

РИТУАЛ И РЕЛИГИОЗНАЯ ПРАПУБЛИЦИСТИКА КЛАССИЧЕСКОГО ВОСТОКА

© 2005 А.И. Гончаров

Воронежский государственный университет

Занимаясь проблемами истории религиозной публицистики, определяя ее древние источники, мы невольно обратили внимание на то, что подавляющее большинство исследователей в данной области отдает предпочтение классической античности, эллинизму и Средневековью. Классический Восток, по образному выражению русского философа и публициста XIX века К. Н. Леонтьева, остается как бы Grand Muet [1, 17-18].

Теперь необходимые оговорки. Наше понимание эллинизма в основном соответствует взглядам А. Дж. Тойнби [2, 262-263]. В “Словаре античности” сообщается: “Эллинизм (hellenism). Первоначально обозначал правильное употребление греч. языка, особенно негреками, затем распространение греч. культуры. После опубликования работы И. Г. Дройзена “История эллинизма” (1836–1843) понятие “Э.” вошло в историч. науку... Это понятие стало обозначать историч. эпоху, которая началась с воцарением Александра Македонского и окончилась включением Птолемеевского Египта в состав рим. гос-ва (336–30 до н. э.)... В эллинистическую эпоху были преодолены тесные рамки полиса и созданы относительно жизнеспособные гос-ва, элементы к-рых были восприняты римлянами и позднее привели к созданию нового феодального порядка” [3, 653-654]. Аналогичные подходы есть и у других авторов [4, 450]; [5, 13]. Вообще, в гуманитарных науках главенствует представление о конце эллинизма в 30 г. до н. э. Но это не верно ни с чисто исторической, ни с культурологической точек зрения. Мы считаем, что эллинистическая эпоха, эллинистический эон, если угодно, не закончилась с падением египетского государства, Рим уже сам подвергся достаточной эллинизации. Понятие же античности включает в себя классическую античность плюс эллинизм.

Римская эпоха — эпоха так называемого “романизма” — это время позднего эллинизма, и рассуждая, например, о романизации Галлии, следу-

ет подразумевать, что на самом деле шла вторичная эллинизация этой части Римской империи.

По нашему мнению, эллинизм как цивилизация мирно почил в 313 г., когда началось полномасштабное утверждение христианства как господствующей и государственной религии в Римской державе. Новая религия пластически освоила и экономическую, и политическую, и бытовую сферы жизни. Следствием этого стало возникновение цивилизации Византии. Финалом же эллинистической культуры следует признать 529 год — год закрытия императором Юстинианом Новой Платоновской Академии. Однако культурное влияние эллинизма, и прежде всего отраженное в византизме, прослеживается на протяжении, по крайней мере, 900-летнего периода, в том числе и на территории Руси. Культуры “не умирают насовсем”.

Кстати, Пьер Левек писал: “В эллинистических институтах были сокрыты ростки будущего... Траян, которого Плиний Младший рисует в своем “Панегирике”, является прямым наследником эллинистического базилиуса, и совершенно очевидно, что стратег послужил моделью для проконсула и еще более для легата... времени Августа. Римский ветеран не может не напоминать клеруха” [5, 52-53].

Термин “Классический Восток” мы принимаем в формулировке Г. Масперо [6, 10]. В географическом ракурсе Классический Восток — это территория, ограниченная на северо-западе Черным морем, проливом Босфор; на севере — Кавказом и Каспием; на северо-востоке условная граница совпадает с северными пределами Персидской державы и государств-наследников ее (район современного Туркменистана, Узбекистана, Таджикистана); юг ограничивается Индийским океаном: его заливами и морями, а для Древнего Египта — южная граница — это, примерно, область современной суданской столицы — города Хартум; на западе ареал ограничен Ливийской пустыней и Средиземным морем, на востоке же рекой Инд.

Литература Классического Востока для европейской науки представлялась “Великим Немым” на протяжении почти двухсот лет. На то были свои причины: трудности с расшифровкой текстов, априорное мнение о примитивности древневосточной литературы (в сравнении с греко-римской), сложность с осознанием языковых конструкций мертвых письменностей и т. п. По сути, гуманитарная наука по-настоящему стала обращать свой взор к Классическому Востоку только в XIX–XX вв., после известных успехов филологических и археологических изысканий. “Grand Muet” – Древний Египет, Вавилония, Ассирия, Шумер, Финикия и Персия заговорили...

Но в истории публицистики, за редким исключением, пожалуй, все остается по-старому: Классический Восток молчит...

Известный российский ученый С. С. Аверинцев развел древнегреческую “литературу” и ближневосточную “словесность” по разным углам [7, 11-12], на наш взгляд, слишком далеко, видимо. Здесь сказалась определенная концептуальная аберрация.

В своей замечательной монографии “Начало православной публицистики: “Библия, апологеты, византийцы” Р. В. Жолудь отлично показал публицистический потенциал Ветхого Завета, но почему-то уделил очень мало внимания проблеме влияния древневосточной литературы на Священное Писание иудеев и христиан. Роман Жолудь пишет: “Следует отметить, что в политеистическом мире, в языческой культуре религиозная публицистика не могла получить широкого развития. Это связано в основном с отсутствием или, по крайней мере, со слабой вероятностью конфликта между приверженцами различных культов” [8, 11-12]. И еще: “Античный политеизм был неспособен на религиозную полемику, он не давал повода к рождению религиозной проблематики. Таковую возможность могло дать вероучение, которое выдвинуло бы требования, несовместимые с языческими либеральными представлениями. Подобной верой явилось христианство, которое, в свою очередь, опиралось на монотеистический фундамент древнееврейской религии, выраженной в букве Ветхого Завета” [8, 13]. Впрочем, у Р. В. Жолудя есть одно весьма ценное для нашей работы замечание: “...Генезис христианской публицистики целесообразно начать рассматривать в свете библейской (восточной) литературной традиции с учетом последующего влияния эллинистической культуры” [8, 11].

Несколько противореча “ut supra”, мы утверждаем, что выводы воронежского исследователя во многом справедливы, но в приложении к ан-

тичному, а точнее эллинистическому миру. “Всеядность” эллинистического политеизма определялась самой сущностью, субстанционально-онтологическими принципами эллинистической цивилизации, цивилизации всеобъемлющего религиозно-культурного синкретизма и всепроникающего ментального индифферентизма.

Полемический задор христианской публицистики, безусловно, был направлен против эллинистической религиозной традиции и, без сомнения, произрос на питательной ветхозаветной почве, но все же он имел гораздо более существенные основания в культуре и литературно-публицистическом творчестве всего Классического Востока. В книгах Ветхого Завета неоднократно упоминается о контактах с представителями цивилизаций Древнего Египта и Древней Месопотамии, а ведь в этих странах имелась чрезвычайно развитая литература и, рискнем заявить, что религиозная публицистика тоже.

Коммуникационные процессы в зоне Богатого полумесяца носили, в целом, непосредственный характер, реже опосредованный. Однако это не значит, что фильтрация была минимальной, а шум в семантическом поле [9, 84-89] культуры играли незначительную роль. Собственно, главной силой фильтрации, в нашем случае, являлся древнееврейский монотеизм. Исходя из постулатов современной коммуникативистики, думается, вполне возможно говорить об инфосредах Классического Востока как средах субглобальных или супралокальных, а столкновение древней греко-латинской культуры с культурой Классического Востока надо рассматривать с позиций информационно-религиозного противостояния, которое разрешилось через симбиотическое объединение инфосред, результатом чего стало формирование информационной среды христианского *Universus Mundus*.

Р. В. Жолудь четко показал пересечение двух литературных школ: восточного дорефлективного традиционализма и западного рефлективного традиционализма, послужившее источником развития раннехристианской публицистики [8, 38-39]. Дискуссионным остается вопрос: “А какой вид традиционализма в большей степени усвоила христианская литература?” На наш взгляд, произошло следующее: христианство взяло от западного (греко-римского) рефлективного традиционализма всего лишь форму, а в содержательном плане осталось в русле восточного дорефлективного традиционализма – возник особый христианский соборный традиционализм, отсюда закономерно вытекает и важность проповеди, выступающей как “метод и форма традиционной массовой коммуникации в Церкви” [8, 105].

Теперь следует условиться о применяемых в нашем исследовании терминах и дефинициях. В своей работе мы используем термин “публицистика” в трактовке В. Н. Фоминых: “Публицистика — такой род творчества, который открыто служит социально-политическим целям... (продиктованным задачами момента, переживаемого периода), специфическим именно для этого рода творчества способом: она всегда живой отклик на конкретные факты (события и явления, процессы и проблемы) социальной жизни, отклик, который обращен непосредственно к массам” [10, 4].

Важно для нас и определиться с такими понятиями, как “текст” и “публицистический текст”. Е. С. Шелкунова пишет: “Текст — это носитель определенной информации, представляющий собой сложное законченное знаковое образование, сориентированное на установление и отражение взаимодействия между автором и аудиторией” [11, 49]. Л. Е. Кройчик, рассуждая о публицистическом дискурсе, сообщает, что текст обретает черты дискурса “прежде всего в том своем изводе, который именуется публицистическим текстом. Можно сказать и более определенно: публицистический текст — всегда дискурс... Публицистический текст существует только в определенном пространстве, характеризующемся системой политических, идеологических, социокультурных и иных отношений...” [12, 9].

Роман Жолудь дает следующее определение религиозной публицистики: “Таким образом, под религиозной публицистикой понимается устная или письменная литературная деятельность:

а) направленная на распространение идейного содержания религиозных представлений автора выступления;

б) непосредственно обращенная и воздействующая на массовую аудиторию в соответствующем плане и приспособленная к восприятию ею;

в) связанная с актуальными (онтологическими, политическими, социальными, нравственными) проблемами, стоящими перед аудиторией, и анализирующая их в свете определенного религиозного учения” [8, 7].

Старооскольский исследователь истории публицистики и наш коллега В. И. Черкашин предлагает свой оригинальный вариант дефиниции религиозной протопублицистики, основываясь на положениях, выдвинутых Р. В. Жолудем. Черкашин пишет: “Под религиозной протопублистикой мы понимаем устную (в основном) и письменную “словесную” (нелитературную, по терминологии С. С. Аверинцева) деятельность,

а) направленную на осуществление “тесной религиозной связи с божеством” (канал 1:

“человек > божество”; канал 2: “божество > человек”);

б) интерпретирующую волю божества (например, толкования оракулов человеком, царем-жрецом, жрецом, магистратом);

в) осуществляющая трансляцию интерпретируемого текста на /в/ массы в рамках религиозного акта (канал 3: “человек” (царь-жрец, жрец, магистрат) > “аудитория”) и обратно от аудитории к жрецу (канал 4);

г) связанную с актуальными проблемами, стоящими перед аудиторией и интерпретирующую их в рамках религиозной традиции и вне религиозного акта” [13, 69-70].

Мы используем также и термин “публицистический факт” (по В. Н. Фоминых): “Публицистический факт — это не простое, зеркальное отражение социального факта, а такое творческое преобразование последнего, которое содержит авторскую интерпретацию социального факта в целях идеологического воздействия на читателей... Публицистический факт по своей структуре, как правило, двусоставный, состоит из фактооснования и фактов-комментариев” [10, 36-37].

Определение публицистического жанра мы принимаем в трактовке Л. Е. Кройчика: “Публицистический жанр — это относительно устойчивая структурно-содержательная организация текста, обусловленная своеобразным отражением действительности и характером отношения к ней творца” [14, 138].

Учитывая все сказанное выше, мы попытаемся предложить ряд своих терминов и дефиниций:

1. Религиозная протопублицистика — это система семиотического религиозного или парарелигиозного творчества, манифестирующая социально-религиозные дискурсы, в наибольшей степени обладающие сакральной информативностью и публицистическим потенциалом.

2. Религиозная публицистика — это система устного или письменного литературного религиозного или парарелигиозного творчества, манифестирующая публицистические дискурсы на основе публицистических фактов, являющихся метаморфизированными иконами фактов социально-религиозной действительности.

3. Религиозная прापублицистика — это система устного или письменного литературного религиозного или парарелигиозного творчества, манифестирующая публицистические дискурсы на основе фактов, подобных публицистическим, ярко выраженной авторской метаморфизации фактов социально-религиозной действительности не наблюдается.

4. Религиозная субпублицистика — это по своей сути художественно-религиозная публицистика, где публицистические факты дополня-

ются или даже искажаются вымышленными образами, смыслами и т. п.

5. Религиозная супрапублицистика – в нашем понимании адекватна религиозной протопублицистике, но ее существование тесно связано с современными технологиями манифестации публицистического дискурса. Например, к религиозной супрапублицистике принадлежит любой документальный фильм, посвященный религиозной или парарелигиозной тематике или, скажем, телепередача типа “Дикое поле”, созданная А. Невзоровым.

Еще мы вводим термин – доминирующий код религии, под коим мы понимаем систему информационно доминирующих идей, подчиняющую себе верование, культовую практику и институциональную организацию любой соответствующей религии.

Своим доминирующим кодом обладают все сакральные книги и тексты, да и вообще все литературные произведения в целом.

Для постулирования вышеуказанного термина мы использовали наработки, имеющие хождение в современной коммуникативистике [15, 32]; [16, 92]. Кроме того, доминирующий код религии определяется нами не только как продукт информационной деятельности человека, не только как проявление медиатированной реальности [17, 17], но и как отражение мегаинформационных процессов. Термины: метаинформация, мегаинформация, макроинформация и т. п. мы используем в формулировке Л. Г. Свитич [18, 2-15].

В работах по истории публицистики обычно используются термины “жанр” и “протожанр”. В данном исследовании мы дополнительно вводим в обращение новый термин – “лимен” (от лат. “limen” – порог). Лимен занимает переходную позицию, он является допротожанровым образованием, жанровые признаки размыты и, если угодно, находятся в зародышевом состоянии. Из протожанра, как правило, возникает жанр, из лимена жанр тоже может выкристаллизоваться, но лимен может остаться и просто лименом, то есть не породить ничего и, в конце концов, лимены существуют всегда, наравне с жанрами и протожанрами, да и жанры в эпохи “диффузии жанров” могут сами переродиться в лимены...

Публицистика в Древнем мире начинается с ритуала. Определений ритуала в науке имеется достаточно много. Ритуалы ныне находят не обязательно в человеческом обществе, но и у животных [19, 25]. Мы признаем самой удачной интерпретацию ритуала, предложенную В. В. Емельяновым: “Ритуал должно рассматривать как символическую форму поведения живых организмов, связанную с их адаптаци-

ей к условиям окружающей среды, направляющую и упорядочивающую их жизненную активность, способствующую возникновению коммуникативных и ценностных систем и служащую основным материалом для образования новых форм поведения, согласованных со своими образцами” [19, 27]. Впрочем, этот вариант определения мы считаем нужным дополнить, а в чем-то и ограничить: “Ритуал как таковой суть организованный комплекс действий, имеющий целью информационное воздействие на сегменты общества... Ритуалы выполняют регулирующую функцию, нейтрализуя некоторые деструктивные тенденции.

Силовое поле ритуалов – в интуитивно освоенных механизмах воздействия на человеческую психику. Психологами доказано, что участие в ритуале ослабляет контролирующую функцию сознания. Волевым искоренением популярного ритуала часто приводит к его мимикрии в другие, более приемлемые для общества и властных элит формы” [20, 245].

Мы не можем согласиться с тем, что ритуал присущ животному миру. Приписывание ритуального поведения животным есть всего лишь проявление тенденции, рожденной в новоевропейской культуре, тенденции очеловечивания зверей, птиц и насекомых и синхронного оживотновления людей (прогрессивного в этом ничего и нет, в современных условиях вдруг высветился призрак примитивного редуцированного тотемизма). У животных есть подобие игры (не игра!), но не может быть даже подобия ритуала, так как он не мыслим без мифа, мифологии. Отметим, что понятие “миф” мы употребляем в трактовке А. Ф. Лосева [21, 578-595], а вот толкование игры нами принимается в формулировке Й. Хейзинги [22, 9-13] (за исключением ее “животных” характеристик).

Ритуал и миф тесно взаимосвязаны. Иногда ритуал становился внутренним содержанием мифа и одновременно его оболочкой, иногда сам полностью превращался в миф, но всегда, по нашему мнению, либо ритуал был доминирующим кодом мифа, либо миф доминирующим кодом ритуала (в этом замечательно прослеживается диалектическая связь “ритуал-миф-ритуал”). Кстати, все данные замещения хорошо согласуются с информационной парадигмой. Ритуал как доминирующий код и миф как доминирующий код привязаны к разным уровням существования и циркулирования информации. Например, космогонический миф-доминирующий код ритуала соответствует метаинформации в иерархии информационных уровней, а ритуал “отверзания уст” – доминирующий код мифа – миллиинформации и т. п.

Основываясь на вышеизложенном и опираясь на нашу терминологию, мы утверждаем, что религиозный ритуал — это явление, принадлежащее к области протопублицистики. Ритуал для участников его (и исполнителей, и зрителей) актуален, злободневен, полемичен, однако в целом он аморфопублицистичен, манифестация дискурса проходит активно, но объем восприятия зависит часто от чисто случайных посторонних факторов (настроения людей, погодных условий и т. д.). Записывать ритуалы в древности стали не только “для памяти”, но и в целях усиления их воздействия и сохранения ритуального фарна, хотя раньше, чем появилась письменная фиксация ритуала, возникли дискурсивные изображения ритуального порядка. С этого момента следует разделять жанры религиозного ритуала и ритуал как лимен в письменной протопублицистике и протопублицистике — искусстве изобразительного плана. Жанры религиозного ритуала выделяются сравнительно легко: “кормление богов”, “божественная легитимизация власти правителя”, “священный брак”, “ритуальный бег”, “ритуал поминовения”, “ритуал потлач” и др.

Ритуал как лимен вряд ли подлежит внутренней стратификации в своем первоначальном виде, а с течением времени он переходит в религиозную прапублицистику, становясь одним из ее жанров; в религиозной публицистике ритуал-жанр размывается, и отдельные его компоненты впитываются другими жанрами. Религиозная супрапублицистика — это ренессанс ритуала.

Типичные проявления ритуала как лимена в религиозной изобразительной протопублицистике мы выявляем на Классическом Востоке почти повсеместно, наилучшие образцы поставляют здесь Древний Египет и Древнее Междуречье (см. например, [23, 157-261]; [24, на переплете]; [24,43]).

Далее переходим к текстам религиозной прапублицистики Классического Востока. Зная, что сейчас накоплен значительный запас таких текстов, мы остановимся на анализе только некоторых произведений, обладающих в полной мере способностью проиллюстрировать заявленную нами тему. Естественно, что в основном эти тексты будут взяты из литературного наследия Древнего Египта и Месопотамии (первородство их культур и цивилизаций перед другими очевидно!). Но начнем, пожалуй, с другого. Образованность или даже уже — грамотность, всегда высоко ценились на Древнем Востоке. Полноценное владение письмом было уделом немногих людей, включенных в замкнутые религиозно-социальные группы. Писцы (грамотеи, писатели) выступали как прямые коммуникаторы

и медиаторы, их воздействие на аудиторию не ограничивалось “письменной” коммуникацией. Зачитывание древних текстов расширяло массовость охвата и, соответственно, зону воздействия идеологического внушения, следствием чего становилась вторичная устная автоматическая трансляция информации. В таких условиях на первое место закономерно выдвигалась дидактическая литература и, шире, дидактические тексты. Впрочем, любая литературная деятельность тут уж вольно или невольно должна была подстраиваться под требования дидактизма.

Вот как в Древнем Египте (Новое царство) оценивали авторов поучений (отметим, что сию оценку, вероятнее всего, применяли и к писцам): “...Они не возводили себе медных пирамид и надгробий железных. Они не оставили по себе наследниками детей своих, которые увековечили бы их имена, но до нас дошли их писания и поучения, что сложили они... Гробницы, воздвигнутые для них, разрушились. Жрецы, совершавшие по ним службы заупокойные, ушли... надгробия их рассыпались в прах, забыты часовни их. Но увековечили они имена свои писаниями отменными. Память о сотворивших сохранится навеки... Полезнее книга надгробия расписного, полезнее она часовни, прочно построенной. Книга заменяет и заупокойные храмы и пирамиды, и пребудут имена мудрых писцов в устах потомков, словно в некрополе...” [25, 15].

В Древнем Египте и Древнем Междуречье условия для зарождения религиозной публицистики (протопублицистики, прапублицистики) имелись превосходные. Однако сложились эти условия только после образования протогосударств номового типа. Правитель почти всегда наделялся сакральным потенциалом и священными функциями, он обычно являлся царем-жрецом или правителем-богом, или, на худой конец, главой культового союза. Древняя политика сама собой стимулировала развитие религиозной прапублицистики и публицистики. Межгосударственные отношения и конфликты, высшим разрешением которых становилась война, понимались как отображение взаимоотношений богов и демонов. Войну наяву выигрывали люди, но победа расценивалась прежде всего как победа главного местнотимого бога над богом или демоном враждебного города или государства, поражение приводило к унижению “своего” божества и фарна.

Внутренняя жизнь и городов-государств, и государств-общин, и “империй” регламентировалась религиозным ритуалом, религиозной мифологией и социально-религиозным законодательством. Периодически в государствах Классического Востока возникали спорные вопросы,

которые и пытались разрешить через религиозно-бытовой консенсус древние авторы, работавшие в сфере религиозной публицистики (прото-публицистики, прапублицистики). Взаимоотношения: человек-бог, бог-человек, бог-бог, человек-человек, бог-демон, демон-бог и т. д. вплетаются золотой нитью в живую ткань публицистики древнего мира [26, 55-57].

К лимену ритуала в прапублицистике Древнего Востока принадлежит текст на табличке из Ниппура, датируемой Старовавилонским периодом, условное название — “Интронизация эна в Уруке”. “К Эанне царь подходит — в Эанну ты ввести его должен. К сияющему трону он приближается — лазуритовый скипетр в руку его ты вложишь. К трону Нинменны он приближается — корону на голову его ты возложишь. К дому Нингидри он приближается — после того как Нингидри, Украшение Неба и Земли, распорядительница (обрядов) Экура, для обрядов очищения назначенная, его младенческое имя с него снимет, именем бурги ты его не называешь, именем владычества (му-эн) его нарекаешь” [19, 246].

В тексте актуализируется религиозный ритуал легитимизации царской власти. Храмы: Эанна, Экур и божество (Нингидри) не обезличиваются, их имена-названия, наоборот, выдвигаются вперед, что придает большую публицистическую значимость самому тексту. “Интронизация...” интересна нам еще и тем, что занимает некую переходную ступень между прото- и прапублицистикой.

Запись ритуала на Классическом Востоке, если стать на позиции участников-совершителей ритуального действия (в соответствии с историко-психологическим комплексным методом исследования) [6, 57-161] приобретала и самостоятельное фарновое значение. По отношению к древнеегипетской культовой практике Ян Ассман пишет: “Речь... переносит культовое действие в мир богов... Речь — превосходная форма транспозиции земного мира смыслов в потусторонний мир символических объектов и действий... Речь устанавливает связь между посю- и потусторонним миром, или, если воспользоваться категориями позднеегипетской теологии, между небом и землей, — потому что она интерпретирует культовые действия как события божественного, то есть небесного мира” [27, 83]. Здесь Ян Ассман явно понимает речь как текст, а это позволяет нам сделать заключение, что запись ритуала и в Древнем Египте, и, скорее всего, в Месопотамии, перевод ритуала из неписьменного дискурса в письменный должны были способствовать сохранению между нашим и иным миром прочной связи-пути. Текст ритуала уже в силу этого приоб-

ретал публицистическую заданность, которая для нас — людей XXI века не является очевидной (наша эпоха слишком секуляризирована!), но для древнего египтянина, шумера или ассирийца актуальность, злободневность, документальность и т. п. ритуальной записи были ясны яснее ясного. Встреча с божеством, с великими сверхчеловеческими силами, воздействие на них и через них на горный или дольный миры, обеспечение загробной жизни, извините, но все вышеперечисленное казалось не менее важным в древние годы, чем сейчас проблема суда над Пиночетом, победа Дж. Буша-младшего на выборах в США или реформа льгот для пенсионеров в России!

Древнеегипетская “Книга мертвых” (собрание заупокойных текстов, выросших на ниве ритуальных записей и представляющая собой “инструкцию” и путеводитель для посмертного путешествия души) нам представляется единым, цельным публицистическим дискурсом. Кстати, истинное название этого произведения древнеегипетской литературы — “Эр ну перэт эм херу” — “Изречения выхода в день” [28, 145]. Прочитируем вначале маленький отрывок из главы 17 “Книги мертвых”: “Мое — вчера, я знаю завтра. Кто они? “Вчера” — это Осирис, “завтра” — это Ра. Это день, когда враги Владыки Вселенной были уничтожены и его сын Хор был призван на царство. Это день праздника “Мы живем”; это день, когда похороны Осириса были направлены его Отцом Ра...

Мои недостатки удалены, мое зло устранено. Что это? Это значит, что корабельный канат был отрезан. Зло, пришедшее ко мне — отброшено...

Я иду по дороге, которую знаю, по направлению к Острову Праведников...

Я достигаю страны Обитателей Горизонта, я выхожу из тайных врат...

Предки, дайте мне ваши руки! Это я, воссуществовавший среди вас. Что это? Это означает капли крови из фаллоса Ра, когда он начал резать себя. Тогда они стали богами, которые пребывают перед Ра. Они Ху и Сиа в свите отца моего Атума постоянно” [28, 155-156].

Любопытен для нас и отрывок из главы 23: “Изречение отверзания уст N для него в Херет-Нечер.

Говорит он:

— Мои уста открыты Птахом; узы, которые замыкали мои уста, открыты Богом моего города. Приходит Тот, наделенный чарами. Он открывает узы Сэтха, замыкавшие мои уста. Атум дает мне мои руки, которые он охранял. Мои уста даны мне; мои уста раздвинуты Птахом его металлическим клинком, которым он раздвигает уста богов” [28, 158].

В приведенных выше отрывках из “Книги мертвых” звучит характеристика души умершего, описывается правильный загробный путь, одновременно идет мольба-убеждение-призыв к богам и обнаруживается попытка непосредственного воздействия на высшие сферы и силы и при этом выдвигается требование прямой коммуникации. В “Книге мертвых” вочию проявляется заупокойный миф как доминирующий код ритуала.

Для нашего исследования особое значение имеет глава 125 “Книги мертвых” (внимание мы заострим на второй оправдательной речи умершего):

- 1 О Усех-Немтут, являющийся в Гелиополе,
я не чинил зла...*
- 4 О Акиут, являющийся в Керерте, я не грабил!*
- 5 О Нехехау, являющийся в Ра-Сетау,
я не убивал!..*
- 7 О Ирти-Ем-Дес, являющийся в Летополе,
я не лицемерил!*
- 8 О Неби, являющийся задом наперед,
я не святотатствовал!..*
- 16 О Тенми, являющийся в Бубасте,
я не подслушивал!..*
- 18 О Джудджу, являющийся в Анеджи,
я не ссорился из-за имущества!*
- 19 О Уампти, являющийся в месте суда,
я не совершал прелюбоддеяния!..*
- 27 О Херехфаер, являющийся в Тенхет-Джете,
я не мужеложествовал!*
- 28 О Тем-Сен, являющийся в Бусирисе,
я не оскорблял царя!..*
- 35 О Та-Ред, являющийся на заре,
не скрывает ничего мое сердце!..*
- 42 О Инаеф, являющийся в Югерте, я не клеветал на бога города своего” [25, 258-260].*

В древнеегипетской религии имелось представление о загробном суде. Местом суда считался потусторонний Великий Чертог Двух Истин, где умерший должен был предстать пред ликом ареопага, состоящего из 42 богов — членов суда. Умерший произносил две речи, в которых доказывал, что не совершал никаких грехов. Мы остановились на второй оправдательной речи, потому что усопший в ней обращался к каждому отдельному богу по поводу каждого отдельного греха, оправдываясь, так сказать, в публицистическом ключе. Все грехи древнего египтянина можно подразделить на абсолютно материальные и духовные, впрочем, все “правонарушения” несут на себе религиозную печать — иначе и не могло быть в идеациональном обществе и идеациональной культуре [29, 430]. Собственно религиозных грехов (против вероучения, культа, сак-

ральных организационных структур) всего лишь девять из сорока двух, при более расширительном толковании их насчитывается пятнадцать. Такая данность говорит о том, что как бы высоко не поднималась древневосточная публицистика в религиозной сфере, взор ее никогда не отрывался от земной юдоли.

Древнеегипетский политеизм — это полноценный политеизм (перечисление 42-х грехов активно манифестирует это), но нам кажется, что общий догмат праведности из главы 125 “Книги мертвых” легко выражается по-другому: “Иисус сказал ему: возлюби Господа Бога твоего всем сердцем твоим и всею душою твоею и всем разумением твоим: сия есть первая и наибольшая заповедь; вторая же подобная ей: возлюби ближнего твоего как самого себя; на сих двух заповедях утверждаются весь закон и пророки” (Мф 22, 37-40).

Древний Египет в своем самостоятельном религиозном развитии так и не дошел до иудейско-христианского императива противостояния греху. В Египте было слишком много богов, воспоминания о Боге-Первотворце, который есть *dues otiosus*, были скрыты слишком глубоко в недрах религиозной прапамяти, осложненной пантеистическими переживаниями. Поэтому-то в Египте и не требовалось искренне любить какого-нибудь бога (это не значит, что не любили!), а главным было соблюсти религиозный ритуал и не нарушать открыто культово-религиозный этикет. В упомянутом выше тексте имена богов, “заведовавших” грехами, перечислены далеко не случайно, имена забывать нельзя, как в магическом, так и элементарном плане сакральной вежливости, важно, что от умершего на загробном суде не требуется покаяния, его душа просто должна доказать, что не совершала грехов. Нам думается, что древним жителям Египта и Месопотамии легче было возлюбить “ближнего своего”, чем божество. Вопрос только в том, а возможно ли это в пантеизме и политеизме (в отличие от монотеизма и дуализма)?..

В виде телогумена в православном богословии имеет хождение “учение о воздушных мытарствах” как части посмертного суда над человеческой душой [30, 159]. Воздушные мытарства обладают принципиальной аналогией со второй оправдательной речью умершего из “Книги мертвых” [31, 317]. Но “прокурорами” по отдельным грехам, в православных воззрениях, выступают не боги, а бесы. Православный усопший не через фиктивное оправдание, а через полное покаяние и раскаяние, молитвы живых за него, помощь ангелов, христианских святых и заступничество самого Христа или Богородицы “выигрывает дело” на суде воздушных мытарств.

Мытарства, пока не воздушные, начинаются, в соответствии с православным телогуменом (*ut supra*,) еще до наступления смерти, то есть в земном пространстве и времени [32, 173].

Схожесть суда в Чертоге Двух Истин из “Книги мертвых” и частного суда в христианской теологии достаточно хорошо прослеживается. Для подтверждения высказанного суждения мы приведем отрывок из жития преподобного Василия Нового (из Византии), посвященный прохождению воздушных мытарств блаженной Феодорой (повествование ведется от имени самой святой, явившейся в видении иноку Григорию): “...Смерть сделала раствор в чаше и наполнила меня. И столь горек был раствор тот, что душа моя, не имея сил стерпеть горечи, содрогнулась и вышла из тела, как бы насильно оторванная от него.

Святые Ангелы тотчас же приняли ее на руки свои... В это время бесы, явившиеся в образе черных людей, обступили Ангелов и начали вопить, показывая написания грехов моих...

Святые Ангелы начали тогда отыскивать в жизни моей добрые дела и, с помощью Господа Бога, благодатию Коего я творила добро, обрели их...

Бесы... пришли в недоумение, а затем, огласив воздух плачем, скрылись... Ангелы же взяли меня и понесли по воздуху на восток (в Древнем Египте загробный мир чаще всего ассоциировался с западом. — *А. Г.*).

Когда мы поднимались от земли к высоте небесной, нас встретили сначала воздушные духи первого мытарства, на котором судят за грехи языка, за всякое слово праздное, бранное, бесчинное, скверное...

Тут мы приблизились к другому мытарству, называемому мытарством лжи, на котором истязуется всякое ложное слово...

После того достигли мы третьего мытарства, которое называется мытарством осуждения и клеветы. Удержанная там, я увидела, сколь тяжек грех оклеветать кого-либо, обесславить, похулить, а также насмеяться над чужими пороками, забывая о своих” [33, 168-169].

Дальше душа блаженной Феодоры проходит мытарства: чревоугодия, лености, воровства, сребролюбия и скупости, лихвы, неправды, зависти, гордости, гнева и ярости, злобы и убийства (“... в котором испытывается не только разбой, но и всякий удар, нанесенный куда-либо, по плечам или по голове, а также всякие пощечины или толчки, сделанные во гневе”) [33, 178-179], чарований, отравлений наговорными травами и призываний бесов с целью волшебства.

Блудные мытарства в житии выделяются как бы в отдельный сектор: “...Дошли мы до мытар-

ства блуда, на котором истязуется всякая блудная мысль и мечтание, а также страстные прикосновения и любово-страстные осязания... После того мы достигли мытарства прелюбодеяния, в котором истязуются грехи живущих в супружестве и не соблюдающих супружеской верности...

Тут мы приблизились к мытарству содомских грехов, на котором истязуются противоестественные грехи мужчин и женщин, мужеложство и скотоложство, кровосмешение и иные тайные грехи, о которых стыдно и вспоминать. Князь этого мытарства имел весьма скверный и безобразный вид и весь был покрыт смрадным гноем...” [33, 179-180]

На заключительном этапе странствия душа Феодоры миновала мытарства ересей и жестоко-сердия и приблизилась к вратам Небесного Царства: “Были эти врата подобны светлому кристаллу, и от них исходило неизреченное сияние; у врат стояли световидные юноши...” [33, 180]

Нам представляется, что при сравнении текстов нет необходимости дополнительно доказывать, пусть и отдаленную, взаимосвязь между ними. Конечно, христианское понимание воздушных мытарств отличается от древнеегипетских представлений о загробном суде и является плодом собственного догматико-публицистического творчества. Однако все же возникает вопрос: “Что перед нами? Проявление процесса коммуникационно-текстовой трансляции: “Книга мертвых” — учение о воздушных мытарствах? Или же какой-нибудь неизвестный источник оказал воздействие и на древнеегипетскую религию, и на православно-христианскую мысль? А если трансляция шла по первому типу, то было ли древнеегипетское влияние непосредственным или, скажем, в качестве посредника-медиатора выступил Танах (Ветхий Завет)?” Для того чтобы ответить на эти вопросы, необходимо специальное исследование, которое выходит за рамки нашей статьи, мы лишь отметим, что придерживаемся гипотетического варианта по типу: древнеегипетская литература-Танах-христианский телогумен о воздушных мытарствах. И еще, в католичестве есть догмат чистилища, позднего происхождения, выделившийся из учения о воздушных мытарствах. Католическое учение о чистилище, по нашему мнению, возникло из-за чрезмерного увлечения догматико-публицистическим наполнением телогумена о воздушных мытарствах, в ущерб чистой догматике.

Теперь из Древнего Египта вернемся в Древнюю Месопотамию. Для нашей работы важен текст, переведенный с новошумерского языка, рассказывающий о путешествии лунного бога Нанны из города Ур в Ниппур, находящийся под покровительством бога Энлиля. Текст носит ри-

туально-мифологический и публицистический характер. Если абстрагироваться от мира богов и перейти к миру людей, то “результатом путешествия должно стать обновление страны и правителя (города Ура. — А. Г.)... царь должен возродиться на своем престоле точно так же, как возрождается в первое полнолуние Нового года сам лунный бог” [19, 247].

*“Герой ко граду своей матушки,
Нанна-Зуэн, помыслы обратил.
Зуэн ко граду своей матушки,
Ашимбаббар, помыслы обратил.
Ко граду своей матушки, своего батюшки
Нанна-Зуэн помыслы обратил.
К Энлилю, к Нинлиль
Ашимбаббар помыслы обратил...
Нанна-Зуэн быков соберёт
для загонов храма Энлиля!
Ашимбаббар жирных овец соберет
для хлева храма Энлиля!
Нанна-Зуэн очистит загон
храма Энлиля!
Ашимбаббар даст поесть
козам храма Энлиля!
Нанна-Зуэн принесет дикобразов
для храма Энлиля!
Ашимбаббар принесет длиннохвостых крыс
для храма Энлиля!..
Энгир впереди, Ур позади
Она вынесла из дома то, что не выносят
из дома, то, что не выносят из дома!
Нингирида вынесла из дома то,
что не выносят из дома:
“Сюда, сюда, о ладья!
О ладья Зуэна, сюда, сюда!”
Перед баркой муку она рассыпала,
отруби рассеяла.
Бронзовый чан под ногами ее стоит,
Самшитовую затычку от него
в пальцах она держит:
“Прекрасное масло на этот колышек я возолью!
Пусть топленое масло, меда
и вина изобильны в твоей ладье!
Пусть карп-сухур и карп-эштуб
на носу твоей ладьи веселятся!”
Но ладья к берегу не пристала: “Я иду в Ниппур!”
Ларса впереди, Энгир позади.
Она вынесла из дома то, что
не выносят из дома, то, что не выносят из дома!
Шерида прекрасная вынесла из дома то,
что не выносят из дома:
“Сюда, сюда, сюда, о ладья!
О ладья моего батюшки, сюда, сюда!”
Перед баркой муку она рассыпала, отруби
рассеяла...” [19, 248-252]*

Несмотря на призывы богини Шериды, ладья Нанны проходит мимо, то же самое повторяется в Уруке, Шуррупаке, Туммале. Нанну не привлекли призывы городских богинь: Инанны, Нинунги, Нинлили — лунный бог прибыл с дарами для жертвоприношения в культовый шумерский центр — Ниппур (к Энлилю). Религиозно-публицистический смысл текста здесь на лицо: происходит священное возвеличивание города Ура и его бога. Текст путешествия имеет определенную полемическую направленность. (Определение полемики мы принимаем в трактовке А. М. Шестериной) [34, 11].

Как ни странно, но этому шумерскому религиозно-публицистическому тексту находятся аналоги в древнерусской православной прапублицистике, среди многочисленных повествований о хождениях в Палестину, ко Гробу Господню. Учитывая громадный временной разрыв, предположение о влиянии может показаться спорным, но не невероятным, если признать, что трансляция во времени-пространстве могла происходить при посредничестве конкретных литератур и культур: вавилонской, ассирийской, греко-эллинистической, сиро-коптской эллинистической или византийской в целом.

Ведь есть пример появления на Руси перевода “Повести об Акире Премудром”, возникшей в VII веке до н. э. в Ассиро-Вавилонии [35, 46].

После введения М. М. Бахтиным в комплекс литературоведческих терминов понятия “хронотоп” [36, 9] стало возможным говорить о хронотопе религиозно-публицистического произведения. С точки зрения Бахтина, “в литературно-художественном хронотопе имеет место слияние пространственных и временных примет в осмысленно и конкретном целом... Приметы времени раскрываются в пространстве, и пространство осмысливается и измеряется временем” [36, 10]. В религиозно-публицистическом хронотопе наблюдается то же самое. Но литературно-художественный хронотоп находится в гораздо меньшей зависимости от реального социально-исторического хронотопа, чем хронотоп религиозно-публицистический, да и просто публицистический [37, 36-38].

По большому счету и литературно-художественный, и религиозно-публицистический хронотопы определяются индивидуальным (в первую очередь!) и групповым менталитетом. [6, 78-79] Дефиницию менталитета мы даем по А. Л. Вассоевичу: “Менталитет... есть находящийся свое материальное выражение в языке и действиях человека образ мышления, определяемый как его генетическими особенностями, так и принадлежностью к конкретной этно-социальной группе” [6, 76].

Мы полагаем, что трансляционный процесс по схеме: религиозная публицистика Классического Востока — эллинистическая религиозная публицистика плюс раннехристианская публицистика — средневековая религиозная публицистика (в том числе Средневекового Запада, Византии, Киевской Руси) зависел прежде всего от соответствующих этно-социальных ментальностей, отраженных в мозаичном дискурсивном пространстве. Вданном трансляционном процессе Византия сыграла сверхвыдающуюся роль. Кроме того, мы не вправе забывать участие в трансляции и Исламского Востока, но в нашей, намеренно упрощенной схеме, он занимает периферийную позицию. Тут же отметим, что наши взгляды на коммуникацию “культура-культура” полностью совпадают с идеями Н. Н. Шульгина: “Культуры соприкасаются индивидами, а индивиды предстают друг перед другом в том или ином культурном модусе” [38, 22].

Весьма интересным нам представляется и суждение Д. Гарсии: “Индивидуальная культура — это способ и значительность охвата, творения и олицетворения живым существом Жизненного мира, и общественная культура — сумма индивидуальных культур” [39, 229].

Время-пространство, в принципе, понималось-принималось практически одинаково и в Средние века, и на Классическом Востоке (для сравнения см.: [40, 164-165] и [6, 462-464]), что и способствовало комплиментарному освоению духовного наследия древневосточной литературы средневековыми писателями и публицистами.

На Классическом Востоке как бы сосуществовали одновременно публицистика, протопублицистика и прапублицистика. Правда, ради истины отметим, что ничего супероригинального в подобной ситуации и нет. Тут проявились традиционные представления клана писцов: древние литераторы в относительно поздние эпохи создавали произведения в соответствии с трафаретами и шаблонами, сложившимися в более ранние времена, вдобавок к сему усердно собирались, переписывались и сохранялись литературные творения, появившиеся на самых разных этапах культурогенеза. При таком отборе вряд ли господствовали императивы эстетического чувствования, сильнее были повеления прагматического свойства и сакрально редуцированного восприятия текста. “Противоестественному” отбору “помогали” и войны, и природно-общественные катаклизмы. Люди Древнего мира понимали все это не хуже нас, а поэтому, в целях сбережения текстовой коммуникации, к текстам часто делали приписки типа: “Того, кто табличку эту разобьет, или в реку бросит, или прочтет

ее, но не перескажет человеку, который не читал, пусть Ашшур, Син, Шамаш, Адад, Иштар, Бел, Набу, Нергал, Иштар Ниневиийская, Иштар Арбельская, Иштар Кидмури, Боги Небес и Земли и все ассирийские боги проклянут его неотменимым, тяжким проклятием: пусть милость свою во все дни его жизни не явят! Пусть имя и семья его из Страны исторгнут, пусть плоть его в пасть собачью засунут!” [19, 298-299]. Сие проклятие заканчивает так называемую “Ордалию Мардука” (текст переведен с аккадского языка, возник в годы правления Синаххериба — царя-разрушителя Вавилона в 689 г. до н. э.) [19, 295]. “Ордалия” смело может быть причислена к климену (или жанру?) религиозного ритуала-памфлета.

Вданном своеобразном публицистическом произведении излагается ритуал, “в котором подвергается суду и испытаниям вавилонский бог Мардук, якобы приписавший себе все заслуги по истреблению Тиамат. На самом же деле Тиамат победил бог Ашшур...” [19, 294]. Ясно, что победитель на военно-политическом поприще — Ассирия — в чисто идеологических целях возвышает своего бога и унижает бога-покровителя побежденных (то есть вавилонян).

В VII в. до н. э. в Ассирии имел хождение ритуал Такульту, или, проще, ритуал кормления богов. Еду идолам подносили не просто так, а в соответствии со строгим ранжиром их значимости и значительности. Первыми “кормили” общемесопотамских богов: Ану, Энлиля, Эа, Сина, Шамаша, Адада и Иштар; потом ублажали ассирийских богов и затем уж вавилонских и южношумерских городских богинь и божков [19, 144-145]. Комментарии совершенно излишни...

Малая Азия по отношению к великим культурам Классического Востока, а точнее Древнего Междуречья, являлась маргинальной зоной, но там жили хетты — один из талантливейших народов древности — и развивалась чрезвычайно интересная и нестандартная литература.

Классические варианты лимена (жанра?) ритуала встречаются очень часто в хеттской литературе, покажем сие на двух примерах. Примечателен текст под названием “Обряд вызывания богов”: “Когда гадатели призывают богов, чтобы те пришли по девяти путям — с лугов, гор, рек, из морей, источников, из огня, из Нижнего Мира, с неба и из земли, — гадатели берут такие предметы: корзину, а в корзину кладут жертвенный хлеб из чистой муки, на хлеб кусок кедра, а к куску кедра привязывают красную шерсть...

Гадатели выходят из Хаттусаса... и расставляют на дороге плетеный стол для богов Кедровых стран. Длинный кусок ткани свисает с плетеного стола: он как бы стал тропой, по которой ведет след. Перед этой тропой гадатели помеча-

ют другую тропу, разбрасывая чистую муку: с одной стороны от нее они помечают тропу медом, а с другой стороны – смесью вина и чистого масла...

Гадатель разламывает тонкие хлебцы, разбрасывает сладкое печенье, совершает возлияние вина и говорит:

*“О боги Стран кедровых! Угощайтесь!
Насытитесь! Утолите жажду, боги!
К царю с царицей вы повернитесь,
Вернитесь к нам! Где б ни были вы, боги,
В земле иль на небе, на горах иль в реках,
В стране Митанни или в Угарите...
... Из стран любых вы возвращайтесь в Хатти!
Кто бы ни увел вас прочь – хетт,
чужестранец,
Общинник или знатный человек, –
Кто б ни похитил вас, кто б ни заклил,
Мы призываем вас обратно, боги,
Вы слышите – мы жалобно скулим!..
Уйдите из враждебных стран обратно,
От злой нечистоты уйдите прочь!
Придите вы в страну святую Хатти...”*
[41, 226-229].

А вот текст “Обряда перед битвой”: «... И жрец говорит так: “О боги страны Каска! Мы вас вызвали перед лицом судебного собрания всех богов страны Хатти. Приходите, ешьте и пейте! И выслушайте, что по суду мы решаем против вас.

Боги страны Хатти ничего не сделали против вас, богов страны Каска. Они вас не притесняли.

А вы, боги страны Каскайской, начали войну. Вы изгнали богов страны Хатти из их пределов и сами заняли эти пределы.

И народ Каска тоже начал войну. У хеттов вы отняли их города, и вы согнали их из их полей, пастбищ и виноградников.

Боги страны Хатти и народа Хатти жаждут мести. Мечь богов Хатти и мечь народа страны Хатти падет на вас, боги страны Каска и народа Каска...”»

Когда жрец кончает, он проходит перед богами Хатти, и жрецы съедают мясо и хлеб. Он совершает жертву богам Хатти... Жрецы дают пить им вволю. Распорядитель божественных обрядов берет пиршественную утварь, шкуры жертвенных овец. Потом жрецы возвращаются к войску, и все они идут на битву” [41, 238-239].

В указанных выше хеттских религиозно-публицистических текстах систематически проявляются признаки, присущие всей прапублицистике Классического Востока вообще. Конфликт между богами предшествует конфликту

между людьми, да и, фактически, они составляют общую и нераздельную целостность. Отметим, что силы богов как бы зависят от человеческих возможностей адептов (впрочем, в текстах не отрицается и обратная связь).

В нашем случае, хеттская религиозная прапублицистика несет в себе следы воздействия процессов вторичной архаизации месопотамской литературной традиции. Первичность духовного творчества Междуречья по отношению к Хатти несомненна, и здесь явно основным было направление культурной трансляции: Месопотамия – Малая Азия.

Религиозная прапублицистика Классического Востока возникла на основе ритуала, доминирующим кодом которого являлся миф, и ритуальная запись может по праву считаться первым произведением религиозно-публицистического порядка.

Мы в своей работе в качестве объекта исследования избрали только религиозную прапублицистику и не использовали “нормальные” публицистические тексты. Религиозной публицистике Классического Востока мы намереваемся посвятить отдельную статью. Однако считаем своим долгом, в завершение раскрытия избранной темы, поделиться некоторыми посильными соображениями. Религиозная прапублицистика и публицистика ни в коей мере не объемлют всего и вся в древневосточной литературе. Их вторжение в сферу эпического творчества ограничено лимесом (т. е. границей) ритуала (но не религии и мифа!). Развитой художественной публицистики (в современном понимании) на Классическом Востоке не было. А дидактические и пророческие тексты далеко не всегда принадлежат к области, подвластной публицистическому творчеству. Скажем еще, что к религиозно-публицистическим произведениям необходимо относить не только прозаические, но и поэтические сочинения, а изучая их, следует постоянно помнить, что для литератур Древнего Египта, Хатти и Древней Месопотамии публицистичность текста задавалась иногда совершенно иными параметрами, чем те, которые признаются сейчас. Несмотря на подчинение древневосточной публицистической мысли ритуалу, мифу и религии, время от времени появлялись тексты, кои можно смело причислить к разряду светской публицистики. “Завещание Хаттусилиса I” нам видится как самый яркий пример светского публицистического произведения, семантическое поле религиозного порядка в нем не выражено, что до упоминания высших сил, то это скорее обыкновенная дань литературному этикету. Основополагающая доминанта текста – убеж-

дение панкуса (народного собрания) в правильности замены наследника трона и в необходимости учреждения нового закона наследования престола [41, 71-77].

На стыке месопотамской религиозной и светской публицистик родилась (ок. X в. до н. э.) некая изящная “вещица”, именуемая в литературоведческих кругах “Разговор господина с рабом”, или “Диалог о благе” [19, 186-189].

В. В. Емельянов сравнивает “Диалог о благе” с “Фаустом” Гете, где господин — это Фауст, а раб — Мефистофель, и высказывает примечательную идею: “Смысл сделки в том и состоит (с точки зрения черта), что, проведя господина по всем сферам предполагаемого жизненного “да”, раб покажет ему невозможность воплотить свои идеальные желания в действительности и в результате уведет в сферу чистого отрицания блага, коей и является ад” [19, 190]. В русской литературе XX века традиционно прослеживают связь гетевского “Фауста” и “Мастера и Маргариты” М. А. Булгакова, следовательно, здесь легко находятся параллели и с месопотамским “Диалогом”. Но как быть с булгаковским “Собачьим сердцем”? Честное слово, профессор Преображенский — это икона господина, а Шариков — икона древнего раба.

“Диалог о благе” переполнен скепсисом, но отнюдь не атеистическим, а антиатеистическим. Впрочем, скептицизм и фатализм были характерны и для других литературных произведений Классического Востока. Но, если говорить, например, о воздействии “Речения Ипусера” через время-пространство на другие сочинения, отстоящие от источника на 500 или 1000 лет, достаточно сложно, то влияние “Диалога о благе” мы, пожалуй, найдем сразу.

“Разговор господина с рабом”:

*“Раб повинуйся мне!” — “Да, господин мой, да!”
“Свершу-ка я доброе дело для своей страны” —
“Верно, сверши, господин мой, сверши.
Кто делает добро своей стране,
Деянье того — у Мардука в перстне”.
“Нет, раб, не свершу я доброго дела
для своей страны!”
“Не свершай, господин мой, не свершай.
Поднимись и пройди по развалинам древним.
Взгляни на черепа простолудинов и знатных:
Кто из них был злодей, кто был благодетель?”
[42, 207-208]*

А вот что изрекает ветхозаветная Книга Иова: “Один умирает в самой полноте сил своих, совершенно спокойный и мирный; внутренности его полны жира, и кости его напоены мозгом. А другой умирает с душою огорченною, не вку-

сив добра. И вместе будут лежать во прахе, и червь покроет их” (Иов 21, 23-26).

*Далее предоставим слово Омару Хайяму:
“двести лет проживешь — или тысячу лет —
Все равно попадешь муравьям на обед.
В шелк одет или жалкие тряпки одет,
Падишах или пьяница — разницы нет” [43, 72].*

*“Пусть не томят тебя пути судьбы проклятой,
Пусть не волнуют грудь победы и утраты.
Когда покинешь мир — ведь будет все равно,
Что делал, говорил, чем запятнал себя ты”
[43, 34].*

Аналогичность приведенных выше отрывков сомнения не вызывает и нельзя все списать на трансляцию — передачу традиции, гипотетически возможно и прямое текстовое воздействие. Скептицизм передается посредством литературно-публицистических памятников через столетия и мили, но благочестие, вера в личного бога и бога-личность — тоже. И изучая религиозно-публицистические тексты Древнего мира, мы учимся понимать живой голос минувших эпох, но прежде всего мы учимся понимать себя самих и нашу собственную жизнь.

И вместо P. S.

Мы полагаем, что публицистика тогда и только тогда приобретает черты “высокой публицистики”, когда следует тому традиционному вечному принципу, который древние народы Востока определяли как “рита”, “дао” и “эмет” [44, 190].

ЛИТЕРАТУРА

1. Леонтьев К. Н. Византизм и славянство / К. Н. Леонтьев // Храм и Церковь. — М.: ООО “Издательство АСТ”, 2003.
2. Тойнби А. Дж. Постижение истории / Пер. с англ. / А. Дж. Тойнби. — М.: Прогресс, 1991.
3. Словарь античности / Пер. с нем. — М.: Прогресс, 1989.
4. Чанышев А. Н. Философия Древнего мира. Учебник / А. Н. Чанышев. Н. — М.: Высшая школа, 1999.
5. Левек П. Эллинистический мир / Пер. с франц. / П. Левек. — М.: Наука. Главная редакция восточной литературы, 1989.
6. Вассоевич А. Л. Духовный мир народов классического Востока (Историко-психологический метод в историко-философском исследовании) / А. Л. Вассоевич. — СПб.: Издательство “Алетейя”, 1998.
7. Аверинцев С. С. Греческая “литература” и ближневосточная “словесность” / С. С. Аверин-

- цев // Аверинцев С. С. Образ античности. — СПб.: Азбука-классика, 2004.
8. Жолудь Р. В. Начало православной публицистики: Библия, апологеты, византийцы / Р. В. Жолудь. — Воронеж: Изд-во Воронежского ун-та, 2002.
9. Иванисов А. А. Информационные шумы как сдвиги и колебания в семантическом поле / А. А. Иванисов, А. Ю. Трунов // Акценты. Новое в массовой коммуникации. — 2004. -№ 1-2 (44-45).
10. Фоминых В. Н. Публицистический факт. Путь к оптимизации журналистского текста / В. Н. Фоминых. — Красноярск: Изд-во Красноярского ун-та, 1987.
11. Щелкунова Е. С. Текст у берегов Публицистики (Многогранность в свете различных научных подходов) / Е. С. Щелкунова // Акценты. Новое в массовой коммуникации. — 2001. -№ 5-6 (26-27).
12. Кройчик Л. Е. Публицистический текст как дискурс / Л. Е. Кройчик // Акценты. Новое в массовой коммуникации. — 2003. — № 3-4 (38-39).
13. Черкашин В. И. Религиозная античная (греко-латинская) протопублицистика: определение терминов и методика исследования / В. И. Черкашин // Акценты. Новое в массовой коммуникации. — 2003. -№ 7-8 (42-43).
14. Кройчик Л. Е. Система журналистских жанров / Л. Е. Кройчик // Основы творческой деятельности журналиста: Учебник для студ. вузов по спец. “Журналистика” / Ред. — сост. С. Г. Корконосенко. — СПб.: Знание, СПбИВЭ-СЭП, 2000. — С. 125-167.
15. Землянова Л. М. Зарубежная коммуникативистика в преддверии информационного общества: Толковый словарь терминов и концепций / Л. М. Землянова. — М.: Изд-во Московского ун-та, 1999.
16. Тоффлер Э. Третья волна / Э. Тоффлер. — М.: ООО “Фирма “Издательство АСТ”, 1999.
17. Цуканов Е. А. Информационная среда как фактор социального и нравственного здоровья человека: фвтореф. дис. ... канд. филол. наук / Е. А. Цуканов. — Воронеж, 2003.
18. Свитич Л. Г. Феномен журнализма / Под ред. проф. Я. Н. Засурского. — М.: Икар, 2000.
19. Емельянов В. В. Ритуал в Древней Месопотамии / В. В. Емельянов. — СПб.: “Азбука-классика”; “Петербургское Востоковедение”, 2003.
20. Борисов Б. Л. Технология рекламы и PR. Учебное пособие / Б. Л. Борисов. — М.: ФАИР-ПРЕСС, 2001.
21. Лосев А. Ф. Диалектика мифа / А. Ф. Лосев // Лосев А. Ф. Из ранних произведений. — М.: Издательство “Правда”, 1990.
22. Хейзинга Й. Homo ludens. В тени завтрашнего дня / Пер. с нидерл. / Й. Хейзинга. — М.: Издательская группа “Прогресс”, “Прогресс-Академия”, 1992.
23. История древнего Востока. Зарождение классовых обществ и Наука, 1983.
24. Дмитриева Н. А. Искусство древнего мира / Н. А. Дмитриева, Н. А. Виноградова. — М.: Детская литература, 1986.
25. Повесть Петеисе III. Древнеегипетская проза / Пер. с древнеегипет. — М.: Художественная литература, 1978.
26. Черкашин В. И. Архаический пласт древнегреческой (800-670/657 гг. до н. э.) и древнеримской (800-534 гг. до н. э.) религиозной протопублицистики / В. И. Черкашин // Акценты. Новое в массовой коммуникации. — 2004. — № 3-4 (46-47).
27. Ассман Ян. Египет: теология и благочестие ранней цивилизации / Пер. с нем. / Ян Ассман. — М.: Присцельс, 1999.
28. Древнеегипетская “Книга мертвых” / Пер. с древнеегипет. М. А. Чегодаева // Вопросы истории. — 1994. -№ 8.
29. Сорокин П. А. Человек. Цивилизация. Общество. / П. А. Сорокин. — М.: Политиздат, 1992.
30. Серафим (Роуз), иеромонах. Душа после смерти / Иеромонах (Роуз) Серафим // Москва. — 1991. -№ 9.
31. Тураев Б. А. Египетская литература / Б. А. Тураев. — СПб.: Журнал “Нева”; “Летний сад”, 2000.
32. Иоанн (Максимович), архиепископ. Жизнь после смерти / Архиепископ (Максимович) Иоанн // Москва. — 1991. -№ 9.
33. О воздушных мытарствах // Москва. — 1991. -№ 9.
34. Шестерина А. М. Полемический текст в современной прессе: автореф. дис. ... докт. филол. наук / А. М. Шестерина. — Воронеж, 2004.
35. История русской литературы XI-XVII веков. Учебник / Под ред. Д. С. Лихачева. — 2-е изд., дораб. — М.: Просвещение, 1985.
36. Бахтин М. М. Формы времени и хронотопа в романе / М. М. Бахтин // Бахтин М. М. Эпос и роман. — СПб.: Азбука, 2000.
37. Солганик Г. Я. Категории пространства в публицистике / Г. Я. Солганик // Вестник Московского университета. Серия 10. Журналистика. — 2003. -№ 6.
38. Шульгин Н. Н. Альтернативная герменевтика в диалоге культур / Н. Н. Шульгин // Вопросы философии. — 2002. -№ 12.
39. Гарсия Д. О понятиях “культура” и “цивилизация” / Д. Гарсия // Вопросы философии. — 2002. -№ 12.

40. Ле Гофф Ж. Цивилизация средневекового Запада / Пер. с франц. / Ж. Ле Гофф. – М.: Издательская группа “Прогресс”, “Прогресс-Академия”, 1992.

41. Луна, упавшая с неба. Древняя литература Малой Азии / Пер. с древнемалоазиатских языков, вступит. статья и коммент. Вяч. Вс. Иванова. – М.: Художественная литература, 1977.

42. Я открою тебе сокровенное слово: Литература Вавилонии и Ассирии / Пер. с аккад. – М.: “Художественная литература”, 1981.

43. Хайям Омар. Рубаи / Омар Хайям. – Ташкент: Издательство ЦК КП Узбекистана, 1981.

44. Льюис К. С. Любовь. Страдание. Надежда: Притчи. Трактаты / Пер. с англ. / К. С. Льюис. – М.: Республика, 1992.