галла, или жреца-евнуха великой богини Κέμβη, известной также под именем Κυβέλη»[48]. «Галл» это не кто иной, как шумер. gala «певчий». Это же слово применялось и к евнухам, причем написание его состояло из двух знаков «penis + anus», с явным намеком и на гомосексуальные отношения. Эта обоеполость Комбабоса и его связь с Кибелой, во имя которой совершаются самооскопления, поставлены у Струве в параллель к герою шумеро-аккадского эпоса Хуваве-Хумбабе. Его имя встречается в клинописных текстах всех народов Ближнего Востока в вариантах Кубаба, Хумбан, Умман, Умба, Анба, Амба[49]. В аккадском языке есть также название рептилии *ḫumbabītu* «хумбабообразная», «с головой Хумбабы»[50]. Струве проницательно сравнивает маску Хумбабы с маской Медузы Горгоны, определяя скрытое женское начало Хумбабы[51]. Таким образом он, сам того не зная, проникает в очень интересную параллель позднеантичного мира: Персей — Гильгамос. Дело в том, что в рассказе Элиана из сборника «Жизнь животных» отец женщины, родившей Гильгамоса, сопоставляется с Акрисием — отцом Данаи, родившей Персея от Зевса. Тот же самый Персей впоследствии становится и победите-

48. *Струве В.В.* Иштарь-Исольда в древне-восточной мифологии // Тристан и Исольда: от героини любви феодальной Европы до богини матриархальной Афревразии. Л.: АН СССР, 1932. С. 66.

49. Там же. С. 67.

50. Roth, M.T. (ed.) (1956) *The Assyrian Dictionary of the Oriental Institute of the University of Chicago,* p. 234. Vol. VI.

51. *Струве В.В.* Иштарь-Исольда в древне-восточной мифологии. С. 69.

лем Горгоны, что также является параллелью к сюжету о победе Гильгамеша над Хумбабой. Если же сопоставить непосредственно Хумбабу и Горгону по сходству их масок, прибавив сюда Хумбабу-Комбабоса как муже-женское начало, то получится сюжет о герое, победившем любовника-чудовище, о чем и пишет Струве в самом начале статьи.

Одна из первых статей начинающего ассириолога Игоря Михайловича Дьяконова посвящена возникновению культа Иисуса в связи с историей аморе́ев (1939)[52]. В первой части этой статьи излагается история расселения аморейских племен по южной Месопотамии. Во второй части анализируются имена божеств. Нельзя не отметить полную чуждость автора статьи христианскому мировоззрению и богословскому дискурсу, элементы которого можно разглядеть в любой статье Хвольсона, Шилейко и Струве. Но Дьяконов — человек нового, уже советского поколения, сформированный социологическим подходом к религии. Он опирается на работы И.Г. Франк-Каменецкого, тяготевшего к марризму, и эта ненадежная опора, к сожалению, рушит все конструкции молодого ученого. Сперва он утверждает, что слово Йешу, встречающееся в текстах древней Месопотамии, это имя аморейского божества. Затем, следуя Франк-Каменецкому, Дьяконов называет Иисуса Навина световым божеством, связанным как с солнцем, так и с луной. Далее он уже сам предполагает, что по мере освоения евреями земледелия культ Иисуса Навина становится у них культом земледельческого божества. И в конце своей статьи Дьяконов соотносит Иисуса Христа с Иисусом Навином, прямо утверждая:

> Мы имеем все основания утверждать, что источником христианского мифа об Иисусе является культ умирающего и воскресающего бога Йешу(а), продолжавший сохраняться в низах, несмотря на иудаистическую реформу, запретившую культы всех богов, кроме Яхве. Таким образом, можно, по-видимому, установить существование культа «бога Иисуса» за 2000 лет до «рождества христова». Можно ли найти лучшее опровержение легенде об историчности Иисуса?[53]

52. *Дьяконов И.М.* Амореи (к происхождению культа бога Иисуса) // Вестник древней истории. 1939. № 4. С. 60–69.

53. Там же. С. 69.

В этой части статьи неверны все тезисы от начала до конца. Во-первых, аморейское Йешу это не имя божества, а мужское имя собственное, содержащее в своем составе имя Яхве и означающее «Яхве — спасение». Во-вторых, Йехошуа бин Нун никогда не почитался в качестве божества. В-третьих, его и Йехошуа Машиаха связывает только общее имя. Существование Йехошуа бин Нуна опирается только на данные Ветхого Завета и не подтверждается другими историческими источниками. А существование проповедника Йешуа, как и его брата, подтверждается, помимо Нового завета, текстом Иосифа Флавия. Так что для современной науки он даже более историчен, чем древний сподвижник Моше.

Накануне Великой Отечественной войны из печати вышел учебник В.В. Струве «История древнего Востока» (1941). Вот как описывается здесь религия древней Месопотамии:

> Для общества Вавилонии, как и для общества Шумера, в древнейшую эпоху <...> характерна чрезвычайно примитивная религиозная идеология. В вавилонской религии заметны следы фетишизма; ряд верований в различных духов восходит к древним анимистическим верованиям. В эпоху первобытнообщинного строя сложились явления тотемизма, пережитки которого сказываются в том, что все боги Вавилонии почитались не только в образе человека, но и в образе животных. Так, богиня Гулу почиталась в образе собаки, бог Нинурта — в образе осла, бог Мардук — в образе ящера <...> Когда ирригационное земледелие достигло большой высоты, начинают развиваться наблюдения над небесными светилами. Наблюдения эти были необходимы для господствующего класса ввиду того, что они давали возможность устанавливать период начала наводнения, регулировать подачу воды и т.п. <...> семерка астральных богов играла большую роль в Вавилонии наряду с древней троицей — небо, земля и подземная вода <...> Богом, который являлся олицетворением умирающего и вновь воскресающего зерна, был вавилонский бог Таммуз <...> Многое из вавилонских мифов об умирающем и воскресающем боге продолжает жить и в христианстве. Христос является не чем иным, как одним из образов умирающего и воскресающего бога[54];
>
> Такая связь Христа с образом умирающего и воскресающего бога была давно засвидетельствована одним из отцов католической цер-

54. *Струве В.В.* История древнего Востока. Л.: Госполитиздат, 1941. С. 105–106.

> кви, Иеронимом, жившим в IV веке. Последний рассказывает, что в его время в Вифлееме, где, согласно евангельской легенде, родился Христос, имелась пещера, в которой собирались женщины, оплакивавшие смерть Адониса (бога, близкого Таммузу). Эта легенда, с которой ознакомился Иероним во время своего пребывания в Вифлееме, несомненно свидетельствует о тесной связи образа Христа с образами Таммуза и Бела-Мардука[55].

Несмотря на идеологическое введение, отражающее вульгарный социологизм, в разделе «Вавилонская культура» подробно излагаются сведения об основных богах Вавилонии, о культах Мардука и Таммуза, представления о загробной жизни, содержание эпосов о сотворении мира, о Гильгамеше и о боге чумы Эрре; отдельные параграфы посвящены магии, предсказаниям, жречеству и поздневавилонскому обряду встречи Нового года. В последнем параграфе раздела, названном «Зачатки философии», излагается содержание религиозно-этических текстов Вавилонии, и в том числе «Диалога господина и раба», который здесь уже не датируется эпохой Хаммурапи[56].

В тексте Струве сложно переплетаются элементы отвергаемой им христианской догматики и принимаемых социологических учений. В вавилонской религии он находит и троицу, и даже самого Христа. Между тем, вавилонская астролатрия возникла, по его мнению, только для того, чтобы каким-то образом помочь господствующему классу регулировать подачу воды на поля, а вавилонская религия в целом отличается примитивностью, поскольку боги почитаются в образах животных (неправомерная аналогия с Египтом). Не менее канонично трактует В.В. Струве содержание эпоса о Гильгамеше. По его мнению, «распад родовых связей, кризис старого общинно-патриархального быта приводил в странах древнего Востока и к кризису в области идеологии, в области мировоззрения. Ноты скептицизма, разочарования звучат в эпосе Гильгамеша»[57]. Вместе с тем, автор учебника отмечает важность вавилонской культуры для становления греко-римского мира[58]. То есть для него культуры древнего Востока все

55. Там же. С. 109.
56. Там же. С. 105–119.
57. Там же. С. 113.
58. Там же. С. 113.

еще оставались вспомогательным материалом для интерпретации Библии и античного наследия.

В послевоенные годы публикаций по религии древней Месопотамии почти не было. Можно вспомнить только два таких случая. В 1946 г. вышла статья И.М. Дьяконова «Вавилонское политическое сочинение VIII–VII вв. до н.э.»[59], в которой был издан текст об ответственности царя перед богами за преступления против людей и страны:

> (Если) царь право не чтит — люди его возмутятся, страна его опустеет.
> Если право страны своей он не чтит — Эа, царь судеб, судьбу его изменит и ему назначит другую;
> (если) мудреца своего не чтит — дни его будут кратки;
> (если) везиря он не чтит — страна его на него восстанет;
> (если) злодея он чтит — разум (или: совет) страны помрачится (букв.: изменится);
> (если же) дело Эа он чтит — великие боги согласно мудрости (букв.: совещанию) и знанию справедливости назначат ему (судьбу).
> (Если) сиппарца он притеснит и решит судебное дело в пользу чужого — Шамаш (бог-покровитель Сиппара), судья небес и земли, установит в земле его право чужое, а мудреца и судей для суда не станет.
> (Если) ниппурцы обратятся к нему по судебному делу, а он взяток ради притеснит их —
> Эллиль (бог-покровитель Ниппура), владыка стран, чужого врага на него воздвигнет и воинов его даст (врагу) повергнуть.

Сам издатель придает тексту исключительно политическое значение. И.М. Дьяконов предполагает, что табличка из библиотеки Ашшурбанапала была назиданием царю Ассирии Синаххерибу, а в качестве примеров дурного царского поведения были представлены реальные события из времен правления Салманасара V и Тиглатпаласара III[60]. Он датирует текст между 702 и 700 гг. до н.э. Но Дьяконов совершенно игнорирует религиозный аспект текста. Его через много лет замечательно раскрыл А.А. Немировский:

59. *Дьяконов И.М.* Вавилонское политическое сочинение VIII–VII вв. до н.э. // Вестник древней истории. 1946. № 4. С. 41–53.

60. Там же. С. 53.

> ...если чрезвычайные шаги царя никакой формализованной регламентации подлежать не могли, то регулярное осуществление царских полномочий, наоборот, имело определенные границы, заданные совокупностью норм, именовавшейся дин мати («законоустановление страны»). Так назывались основные сложившиеся и устоявшиеся нормы жизни страны, включая ключевые иммунитеты и привилегии, полученные теми или иными ее обитателями и общинами. В частности, в рамках регулярной государственной жизни царь не должен был посягать на права самоуправляющихся общин, составлявших значительный сектор населения страны[61].

Из текста видна вера жителей Месопотамии в то, что боги поддерживают нормы жизни, а в случае их нарушения царем жестоко карают за царское неблагочестие народ и страну.

В 1948 г. была опубликована статья Александра Ильича Тюменева «О предназначении людей по мифам древнего Двуречья»[62]. Историк-антиковед приступил в это время к изучению шумерского языка для проверки теории В.В. Струве о рабовладельческом труде как основе древневосточной экономики. Через несколько лет вышла капитальная монография «Государственное хозяйство древнего Шумера»[63], в которой были подвергнуты критике многие положения теории Струве и одновременно выдвинуты оригинальные гипотезы, впоследствии усвоенные И.М. Дьяконовым[64].

61. *Немировский А.А.* «Если царь с законоустановлением страны не считается...» Правитель, подданные и норма в вавилоно-ассирийском мире // Правитель и его подданные: социокультурная норма и ограничения единоличной власти. М:, Институт Африки РАН, 2009. С. 51.

62. *Тюменев А.И.* О предназначении людей по мифам древнего Двуречья // Вестник древней истории. 1948. № 4. С. 14–23.

63. *Тюменев А.И.* Государственное хозяйство древнего Шумера. М.-Л.: АН СССР, 1956.

64. Здесь уже есть вся будущая дьяконовская двухсекторная экономика, но без педалирования общины как основного ее сектора: «Дальнейшее развитие хозяйственной жизни Шумера в результате доминирующего положения храмового хозяйства проходило по двум основным линиям, с одной стороны, по линии развития храмового хозяйства и перерастания его в государственное (энсиальное и затем царское) хозяйство, с другой же стороны, по линии развития, происходившего внутри общин, не затронутых непосредственно храмовым (государственным) хозяйством. При этом государственное хозяйство развивалось не только за счет собственно рабского труда (военнопленных), но и еще в большей степени за счет вовлечения в это хозяйство части общинников, в первую голову, вероятно, обитавших на территории, отведенной под храмовое хозяйство, и на территории примыкавших к ним общин, и постепенного их закабаления, завершившегося низведением их до положения настоящих рабов» (Там же. С. 416).

Нет сомнения, что статья об антропогонических мифах шумеров была побочным продуктом этой многоплановой работы. В самом начале статьи Тюменев пишет:

> Мифы Двуречья имели точно так же свою специфику, как и общественный строй этой области. Выявление этой специфики может пролить дополнительный свет на характер общественного строя области древнего Двуречья. Вот почему эта сторона древнешумерских и вавилонских представлений о сотворении человека заслуживает прежде всего специального внимания[65].

Он совершенно точно определяет особенности месопотамской антропогонии:

> Специфика шумерских и вавилонских мифов о сотворении людей заключается не столько в описании самого акта творения, сколько в обстоятельствах, обусловивших этот акт, и в указании на цель создания людей и на их назначение[66].

Рассматривая различные варианты мифа о сотворении людей, Тюменев выявляет основную цель бытия человека с точки зрения месопотамской религии: «...люди созданы прежде всего в качестве работников для обеспечения беззаботного существования богов»[67].

Из данных рассмотренных текстов автор статьи делает весьма оригинальный вывод:

> Идеей рабства, рабской зависимости проникнута была сверху донизу вся система общественных отношений области древнего Двуречья. Как чиновники (например, писцы) при дворах патеси, как в эпоху третьей династии Ура сами патеси различных городов в отношении своих суверенов-царей Ура называли себя «рабами», так в то же время сами цари и патеси, сохранившие известную долю независимости, называют себя «рабами» (uru, arad) богов. При обращении к богам в молитвах и при жертвоприношениях молящиеся обычно называли себя «рабами» данного божества. В вавилон-

65. *Тюменев А.И.* О предназначении людей по мифам древнего Двуречья // Вестник древней истории. 1948. № 4. С. 14.

66. Там же. С. 14.

67. Там же. С. 15.

> скую эпоху распространен был обычай носить амулеты и цилиндры, имевшие предохранительное и апотропеическое назначение, на которых выгравировано было имя бога-покровителя и имя его «раба»-владельца данного амулета[68].

Далее Тюменев сопоставляет религию древней Месопотамии с религиями античных полисов, и сравнение получается не в пользу первой:

> Идеей рабской зависимости проникнута была и вся система моральных представлений, которую шумерское и вавилонское жречество стремилось привить массам населения. Идея эта проводится последовательно в культе, в религиозных песнопениях и, наконец, в быту. В основе морали лежало не столько непосредственное разрешение взаимоотношений между людьми, сколько точно так же прежде всего отношение человека к божеству. Рядом с выполнением «работы» (dullu) в пользу богов, сводившейся прежде всего, как сказано, к постройке достойных их жилищ — храмов, а также к жертвоприношениям и к выполнению культовых обрядов, другую важнейшую черту, характеризовавшую отношение людей к богам, представлял собою страх перед богами, страх навлечь на себя гнев божества и вызвать кару с его стороны. Черта эта, совершенно чуждая античности и, в частности, прежде всего эллинской религии, чрезвычайно характерна именно для той рабской психологии, которая пронизывала все общественное мировоззрение населения области древнего Двуречья <...> В религиозных представлениях древних греков божество не возносится над обществом, но обитает внутри самой городской общины, непосредственным представителем и защитником которой оно прежде всего и является. Культ божественного покровителя общины почти сливается с культом самой общины. Божество служит при этом как бы олицетворением самой общины. Преступление против божества общины представляет собою в то же время и преступление против самой общины, и обратно: преступление против общины или измена ей есть оскорбление божества. Вот почему и в качестве карающей силы здесь выступает не божество, а непосредственно сама община[69].

68. Там же. С. 21.

69. Там же. С. 22–23.

Конечный вывод статьи связан с желанием историка отделить друг от друга два общественных строя — месопотамское государство и античный полис:

> Так резко отличная специфика двух типов рабовладельческих обществ древнего Востока, основанных на зависимом положении основной массы населения, и античных обществ, в которых целая пропасть отделяет несвободных (рабов) от свободного гражданского населения, находила себе не менее определенное и резко выраженное отражение и в религиозных представлениях, существовавших на Востоке, в частности в области древнего Двуречья, и в эллинских полисах[70].

Современная ассириология может согласиться с Тюменевым лишь отчасти. Действительно, главным предназначением человека была работа на богов. Она же была и основой религиозного благочестия. Однако автор статьи сравнивает источники некорректно. Он сопоставляет месопотамские данные начала II тыс. до н.э. и античные тексты эпохи классического полиса. Если провести более корректное сравнение по синхронным источникам, то окажется, что и у вавилонян в VI–V вв. до н.э. было понятие гражданства (*марбануту*) и институты гражданской власти. А рабы в это время имели возможность заниматься торговлей и даже кормили своих разорившихся господ[71]. Греческая история начала II тыс. остается для нас неизвестной, а микенские таблички середины того же тысячелетия упоминают большое количество божеств, которым поклонялись в то время. Следовательно, если встать на точку зрения Тюменева, ранняя греческая цивилизация точно так же «рабствовала» перед своими божествами, как и месопотамская.

В конце нашего обзора следует упомянуть и о том, что в конце 1940-х гг. отдельные мотивы месопотамской мифологии вновь оказались необходимы фольклористам для сравнительно-типологических исследований. В 1946 г. в своей книге «Исторические корни волшебной сказки» Владимир Яковлевич Пропп приводит отрывки эпоса о Гильгамеше в подтверждение своего тезиса, что Баба-яга есть проводник в мир мертвых, и прежде чем туда

70. Там же. С. 23.

71. *Дандамаев М.А.* Месопотамия и Иран в VII–IV вв. до н.э.: Социальные институты и идеология. СПб.: Факультет филологии и искусств СПбГУ, 2009.

попасть, нужно пройти различные виды инициации, в том числе и пищевую[72]:

> Что испытание сном отнюдь не случайное явление, видно еще по эпосу о Гильгамеше. Здесь герой Гильгамеш ищет Ут-Напиштима, чтобы получить от него бессмертие (аналогия к живой воде нашей сказки). Ут-Напиштим — такой же испытатель и даритель, какой имеется в сказках. Он предлагает герою не спать шесть дней и семь ночей. Но Гильгамеш, усталый от далекого пути, засыпает. Однако жена Ут-Напиштима его жалеет и будит его в тот момент, когда он засыпает (Jensen 46). Грессман прибавляет: «Тогда ее муж предлагает ей испечь для Гильгамеша хлеба, вероятно, на дорогу. Следует довольно загадочная сцена печения хлеба, которому, как кажется, приписывалась какая-то магическая сила» (Gressmann 56)[73].
>
> Нечто подобное мы имеем и в Вавилоне. На второй таблице эпоса о Гильгамеше Эабани рассказывает сон о том, как он спустился или был унесен в подземное царство: «Спустись со мной, спустись со мной в жилище тьмы, в обиталище Иркаллы, в жилище, из которого, войдя, не возвращаются... в место, жители которого не знают ответа». Подобно птицам, они одеты «опереньем». Далее неясно, а затем следует угощение: «Апу и Эллил предлагают ему жареное мясо (может быть, отвар). Лепешки они предлагают, дают холодный напиток, воду из мехов» (Gressmann 42)[74].

У Проппа смешаны между собой совершенно разнородные факты, которые он вычитал у двух немецких ассириологов. Если говорить о первом фрагменте, то печение хлеба не имеет магической силы, а хлеб служит только указанием на время сна Гильгамеша. Что же до второго фрагмента, то в начале его идет пересказ сна Энкиду из седьмой, а не из второй таблицы аккадского эпоса. А вот разговор про Ану и Энлиля (здесь Апу и Эллил), предлагающих герою лепешки и воду, — порождение другого вавилонского произведения, а именно мифа об Адапе[75].

72. *Пропп В.Я.* Исторические корни волшебной сказки. Л.: ЛГУ, 1986.

73. Там же. С. 51.

74. Там же. С. 62.

75. О переиначивании пропповского пересказа у В. Шкловского см.*: Емельянов В.В.* Гильгамеш. Биография легенды. М.: Молодая гвардия, 2015 (ЖЗЛ). С. 307–309.

Можно сказать, что из-за пользования ненадежными пересказами Проппу не удалось понять содержание эпоса о Гильгамеше. Но пропповская характеристика Бабы-Яги очень хорошо ложится для современного исследователя на характеристику хозяйки Сидури в X таблице эпоса. Это женщина-шинкарка, корчма которой расположена около вод смерти. Она выспрашивает Гильгамеша, куда он идет, и дает ему знание о пути на остров Утнапиштима[76].

Таким образом, изучение месопотамской религии прошло в работах петербургских исследователей (востоковедов и фольклористов) несколько основных стадий: 1) исследование религии вавилонян по сирийским и арабским источникам как частный метод библейской критики; 2) рассмотрение религии шумеров, вавилонян и ассирийцев при изучении социальной истории и истории литературы древнего Востока; 3) привлечение месопотамских примеров для социологических теорий Н.Я. Марра; 4) изучение месопотамских религиозных текстов методами фольклористики (историко-генетический и сравнительно-типологический анализ текстов).

Работа российских ассириологов была, как правило, филологической и основана на трех коллекциях клинописи — коллекции Н.П. Лихачева, собрании В.С. Голенищева и эрмитажной коллекции, отчасти закупленной хранителем Е. Придиком. Выводы теоретического характера, в том числе касающиеся религии, были побочными продуктами филологической работы по изданию табличек.

Сама же эта филологическая работа прекратилась в 1934 г. после известного доклада В.В. Струве о рабовладении[77]. Вместо издания текстов историки засели за труды Маркса и стали заниматься изучением рабства в рамках «формационного подхода». Это привело к недостаточной изученности российских коллекций, которые до сих пор полностью не обработаны и не изданы. Ассириологическая работа была свернута до 1957 г., когда приехавший из США С.Н. Крамер обнаружил в собрании ГМИИ им. Пушкина

76. Можно также вспомнить, что в 1940–1950-х годах выдающийся фольклорист и ассириолог И.Г. Левин работал в Ленинграде над своим фундаментальным исследованием сравнения аккадского эпоса об Этане с мотивами полета в сказках народов мира (впоследствии защищенным в Институте востоковедения в 1967 г.). К сожалению, текст диссертации не опубликован.

77. *Струве В.В.* Проблема зарождения, развития и разложения рабовладельческих обществ древнего Востока. (Доклад и заключительное слово) // «Известия ГАИМК». 1934. Вып. 77. С. 32–111, 157–181.

две шумерские элегии и тем самым положил начало новому этапу издания памятников клинописи из собраний СССР[78]. Сами же российские ассириологи вернулись к религиозной проблематике только в начале 1960-х годов, но уже под влиянием С.Н. Крамера и Т. Якобсена и на материале клинописных собраний других стран.

Библиография / References

Архивные материалы

Санкт-Петербургский архив РАН.

Ф. 1059. В.К. Шилейко.

Литература

Болотов В.В. Валтасар и Дарий Мидянин. Опыт решения экзегетической проблемы. СПб.: 1896.

Глебов А.Г. Загмук. Трагедия раннего восстания. М.: 1926.

Голенищев В.С. Описание ассирийских памятников. СПб.: 1897.

Дандамаев М.А. Месопотамия и Иран в VII–IV вв. до н.э.: Социальные институты и идеология. СПб.: Факультет филологии и искусств СПбГУ, 2009.

Дьяконов И.М. Амореи (к происхождению культа бога Иисуса) // Вестник древней истории. 1939. № 4. С. 60–69.

Дьяконов И.М. Вавилонское политическое сочинение VIII–VII вв. до н. э. // Вестник древней истории. 1946. № 4. С. 41–53.

Емельянов В.В. Об источниках сказки Л.Н. Толстого «Ассирийский царь Асархадон» // Яснополянский сборник 2010. Тула: Изд. дом «Ясная Поляна», 2010. С. 115–127.

Емельянов В.В. Ассиро-вавилонский обряд выпускания птиц (дополнение к статье В.К. Шилейко «Родная старина») // Бестиарий II. Зооморфизмы Азии: движение во времени. СПб: МАЭ РАН, 2012. С. 99–110.

Емельянов В.В. Гильгамеш. Биография легенды. М.: Молодая гвардия, 2015 (ЖЗЛ).

Емельянов В.В. В.В. Струве как историк месопотамской религии. Часть 1 // Религиоведение. 2016. № 3. С. 136–151.

Марр Н.Я. Иштарь // Марр Н.Я. Избранные работы. Т. 3. М.-Л.: Государственное социально-экономическое издательство, 1934. С. 307–350.

Милибанд С.Д. Востоковеды России. XX–начало XXI века: биобиблиографический словарь. В 2 кн. М:, Восточная литература, 2008.

Миллер В.Ф. Ассирийские заклинания и русские народные заговоры // Русская мысль. 1896. Том № VII С. 66–89.

Немировский А.А. «Если царь с законоустановлением страны не считается...» Правитель, подданные и норма в вавилоно-ассирийском мире // Правитель и его подданные: социокультурная норма и ограничения единоличной власти. М.: Институт Африки РАН, 2009. С. 44–78.

78. *Крамер С.Н.* Две элегии на табличке музея им. А.С. Пушкина: Новый шумерский литературный жанр [Пер. с англ. А.М. Вязьминой, предисл. акад. В.В. Струве и Л.А. Липина]. М.: Изд-во вост. лит., 1960.

Познанский Н. Заговоры. Опыт исследования происхождения и развития заговорных формул. Петроград, 1917.

Постовская Н.М. Изучение древней истории Ближнего Востока в Советском Союзе (1917–1959 гг.). М.: Изд-во Академии наук СССР, 1961.

Пропп В.Я. Исторические корни волшебной сказки. Л.: ЛГУ, 1986.

Рагозина З.А. История Халдеи с отдаленнейших времен до возвышения Ассирии. СПб.: изд-во А.Ф. Маркса, 1902.

Струве В.В. Диалог господина и раба о смысле жизни (по новому вавилонскому памятнику) / Религия и общество. Сборник статей по изучению социальных основ религиозных явлений древнего мира. Научно-исследовательский институт при Ленинградском университете. Секция древнего мира. Л.: Сеятель, 1926. С. 41–59.

Струве В.В. Иштарь-Исольда в древневосточной мифологии // Тристан и Исольда: от героини любви феодальной Европы до богини матриархальной Афревразии. Л.: АН СССР, 1932. С. 49–70.

Тюменев А.И. О предназначении людей по мифам древнего Двуречья // Вестник древней истории. 1948. № 4. С. 14–23.

Тюменев А.И. Государственное хозяйство древнего Шумера. М.-Л.: АН СССР, 1956.

Фрейденберг О.М. Миф и литература древности. М.: 1998.

Шилейко В.К. Вавилония // Новый Энциклопедический Словарь Брокгауз–Ефрон. 1912. Т. IX. С. 186–217.

Шилейко В.К. Паломничество Гильгамеша // Ассиро-вавилонский эпос. Переводы с аккадского и шумерского языков В.К. Шилейко. СПб.: Наука, 2007. С. 368–372.

Шилейко В.К. Родная старина // Восток. Журнал издательства «Всемирная литература». Петроград. 1922. Кн. I. С. 80–81.

Archival materials

Sankt-Peterburgskii arkhiv Rossiiskoi Akademii nauk (St-Petersburg Branch of the Archive of Russian Academy of Sciences).

F. 1059. W.G. Schileico.

Literature

The Assyrian Dictionary of the Oriental Institute of the University of Chicago. Chicago: The Oriental Institute, 1956–2011.

Bolotov, V.V. (1896) *Valtasar i Darii Midianin. Opyt reshenii ekzegeticheskoi problemy*. [Valtasar and Darius of Medes: Essays in solving the exegetical problem]. St. Petersburg.

Chwolsohn, D. (1859) *Über die Überreste altbabylonischer Literatur in arabischen Übersetzungen*. St. Petersburg.

Chwolsohn, D. (1860) *Über Tammûz und die Menschenverherung bei den alten Babyloniern*. St. Petersburg.

Cohen, M.E. (1993) *The Cultic Calendars of the Ancient Near East*. Bethesda: CDL Press.

Dandamaev, M.A. (2009) *Mesopotamiia i Iran v VII–IV vv. do n.e.: Sotsial'nye instituty i ideologiia*.[Mesopotamia and Iran in the 7–4th centuries BC: Social structure and ideology]. SPb.: Fakul′tet filologii i iskusstv SPbGU.

Diakonoff, I.M. (1939) "Amorei (k proiskhozhdeniiu kul′ta boga Iisusa)" [The Amorites. On the origin of Jesus's divinity], *Vestnik drevnei istorii* 4: 60–69.

Diakonoff, I.M. (1946) “Vavilonskoe politicheskoe sochinenie VIII–VII vv. do n.e.” [Babylonian political composition of 8th–7th centuries BC], *Vestnik drevnei istorii* 4: 41–53.

Edzard, D.O. (1997) *Gudea and His Dynasty*. Toronto: University of Toronto Press.

Emelianov, V.V. (2010) “Ob istochnikakh skazki L.N. Tolstogo ‘Assiriiskii tsar′ Asarkhadon’” [On the Sources of Leo Tolstoy’s Tale “Assyrian King Esarhaddon”], in *Iasnopolianskii sbornik*, pp. 115–27. Tula: Izd. dom “Iasnaia Poliana”.

Emelianov, V.V. (2012) “Assiro-vavilonskii obriad vypuskaniia ptits (dopolnenie k stat′e V.K. Shileiko ‘Rodnaia starina’”) [“Assyrian and Babylonian Rite of Releasing Birds” (supplement to V. Schileiko’s article “The Old Native”)], in *Bestiarii II. Zoomorfizmy Azii: dvizhenie vo vremeni*, pp. 99–110. SPb: MAE RAN.

Emelianov, V.V. (2015) *Gil'gamesh. Biografiia legendy* [Gilgamesh: A Biography of the Legend]. M.: Molodaia gvardiia.

Emelianov, V.V. (2016) “V.V. Struve kak istorik mesopotamskoi religii. Chast′ 1” [V.V. Struve as historian of Mesopotamian religion, part 1], *Religiovedenie* 3: 136–51.

Fleming, D.E. (2000) *Time at Emar: The Cultic Calendar and the Rituals from the Diviner’s Archive*. Winona Lake, Indiana: Eisenbrauns.

Glebov A.G. (1926) *Zagmuk. Tragediia rannego vosstaniia* [Zagmuk: Tragedy of the early rebellion]. Moskva.

Golenishchev V.S. (1897) *Opisanie assiriiskikh pamiatnikov* [Description of Assyrian monuments]. St. Petersburg.

Heessel, N.P. (2011) “Evil against Evil: The Demon Pazuzu”, in *Studi e materiali di storia delle religioni* 77(2): 357–68.

Horowitz, W. (2013) “The Astrolabes: An Exercise in Transmission, Canonicity, and Para-Canonicity”, *Between Text and Text, International Symposium on Intertextuality in Ancient Near Eastern, Ancient Mediterranean, and Early Medieval Literatures* (Journal of Ancient Judaism, Supplements), ed. M. Bauks, W. Horowitz, and A. Lange, pp. 273–87. Gottinheim: Vandenhoeck & Ruprecht.

Jastrow, M. (1902–1907) *Die Religion Babyloniens und Assyriens*. Bd. 1–2. Giessen.

Jeremias, A. (1904) *Das Alte Testament im Lichte des Alten Orients. Handbuch zum biblisch-orientalischen Altertum*. Leipzig.

Kramer, S.N. (1983) “The Weeping Goddess: Sumerian Prototypes of the Mater Dolorosa”, *The Biblical Archaeologist* 46(2): 69–80.

Marr, N. (1934) *Ishtar* in *Izbrannye raboty*. [*Selected Works*] Vol. 3, pp. 307–50. M.-L.: Gosudarstvennoe sotsial′no-ekonomicheskoe izdatel′stvo.

Miliband, S.D. (2008) *Vostokovedy Rossii. XX–nachalo XXI veka: biobibliograficheskii slovar' v 2 kn*. [Russian Orientalists: 20th to the beginning of the 21st centuries. In 2 books]. M.: Vostochnaia literatura.

Militarev, A., and L. Kogan (2005) *Semitic Etymological Dictionary*. Vol. 2, *Animal Names*. Münster: Ugarit-Verlag.

Miller, V.F. (1896) “Assiriiskie zaklinaniia i russkie narodnye zagovory” [Assyrian incantations and Russian national spells], *Russkaia mysl'* 7: 66–89.

Nemirovskii, A.A. (2009) “‘Esli tsar′ s zakonoustanovleniem strany ne schitaetsia... Pravitel′, poddannye i norma v vavilono-assiriiskom mire” [“If the king does not take the law of the country into account...”: Rulers, subjects and norms in the Babylonian and Assyrian world”], in *Pravitel' i ego poddannye: sotsiokul'turnaia norma i ogranicheniia edinolichnoi vlasti,* pp. 44–78. M.: Institut Afriki RAN.

Poznanskii, N. (1917) *Zagovory. Opyt issledovaniia proiskhozhdeniia i razvitiia zagovornykh formul* [Spells: An experiment in the study of the origin and development of incantation formulas]. Petrograd.

Postovskaia, N.M. (1961) *Izuchenie drevnei istorii Blizhnego Vostoka v Sovetskom Soiūz (1917–1959 gg.)* [Studying the ancient history of the Middle East in the USSR (1917–1959)]. M.: Izd-vo Akademii nauk SSSR.

Propp, V. (1986) *Istoricheskie korni volshebnoi skazki.* [Historical roots of the fairy tale] Leningrad: LGU.

Ragozina, Z.A. (1902) *Istoriia Khaldei s otdalenneishikh vremen do vozvysheniia Assirii* [The history of Chaldea from the remotest times to the rise of Assyria]. St. Petersburg: A.F. Marx.

Shileiko, W.G. (1912) Vaviloniia [Babylonia], in *Novyi Entsiklopedicheskii Slovar' Brokgauz–Efron,* v. 9: 186–217.

Shileiko, W.G. (1914) "Tête d'un Démon assyrien à l'Ermitage Imperial de Saint Petersbourg", in *Revue d'assyriologie* 10: 57–59.

Shileiko, W.G. (1922) *Rodnaia starina* [Native antiquity], in *Vostok. Zhurnal izdatel'stva "Vsemirnaia literatura".* Kn. I. Petrograd: 80–81.

Shileiko, W.G. (1927) "Fragment eines astrologischen Kommentars", in *Doklady Akademii nauk SSSR,* pp. 196–99. M.: AN SSSR.

Shileiko, W.G. (1927) "Mondlaufsprognosen aus der Zeit der ersten babylonischen Dynastie", in *Doklady Akademii nauk SSSR,* pp. 125–28. M.: AN SSSR.

Shileiko, W.G. (2007) "Palomnichestvo Gil′gamesha" [The pilgrimage of Gilgamesh], in *Assiro-vavilonskii epos. Perevody s akkadskogo i shumerskogo iazykov V.K. Shileiko,* pp. 368–72. St. Petersburg.

Struve, V.V. (1926) "Dialog gospodina i raba o smysle zhizni (po novomu vavilonskomu pamiatniku)" [Dialogue of master and slave on the meaning of life (according to the new Babylonian text)], in *Religiia i obshchestvo. Sbornik statei po izucheniiu sotsial'nykh osnov religioznykh iavlenii drevnego mira,* pp. 41–59. Nauchno-issledovatel′skii institut pri Leningradskom universitete. Sektsiia drevnego mira. L.: Seiatel′.

Struve, V.V. (1932) "Ishtar′-Isol′da v drevnevostochnoi mifologii" [Ishtar-Isolde in the mythology of the ancient Near East], in *Tristan i Isol'da: ot geroini liubvi feodal'noi Evropy do bogini matriarkhal'noi Afrevrazii,* pp. 49–70. Leningrad: AN SSSR.

Tiumenev, A.I. (1948) "O prednaznachenii liudei po mifam drevnego Dvurech′ia"[On the purpose of man according to the myths of ancient Mesopotamia], *Vestnik drevnei istorii* 4: 14–23.

Tiumenev, A.I. (1956) *Gosudarstvennoe khoziaistvo drevnego Shumera* [The state economy of the ancient Sumer]. Moscow-Leningrad: AN SSSR.

Freidenberg, O.M. (1998) *Mif i literatura drevnosti* [Myth and literature of antiquity]. Moscow: Vostochnaia literatura.

Wilhelm, G. (1979) "Ein neues Lamaštu-Amulett", *Zeitschrift für Assyriologie* 69: 34–40.