

# ІСТОРІЯ

УДК 252

## Богдан БОДНАРЮК, Ярослав ЯНОВСЬКИЙ РЕЛІГІЙНІ СИСТЕМИ СТАРОДАВНЬОЇ МЕСОПОТАМІЇ (ІІ)

У даній статті автори розглядають релігійні системи Стародавньої Месопотамії з точки зору їхньої історичної генези, культурно-антропологічних проявів, духовно-світоглядних основ та культово-обрядової практики. Крім того, автори, використовуючи широкий пласт найдавніших шумерських та ассиро-аввілонських міфів, легенд і передань, здійснюють реконструкцію початкового пантеону богів, визначають його сакральні й функціональні складові, висвітлюють причини та умови локальних трансформацій, а також ментальних адаптацій релігійних і загальних етических цінностей в соціумі. Окрему увагу в статті приділено аналізу “Епосу про Гільгамеша”, де зберігаються архаїчні образи й свідчення про космологію та космогонію давньої месопотамської цивілізації.

**Ключові слова:** Стародавня Месопотамія, месопотамська цивілізація, давньошумерський пантеон, боги Вавилону, боги Ассирії, ассиро-аввілонська релігія, “Епос про Гільгамеша”.

## Богдан БОДНАРЮК, Ярослав ЯНОВСКИЙ РЕЛИГИОЗНЫЕ СИСТЕМЫ ДРЕВНЕЙ МЕСОПОТАМИИ (ІІ)

В данной статье авторы рассматривают религиозные системы Древней Месопотамии с точки зрения их исторического генезиса, культурно-антропологических проявлений, духовно-мировоззренческих основ культово-обрядовой практики. Кроме того, авторы, используя широкий пласт наиболее древних шумерских и ассиро-аввілонских мифов, легенд и преданий, осуществляют реконструкцию начального пантеона богов, определяют его сакральные и функциональные составляющие, освещают причины и условия локальных трансформаций, а также ментальных адаптаций религиозных и общих этических ценностей в социуме. Отдельное внимание в статье уделено анализу “Эпоса о Гильгамеше”, где сберегаются архаические образы и сведения о космологии и космогонии древней месопотамской цивилизации.

**Ключевые слова:** Древняя Месопотамия, месопотамская цивилизация, древнешумерский пантеон, боги Вавилона, боги Ассирии, ассиро-аввілонская религия, “Эпос о Гильгамеше”.

## Bogdan BODNARYUK, Yaroslav YANOVSKIY RELIGIOUS SYSTEMS OF ANCIENT MESOPOTAMIA (ІІ)

In this article the authors examine the religious systems of ancient Mesopotamia in terms of their historical genesis, cultural and anthropological displays, spiritual and philosophical foundations and religious ritual practices. In addition,

*the authors uses a broad stratum of ancient Sumerian and Assyrian-Babylonian myths, legends and traditions carry out the reconstruction of the initial pantheon of gods, sacred and determine its functional components, highlighting the causes and conditions of local transformations and mental adoption of religious and ethical values in general society. Special attention is paid to the analysis in the article "Epic of Gilgamesh", which contains archaic images and testimonies of cosmology and cosmogony of the ancient Mesopotamian civilization.*

*The analytical mainstream authors note that Mesopotamian religion, according to written sources and archaeological artifacts, was a complex set, consisting of many cult-ritual and diverse layers of structural components. For a long time in the culture of Mesopotamia played a complex process of liquidation of some gods and worship and praise of new processing and fusion of mythological stories, change the character and appearance of the gods, who later ascended and became common, that acquired a universal character.*

*On the other hand, the religious civilization of Mesopotamia, and that the authors argue, to some extent, reflect real components existing in the region – the northern part of Asia Minor – the socio-political structure. However, in the ancient Mesopotamia with its public entities – Sumer, Akkad, Babylonia and Assyria – there was a stable central government. Despite the power and unlimited personal power of some contemporary rulers such as Sargon and Hammurabi Akkadian, Mesopotamian history in general, characterized in that the authors point out, the lack of centralized despotisms.*

*His season low degree of concentration of political power contributed to the fact that in this region quite easily without rivalry and religious conflict, as for example in ancient Egypt, got along with each other – at the cult of “democracy” – many gods with temples dedicated to them and servicing priesthood. Responsibilities of priests of various ranks and degrees of initiation were limited mainly to the sacred service of the idol and supervision of temple building. However, the priests perform certain specific rules and quite clearly regulated service.*

**Keywords:** Ancient Mesopotamia, Mesopotamian civilization, ancient Sumerian pantheon, the gods of Babylon, the gods of Assyria, Assyrian-Babylonian religion, “Epic of Gilgamesh”.

Продовжуючи висвітлювати низку питань, окреслених у попередній публікації\*, і зупиняючись, зокрема, на ролі міфології у формуванні світоглядних зasad месопотамської цивілізації, необхідно відзначити, що міфологія стародавньої Месопотамії, як стрижнева складова її релігійних систем, – складна й різноманітна з точки зору сюжетних колізій. Тут зустрічаються космогонічні, космологічні сюжети, історії про створення землі та її мешканців (у тому числі й людей), і легенди про подвиги великих геройів, перш за все Гільгамеша, мова про якого піде нижче.

\* Див.: Боднарюк Б., Яновський Я. Релігійні системи стародавньої Месопотамії (І) // Питання стародавньої та середньовічної історії, археології й етнології. – Чернівці: Букрек, 2014. – Т. 1 (37). – С. 56-80.



**Мал. 1.** Мумму – дух-виконавець волі богів Апсу й Тіамат. Фрагмент кам’яної стели.

Окремий сюжет в месопотамських міфах присвячений Великому потопу. Головний герой цього передання – легендарний цар Утнапіштім (Атрахасис), що у перекладі з давньошумерської означає “Він бачив життя”. В кінці міфу, після багатьох пригод та поневірянь, цар приймає друге ім’я, тобто Атрахасис, що означає “Дуже розумний” [4, с. 30].

Походження та існування світу слугує предметом різних легенд і міфів, котрі змінювалися в месопотамському соціумі протягом віків. Знаменита аккадська епопея, поема “Енума еліш” (у перекладі – “Коли у вирії”, так починається перший рядок твору), виникла зі злиття першопочатково незалежних міфів про народження богів, про перемогу бога Еа над Апсу (первісним Хаосом), про утворення світу тощо. Поема також містить гімн на честь вавилонського бога Мардука і його 50 імен [2, с. 45]. Твір починається з опису космічних начатків (сущностей) Апсу (чоловіче втілення підземної безодні й підземних вод), Тіамат (жіноче втілення тієї самої безодні або первісного Океану) й Мумму – духу, котрий був виконавцем їхніх наказів (мал. 1). Далі в поемі розповідається про народження богів та їх боротьбу

з чудовиськами. Еа і Мардук ведуть боротьбу на боці переляканих божеств. У підсумку Мардук, як головний переможець, стає верховним богом, створює світ і людину й отримує право визначати людям їх долю [2, с. 47].

Інші, пізніші легенди, роль творця часто відводять богині-матері Нінхурсаг (Аруру). В цих пізніх легендах людину роблять зі звичайної глини з домішкою крові богів; отже, вона має у собі божествений початок. В міфах пояснюється й причина появи людини: боги створили людину для того, щоб вона піклувалася про них, а вони б тим часом жили без будь-яких турбот. Згідно з традицією, боги є добрими, справедливими і страшними володарями, – тому людина мусить служити їм зі страхом, покорою та довірою. Разом з тим, людина повинна робити життя богів приємним; за це вона має право чекати від них у разі потреби на допомогу. Двосторонній зв'язок богів і людини проявляється у жертві та молитві, у функціонуванні храмів з їх жерцями та містеріями [2, с. 54].

В месопотамській філософії релігії, згідно з міфами та легендами, загробне (потойбічне) життя не відігравало суттєвої ролі. Наприклад, вавілоняни зазвичай молилися про земні блага, а смерть у них викликала лише жах, оскільки означала погіршення стану їхнього існування й буття. Дух померлого сходив у підземне царство, яке було сумним, холодним, без світла, де живуть лише тіні, оточені мороком. Проте ще гірше, ніж мандрівка до царства тіней, – це ганебно залишитися без поховання. Неможливо завдати ворогові жорстокішого страждання, ніж відмовити йому у достойному похованні (за відповідними приписами) або спаплюжити його могилу. Ніде не знайде спокою той, хто не знайшов його у труні [2, с. 55].

Підземне царство мертвих, володіння Нергала й Ерешкігал, являє собою велике місто з величезним палацом. Сім мурів оточують таку саму величезну в'язницю, звідки немає воротя. Лише іноді дух померлого з дозволу богів або в результаті втечі повертається до земного світу у вигляді приведа (безтілесної примари), щоби шкодити і лякати людей, які не піклувалися про нього за життя. При цьому посмертні долі не є однаковими. Щасливим стає у потойбічному світі уславлено чи звитяжно загиблий в бою і з честю похований воїн; гіршим ставав жереб вбитого, котрому ніхто не робив пристойного поховання і не доглядав за його могилою. У вавілонян існувало також уявлення про рай – острів щасливих, який розташований в гирлі невідомої річки. Живуть там вибрані, котрі отримали від богів дар безсмертя [2, с. 63].



**Мал. 2.** Цар Урука Гільгамеш. Зображення на кам'яній стелі.

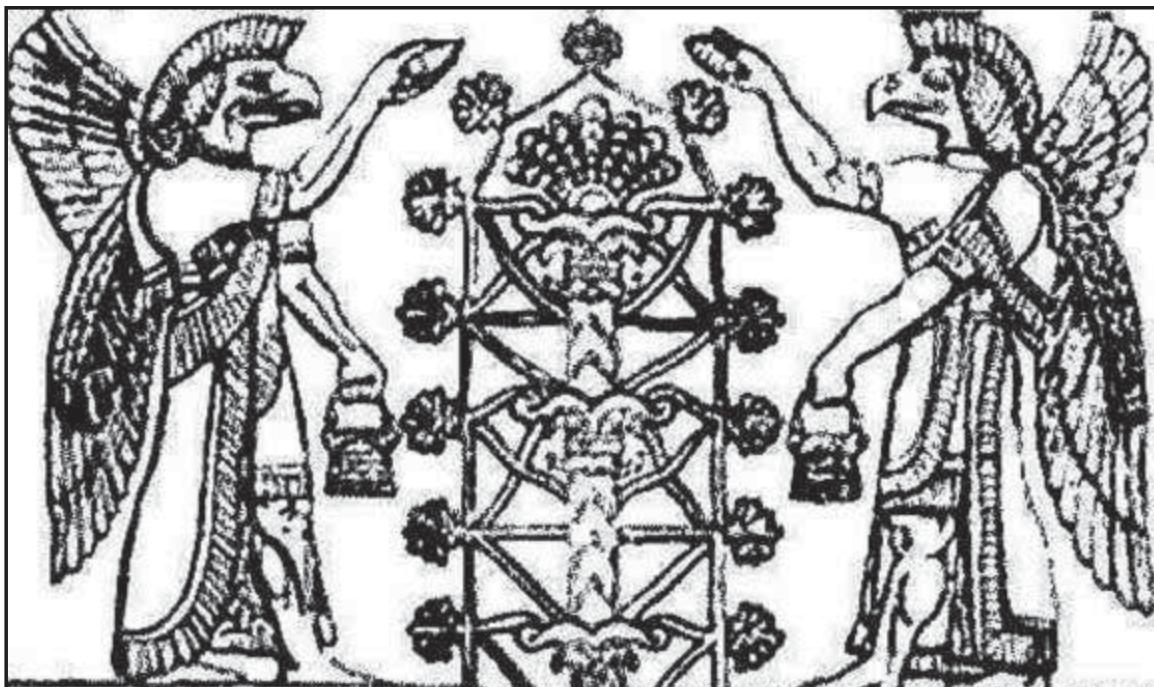
У месопотамській, добіблійній традиції найбільшою оповіддю про пошуки еліксиру життя є міф про Гільгамеша (мал. 2), царя шумерського міста Урука (його прототипом або архетипом був інший цар Урука – Ізубар (мал. 3), який вирушив, через несподівану смерть свого друга, на пошуки водяного кресу безсмертя, рослини “Нестарій” [33, с. 176]. Після того, як він вдало минув левів, які стережуть підніжжя гір, і людей-скорпіонів, котрі охороняють піднебесні гори, йому пощастило потрапити до скованого серед гір райського саду квітів, плодів і самоцвітів. Поспішаючи все далі, Гільгамеш вийшов до моря, що омиває світ. Там, у печері над водами, жив вияв (іпостась) богині Іштар на ім’я Сідурі-Сабіту, і ця щільно закутана жінка зачинила перед ним браму. Та коли герой розповів їй свою історію і мету, яку він хоче здійснити, вона впустила його і порадила припинити пошуки, навчившись, натомість, задовольнятися радощами смертного життя [33, с. 177].

Однак Гільгамеш наполіг, і Сідурі-Сабіту, зрештою, дозволила йому пройти й розповіла про небезпеки подальшого шляху. Ця жінка

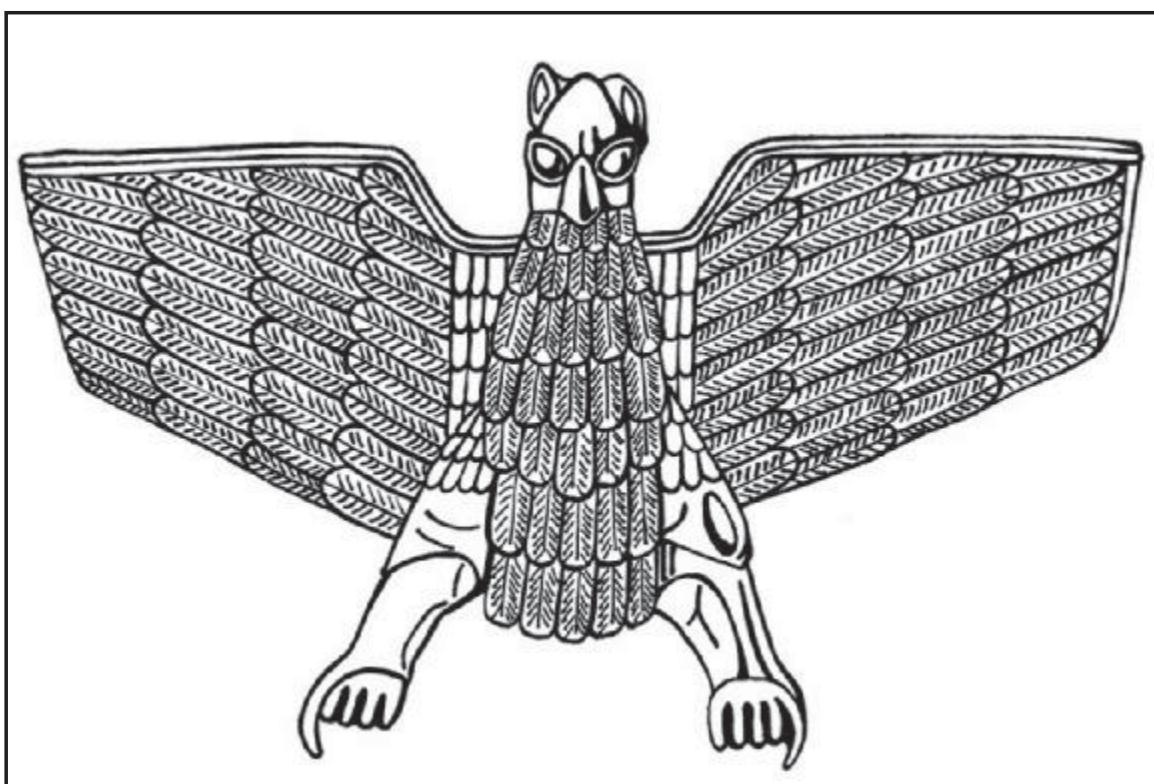


**Мал. 3.** Цар Урука Іздубар. Давньошумерський барельєф.

порадила герою розшукати перевізника Уршанабі, якого молодий цар знайшов у лісі: той чоловік рубав дерева, і його охороняв гурт почту. Гільгамеш потрощив охоронців (ідолів, що звалися: “ті, які тішаться життям”, “кам’яні люди”), і перевізник погодився перевести його через води смерті. Подорож тривала півтора місяця. Героя попередили, щоб він не торкався вод, а той край, до якого вони наблизалися, був оселею Утнапішті, вже згадувана головна дійова особа передання



*Мал. 4.* Давньошумерські духи води - Ігиги.  
Графічне зображення з кам'яного барельєфу.



*Мал. 5.* Демон Анзуд – птах-володар бурі та блискавки  
у давньошумерській міфології.



**Мал. 6.** Демон Уттуку – один з семи “духів безодні”.

про первісний потоп. Тут він жив зі своєю дружиною у безсмертному світі [6, с. 71].

Утнапішті здалеку побачив суденце, що наближалося по безкраїх водах, і здивувався мандрівникам, не знаючи, хто вони. Висадившись, Гільгамеш мусив вислухати довгу розповідь Утнапішті про історію потопу. Тоді господар звелів гостеві виспатись, і той проспав шість діб; а своїй дружині наказав спекти сім хлібин і покласти в узголів'ї Гільгамеша, котрий спав біля човна. Потім господар торкнув Гільгамеша і той прокинувся; і тоді Утнапішті звелів перевізникові викупати гостя у певній водоймі й дати потім свіжий одяг. Після цього



*Мал. 7. Демон Ілу – один з семи “духів безодні”.*

ритуального омовіння Утнапішті розповів Гільгамешеві таємницю чарівної квітки, яка росла на дні космічного моря [6, с. 75].

Уршанабі знов повіз героя через води. Гільгамеш прив'язав камінь собі до ніг й пірнув. Він занурювався дедалі глибше й глибше, що вже й витримати було неможливо, а перевізник лишався у човні. І коли нирець таки сягнув дна бездонного моря, він зірвав квітку, хоч вона і



**Мал. 8.** Злий дух Ламашту – один з популярних персонажів шумерської міфології.  
Графічне зображення з кам’яної стели.

поранила йому руку, відтяв камінь з ніг і почав підйматися. Коли ж він опинився на поверхні й перевізник утяг його в човен, герой розповів йому, тріумфуючи, про свою пригоду і про те, що він тепер, з’ївши пелюстку чарівної квітки, має змогу зновстати юнаком або дитиною [33, с. 178]. Попливли вони далі, а коли стали на спочинок, Гільгамеш викупався в якісь прохолодній водоймі та приліг відпочити. Однак, поки він спав, змія, вчувиши чудові пахощі квітки, кинулася до неї,

схопила і понесла геть. Скуштувавши квітки, змія одразу ж здобула властивість (божественну силу) линяти, скинула свою шкіру й так омолодилася. Гільгамеш, прокинувшись, сів і заплакав від великого розчарування: змій, а не він, набув здатності омолоджуватись. Отже, своєї мети цар Урука не досяг і зазнав повної поразки. З іншого боку, і це найголовніше (сенс і мораль усього твору), герой стає смиренним, досконалим та мудрим, і саме таким вже повертається до рідного міста. На цьому епос закінчується, а смирення і мудрість Гільгамеша стають взірцевими чеснотами для жителів Урука [33, с. 178].

Поряд з уявленнями про небесних богів і героїв в релігійних системах Месопотамії провідну роль відігравали найдавніші (архаїчні) вірування про численних нижчих духів, здебільшого злих та ненажерливих. Це духи землі, повітря й води – Аннунаки, Галла та Ігиги (мал. 4), уособлення хвороб й всіляких нещасть, що постійно спіткають людину протягом життя. Крім них в шумерській демонології фігурували такі демони, як Анзуд (мал. 5) і Лахаму [30, с. 200]. Для боротьби з ними жерці складали спеціальні заклинання. Найнебезпечнішими вважалися т.зв. сім духів безодні (“сибитті”), супутники бога чуми Еппа, – винуватці усіх хвороб. В заклинаннях перераховуються їхні імена та “спеціалізація”: Ашакку вражав голову людини, Намтару – горло, Утукку (мал. 6) – шию, Алу – груди, Ілу (мал. 7) – черево, Лабасу – печінку й Лілу – кінцівки. Серед інших злих духів і демонів, які часто згадуються в шумерських міфах, можна згадати Етем му, Ламашту (мал. 8), Рабісу, Аххазу та Ардат лілі [53, с. 329].

Для захисту від злих духів, крім втаємничених сакральних формул, широко застосовувались амулети-апотропеї (обереги). Таким апотропеєм слугувало страшне потворне зображення самого духа. Побачивши своє зображення, злий дух з переляку мусив би втекти. Одночасно жерцями практикувались досить різноманітні магічні обряди. Серед значної кількості таких обрядів дослідники виділяють 4 основні групи: обряди лікувальної, охоронної, шкідливої та військової магії [53, с. 329].

Лікувальна магія, природно, була змішана з народною медичною. Від негативних наслідків чорної (шкідливої) магії суспільство охороняли державна влада, державні закони і жрецтво, піддаючи суворим покаранням злодія-чаклуна. Будь-якому злу протистояв жрець, котрий бив ворогів їхньою ж зброєю – відповідним обрядом та магічним словом. Його дії – це органічне злиття (синтез) офіційних релігійно-культових зasad та магії. Проте саме ця



**Мал. 9.** Автентичні статуетки давньошумерських жерців різних рангів.

особливість утруднювала й уповільнювала процес вдосконалення релігійних систем стародавньої Месопотамії. Ось чому переконання у впливовості конкретного обряду переважало в суспільстві над вірою у всемогутність богів, і ось чому практикувався обов'язок неодмінного виконання усіх приписів, пов'язаних зі служінням божествам [53, с. 330].

У Вавилоні та Ассирії протягом III тис. до н.е. досить активно розвивалося мистецтво пророкування (мантика), котре являє собою втасманичене спілкування людини з богами, з метою інформувати один одного про свої наміри. За традицією, часто боги самі показували людині майбутній хід подій, але зазвичай людина першою зверталася до них з огляду на встановлені приписи. Пересічна особа намагалася встановити контакт з конкретним божеством через жерців шляхом молитви і жертвоприношень, з метою схилити це божество до “відвертості та одкровення”; іноді вірянин пропонував певні символічні знаряддя, через які божество могло висловити свою волю [58, с. 322].

Як описується в легендах, траплялось, що боги відкривали завісу майбутнього через вуста “безумця” (психічно хворої людини) або жерця, котрий перебував у стані екстазу під час проведення відповідних обрядодій. У VII ст. до н.е., наприклад, славилися пророцтва жриць богині Іштар у місті Арбела. Не останню роль відігравали й сни. Шумерські жерці (мал. 9) розробили навіть спеціальні сонники з тлумаченнями снів та марень. Доленосними в першу чергу вважалися сни, де фігурували герої, царі, святі місця і боги. Згідно із сонниками, божество мало з'явитися перед людиною або само, або ж надіслати якісь знаки, котрі необхідно було правильно розтлумачити. Ще однією важливою складовою релігійних систем стародавньої Месопотамії була наявність значної кількості забобонів: встав не з тієї ноги, зустрів чорну кішку, розбив дзеркало, зустрівся по дорозі з поховальною процесією або горбанем і т.п. Більшість з майже двохсот забобонів збереглися до наших днів [58, с. 323].

Вавилонське мистецтво пророкування славилось на території усього стародавнього Сходу і мало вплив навіть на віддалені народи, свіченням чого є значне поширення в середземноморському басейні звичаю ворожби по печінці тварин й польоту птахів. В епоху еллінізму (ІІІ ст. до н.е. – ІІ ст. н.е.) в греко-римському суспільстві поняття “халдей” значило те саме, що й “астролог”, “маг” або “волхв”. Крім того, так само широкого використання в античному і середньовічному світі зазнала астрологія – окультна наука (одна з семи), пряме породження стародавніх месопотамських релігійних систем.

Разом з тим, комплексне висвітлення релігійних систем стародавньої Месопотамії, мабуть, не можна вважати завершеним без аналітичного огляду ключових концепцій в галузі феноменології релігії, висунутих провідними вченими-орієнталістами і релігієзнавцями у XIX й ХХ ст. Доречно підкреслити, що саме сходознавство як багатовекторний науковий напрямок вивело європейську гуманістичну думку за межі середньовічних християнських уявлень про віру та релігію.

Якщо для західних богословів протягом XVI-XVII ст. була природною уява про прамонотеїзм, з якого шляхом від падіння від істинної віри розвинулось багато язичницьких культів, то філософи епохи Просвітництва, котрі читали праці орієнталістів і вели бесіди з місіонерами, поступово відкинули цю точку зору, на той час (XVIII ст.) загальноприйняту [67, с.8]. Для європейської християнської думки здавалось доцільним ставити в основу поняття релігії віру в Єдиного Бога і в його спокутувальну місію, але вчені й мислителі,

які глибоко вивчали стародавні цивілізації Сходу, до означеного твердження поставилися із сумнівом [67, с.8].

У ХХ ст. на зміну ортодоксальній богословській доктрині прийшли різні методи вивчення феномену релігії: історія, антропологія, психологія, етнологія, соціологія, культурологія та феноменологія релігії [23, с. 186]. Фундатор класичного релігієзнавства, автор “Природної історії релігії” [60] Девід Юм, як відомо, активно користувався сходознавчою літературою і консультаціями шумерологів, асирологів, іранознавців. Найімовірніше саме вони, зокрема Томас Хайд і Шарль-Франсуа Долю, вплинули на формування наступного юмівського емпіризму, в тому числі й для суб’єктивізації релігійного досвіду у вченні про афекти [23, с. 187].

У свою чергу концепція самого Юма мала вирішальний вплив на наукові погляди Шарля де Бrossa – відомого антикознавця та орієнталіста, вченого-енциклопедиста, автора трактату “Про фетишизм” [73, с.71]. Юм і де Бross – перші дослідники релігії, які, користуючись даними сходознавців, дійшли висновку про еволюційний, поступальний характер розвитку релігійної свідомості, а також про існування певних послідовних стадій у розвитку релігійності соціуму до рівня монотеїзму [73, с. 31].

З іншого боку, вже у XIX ст. істориками й теоретиками релігії доволі часто ставали орієнталісти-лінгвісти і джерелознавці-текстологи. Прикладом може слугувати санскритолог, перекладач корпусу Ригведи, Ф. Макс Мюллер, який після ґрунтовного дослідження індуїзму перейшов до порівняльного вивчення релігій. Він стає автором двох фундаментальних праць – “Вступ до науки про релігію” та “Порівняльна міфологія”, і засновником серії “Священні книги Сходу”, томи якої знайомили західного читача з невідомими йому світами чужих вірувань, культів, духовних цінностей [43, с. 28-29]. Крім того, Максом Мюллером була обґрунтована теорія релігії як персоніфікації природних явищ [43, с. 29].

Дослідницька “переорієнтація” торкнулась і талановитого семітолога У. Робертсона Сміта – автора популярних “Лекцій з релігії семітів”. У своїх працях він зазіхнув на святе – поставив під сумнів існування у семітів споконвічної віри в Єдиного Бога, виявив численні факти давньосемітського політеїзму і його зв’язку з шумерським пантеоном богів, відкрив і описав таке явище, як тотемізм [43, с. 34]. Значний внесок у порівняльне вивчення релігій здійснив знавець давньосхідних культур і цивілізацій К. Тіле – автор таких новаторських робіт, як “Порівняльна історія єгипетської та месопотамської релігій”,

“Нариси з історії релігії. До питання про поширення світових релігій” [43, с. 35].

Експедиції англійських антропологів у Полінезію й подорожі німецьких філософів до Індії стали відправною точкою для виникнення ще двох важливих понять (дефініцій) релігієзнавства – аніматизму і нумінозності. У свою чергу, аніматизм і нумінозність стали основою для феноменологічної теорії релігії. Аніматизм – поняття, введене в релігієзнавство Р. Мареттом: він перший витлумачив полінезійську релігійну категорію “мана” в термінах божественної сили або магічної сили. Маретт, використавши дані авторитетного англійського антрополога Р. Кодрінгтона, припустив, що будь-яка релігія в історії людства повинна була пройти етап віри в магічну силу речей і що цей етап був наступним після фетишизму [43, с. 37-38].

Вивчаючи стародавні релігії персів та індусів і співставляючи їх з полінезійськими віруваннями, німецький вчений Н. Зедерблом припустив, що в основі релігійної свідомості лежить уявлення про священне (сакралізований образ). У своїй статті “Священне” він визначив дану категорію як інтенціональний об’єкт релігійної свідомості, як вид переживання, інтуїції, яка з’єднує богоідчуття та богопізнання. Переживання зустрічі зі священою силою у різних народів має різну назву, але у більшості випадків це сила безособова. Вона сприймається людською свідомістю як щось надприродне [43, с. 40].

Н. Зедерблому в наукових пошуках наслідував Р. Отто. Цей німецький богослов, який активно вивчав релігійні системи стародавньої Індії, написав вже не статтю, а доволі велику монографію під назвою “Священне”, де ввів поняття нумінозного і визначив основні моменти сприйняття свідомістю нумінозного: 1) відчуття людиною своєї мізерності, нікчемності й тварності; 2) переживання жаху при зустрічі з нумінозним; 3) одночасне переживання екстазу (екзальтації); 4) відчуття священного як нумінозної цінності. З точки зору теорії Зедерблома, описані Отто афекти можна назвати “містицизмом безкінечного”, який суттєво відрізняється від монотеїстичного “містицизму особистості” [23, с. 188]. Однак, порівнюючи релігії Західу і Сходу у своїх роботах 1920-1930-х рр., Р. Отто констатував спільність релігійної символіки та релігійних переживань в усіх народів світу.

Необхідно звернути увагу на те, що під час Першої світової війни і протягом наступного повоєнного десятиліття дослідження європейських релігієзнавців слугували меті зближення людей різних

вірувань та конфесій. Вчені намагались виявити єдину загальнолюдську модель релігії, яка стоїть за множиною вірувань, обрядів та вченъ. Антропологічний підхід до вивчення релігії був підхоплений і розвинутий у 30-х – 40-х рр. психологами та дослідниками східної психології. Розвиток психоаналізу та аналітичної психології сприяв тісним контактам орієнталістів і психологів. Консультантом К.Г. Юнга, наприклад, був видатний німецький синолог, перекладач трактату “І цзин” Ріхард Вільхельм. Завдяки його працям з’явилась ціла низка оригінальних юнгівських теоретичних робіт, у тому числі – про психологію східних релігій та філософій [61].

В цій роботі Карл Юнг намічає шлях від вивчення конкретних феноменів східної релігії до розуміння єдності психічної природи людства. Він, зокрема, відзначає: “... як людське тіло демонструє загальну анатомію поверх будь-яких расових відмінностей, так і психіка володіє єдиним субстратом по той бік будь-яких відмінностей у сфері культури та свідомості, субстратом, який я назвав колективним безсвідомим. Ця безсвідома психіка, загальна для всього людства, складається не з усвідомлюваних змістів, а з латентних схильностей до відомих ідентичних реакцій. Факт колективного безсвідомого – це психічне виявлення тотожності структур мозку по той бік будь-яких расових відмінностей. Цим пояснюється аналогічність, навіть тотожність міфологічних мотивів і символів й людської здатності до розуміння взагалі. Різні лінії душевного розвитку виростають з одного загального стовбура, корені котрого сягають глибини минулого, яке тільки було” [61, с. 96]. Далі вчений розглядає такі архетипічні міфи свідомості, як Шлях (Дао), колооберт і осереддя (Мандала), звертаючи особливу увагу на відмінності в інтерпретації релігії та релігійного у східному й західному мисленні.

За Юнгом йдуть історики та релігієзнавці другої половини ХХ ст. У знаковій монографії “Міф про вічне повернення” [59] Мірча Еліаде використовує досягнення сходознавців різних спеціальностей. На сторінках цієї книги зустрічаються посилання на роботи шумерологів, ассиріологів, семітологів, індологів, іраністів. На підставі даних орієнталістів (доволі часто ним довільно осмислених й витлумачених) Еліаде, використовуючи також ідеї Юнга, робить висновок про існування двох моделей ставлення людини до часу і парадигм поведінки в історії, що стоять за цим.

Дослідник визначає своє ставлення до проблеми та її розуміння чітко: “Фундаментальна відмінність між людиною архаїчних цивілізацій та сучасною “історичною” людиною полягає в тому,

що остання надає дедалі більшої цінності історичним подіям, іншими словами, тим “нововведенням”, які для людини традиційної культури були або незначною випадковістю, або порушенням норми (отже, “помилкою”, “гріхом” і т.п.) – в силу цього їх необхідно було періодично “виганяти” (скасовувати)» [59, с. 235]. Якщо сумістити елементи двох даних парадигм в свідомості майбутньої людини, то, на думку М. Еліаде, така людина усвідомить, що: 1) вона одержує (знаходить) свободу лише за умови віри в існування Бога; 2) всі історичні трагедії мають трансісторичне значення. Будь-яка інша позиція людини приведе її до відчая й до жаху перед історією [59, с. 246].

Наприкінці ХХ ст. в Росії виникає нова релігієзнавча концепція, відправними точками для якої були трактат У. Джемса “Багатоманітність релігійного досвіду”, вчення того ж таки К.Г. Юнга про архетипи, трансперсональна психологія С. Грофа і деякі ідеї вже згадуваного вище Н. Зедерблома. Російський китаїст, дослідник даоської алхімії Є.А. Торчинов опублікував знакову двотомну роботу “Релігії світу. Досвід позамежного (Трансперсональні стани і психотехніка)” [54]. У своєму дослідженні, на концептуальному рівні, він поділив усі відомі релігії на містеріальні культури древності (містерії стародавніх цивілізацій), догматичні релігії одкровення (монотеїзм Близького Сходу) і релігії чистого досвіду (переважно релігії Далекого Сходу).

Варто звернути особливу увагу на проведену вченим інноваційну класифікацію релігій. Вони аналізуються за трьома критеріями – за методом, за цілями й за характером трансперсональних переживань. В класифікації за методами Є.А. Торчинов виділяє: а) гностичні традиції (тобто традиції, які орієнтуються на споглядання і на безобразний – позбавлений образних аллюзій – екстаз); б) бхактичні традиції (тобто традиції, які використовують емоційне збудження, пов’язане з любовним ставленням до об’єктау споглядання); в) тантричні традиції, що застосовують методи психофізичної регуляції [54, с. 375].

Згідно із заданими (обґрунтованими) релігійною доктриною цілями Торчинов поділяє релігії на спрямовані: 1) до повного розчинення в безособовому Абсолюті або до ототожнення з ним; 2) до з’єднання з Абсолютом при збереженні індивідуальності, яка здатна до перевтілення (преображення); 3) до вичерпання афектів і транквілізації; 4) до від’єднання психічного від матеріального й фізичного [54, с. 376]. За характером трансперсональних переживань (пов’язаних з перинатальними матрицями С. Грофа)

релігії поділяються: а) на традиції, психотехніка яких призводить до розширення свідомості (буддизм Махаяни, індуїзм, даосизм, суфізм, християнство); б) на традиції, що призводять до переживань духовного спокою (умиротворення) й релаксації (буддизм Тхеравади та Йогачари); в) на традиції, що передбачають переживання самоперебування, автономності індивідуального духовного початку в його відособленості від інших суб'єктів і матерії (джайнізм, санкхья-йога) [54, с. 377]. У концепції Торчинова знайшли органічне відображення всі відомі методи і напрямки релігієзнавства, крім соціології релігії.

Як відомо з природничих наук, філогенез завжди повторює онтогенез. Шлях від антропології до феноменології психології релігії, який подолало релігієзнавство з середини XIX ст. до сьогодення, був відтворений у досягненнях окремих сходознавчих дисциплін. Цю тезу можна довести на прикладі шумерології та асиріології.

Інтерес до дослідження месопотамської (шумеро-аккадської) релігії з'явився у європейців на початку 70-х рр. XIX ст., коли асистент єгипетсько-ассирійського відділу Британського музею Дж. Сміт опублікував фрагмент епосу про героя Гільгамеша, де містилась сакралізована легенда про Потоп [35, с.61-62]. Зміст легенди в багатьох рисах повторював фабулу біблійної розповіді, проте у той же час він був набагато архаїчнішим порівняно зі старозавітним сюжетом; тому з'явилась необхідність у систематичному порівнянні клинописних джерел з даними біблійного канону [23, с. 190]. Найактивніше цією копіткою роботою займались німецькі філологи, випускники богословських шкіл та факультетів. В результаті, на початок ХХ ст. склався відомий ідейно-теоретичний напрямок, який отримав назву “панававилонізм” [23, с. 190].

Головні ідеї панавилонізму – походження світової культури з культури стародавньої Месопотамії (шумерської й вавилонської) і вторинний характер Біблії (Старого Завіту) як джерела з історії Стародавнього Сходу [74, с. 26]. Панавилонізм, однак, не створив єдиної філософської або ідеологічної системи. Твердження його представників мали через значну наукову суб'єктивність здебільшого сутто індивідуальний характер [74, с. 28]. Наприклад, Ф. Деліч у своїй книзі “Біблія та Вавилон” [14] стверджував, що перші одинадцять глав Книги Буття (створення світу, рай і гріхопадіння, Потоп, будівництво Вавилонської вежі) є компіляцією міфів стародавньої Месопотамії (що надалі підтвердила шумерологія) і, як наслідок цього факту, потрібно визнати всю старозавітну історію людства сфальсифікованою

єврейськими книжниками – левітами [14, с. 45]. На підставі означеного концепту Ф. Деліч пропонував виключити Старий Завіт зі сфери теології і передати його вивчення філологам, які займаються дослідженням семітських мов, перш за все – ассиріологам [14, с.81-83].

Інший прибічник панавилонізму Г. Вінклер спочатку був переконаний в тому, що вся старозавітна історія до епохи правління царя Давида являє собою комбінацію сонячних та астральних міфів стародавніх вавилонян, а далі поширив переконання подібного роду на християнську доктрину. Він обстоював позицію, що духовно-світоглядні основи християнської доктрини беруть свій початок з вавилонських солярних міфів та ритуалів [12, с. 104-109]. Наступники Деліча й Вінклера – П. Йензен, А.Ієреміас, Г. Циммерн – виводили літературні твори, міфології й релігійні традиції народів світу (у тому числі Японії та доколумбової Америки) з клинописної літератури, релігії і міфології вавилонян [23, с. 191].

Послідовна критика панавилонізму була проведена німецьким ассиріологом та істориком астрономії Ф. Кутлером за підтримки єгиптологів усього світу [73, с. 110]. Якщо Кутлер поставив під сумнів можливість існування вавилонських астральних міфів до VIII ст. до н.е. з причини відсутності в більш древні епохи наукової астрономії (що у подальшому виявилось помилковим твердженням), то авторитетні єгиптологи Е. Мейер, Х. Ранке та Б.А. Тураєв [55] підійшли до проблеми ретельніше. У своїх фундаментальних працях з історії Стародавнього Сходу вони довели, що давньоєгипетська цивілізація до середини II тис. до н.е. розвивалась без участі месопотамської, і давньоєгипетська релігійна система у своїй світоглядній основі є самостійною та оригінальною. Згодом до них приєднались кавказознавці, африканісти, японісти, тюркологи, тібетологи, а також фахівці з культур і релігій доколумбової Америки. Їх сумісними зусиллями була доведена безпідставність панавилонізму як культурно-історичної теорії [18, с. 36].

Разом з тим, ідеологія панавилонізму на кінець 40-х рр. певною мірою (в дещо трансформованому і адаптованому варіанті) відобразилась у розробках американської шумерологічної школи (Е. Спейзер, У.Ф. Олбрайт) привівши С.Н. Крамера та його послідовників (перш за все В.В. Халло) до визнання шумерів вчителями західної цивілізації.

Крамер виявляє в перших главах Книги Буття багато ремінісценцій і навіть прямих запозичень з шумеро-аккадської літератури, яких він нараховує п'ятнадцять: 1) міф про створення Всесвіту з початкового



**Мал. 10.** Енмеркар (Німруд) – син бога Уту (Шамаша).  
Давньошумерське зображення на кахлі.

(первинного) моря божеством Елохім (шумерською – Енліль); 2) міф про створення людини з глини; 3) техніка творення (божественне Слово, ліплення); 4) сказання про Сад Едема (з міфу “Енкі та Нінхурсаг”, особливо творення жіночого божества “Пані ребра”); 5) оповідь про Потоп; 6) сюжет про Каїна і Авеля (шумерські діалоги суперечки, особливо суперечка землероба й скотаря); 7) Вавилонська вежа та розсіяння народів (шумерська історія про змішання мов богом Енкі в епосі про Енмеркара) (мал. 10); 8) земля та її устрій (міф про Енкі і устрій світу); 9) особистий бог; 10) законодавство (загальне в Законах Хаммурапі й біблійних законодавчих текстах); 11) етика і мораль (шумерійський кодекс МЕ); 12) божественна відплата і національна катастрофа (покарання Аккада Енлілем); 13) мотив чуми й морової виразки (міф “Інанна та Шукаллетуда”, де Інанна насилає хворобу як помсту за гріх садівника); 14) мотив страждань Іова (шумерський текст “Людина та її бог”); 15) смерть і потойбічний світ (майже ідентичний опис Шеола в Біблії й Кура в шумерських міфах) [42, с.96-124].

Для Крамера також характерні постійні порівняння шумерського та єврейського менталітету. На його думку, відмінними рисами

шумерів у політиці та в релігійній традиції були тяжіння до зверхності й інтелектуального домінування, сильно розвинуті почуття любові та ненависті, віддання переваги матеріальному дару (жертвоприношенню), а не інтимному спілкуванню з божеством [42, с. 160-167]. В той же час у повсякденному житті шумер був емоційно стриманим, достатньо педантичним, формалістичним і методичним, схильним ставитись до свого брата по вірі з підозрою й недовірою [71, с. 289-290]. І навпаки, єврей старозавітного періоду відрізнявся, за характеристикою Крамера, “відчутною етичною чуттєвістю і моральним запалом”, а старозавітний світ був просякнутий відносинами, забарвленими “людською теплотою, співчуттям і прихильністю, такими необхідними для духовного зростання й здоров’я” [71, с.292-296].

(Далі буде)

*Джерела та література:* 1. Емельянов В.В. Шумерский космогонический миф “Энки и устройство мира” (перевод и comment.) // Петербургское востоковедение, 2002. – № 10. – С. 310-346; 2. Немировский А.И. Мифы и легенды Древнего Востока. – М.: Восточная литература, 1994. – 405 с.; 3. От начала начал. Антология шумерской поэзии / Перев. В.К. Афанасьевой. – СПб.: Петербургское востоковедение, 1997. – 336 с.; 4. Сказание об Атрахасисе // Я открою тебе сокровенное слово. Литература Вавилонии и Ассирии / Сост. В.К. Афанасьева, И.М. Дьяконов. – М.: Художественная литература, 1981. – С.28-45; 5. Энума элиш // Я открою тебе сокровенное слово. Литература Вавилонии и Ассирии / Сост. В.К. Афанасьева, И.М. Дьяконов. – М.: Художественная литература, 1981. – С.62-95; 6. Эпос о Гильгамеше / Перев. и comment. И.М. Дьяконов. – М.-Л.: Наука, 1961. – 215 с.; 7. Афанасьева В.К. Гильгамеш и Энкиду: Эпические образы в искусстве. – М.: Наука, 1979. – 271 с.; 8. Бецольд К. Ассирия и Вавилония. – М.: РГГУ, 2010. – 384 с.; 9. Вайнтруб И.В. Священные лики цивилизаций. – К.: Техника, 2001. – 510 с.; 10. Вайнтруб И.В. Сакральная культура месопотамской цивилизации // Людина і світ, 1997. – № 8. – С. 44-49; 11. Веллард Д. Вавилон. Расцвет и гибель города Чудес. – М.: Центрполиграф, 2003. – 268 с.; 12. Винклер Г. Вавилонская культура в ее отношении к культурному развитию человечества. – М.: РГГУ, 2014. – 221 с.; 13. Вулли Л. Ур халдеев. – М.: Восточная литература, 1961. – 265 с.; 14. Делич Ф. Вавилон и Библия. – М.: РГГУ, 2008. – 315 с.; 15. Донини А. Люди, идолы и боги: очерки развития религии. – М.: Госполитиздат, 1962. – 320 с.; 16. Древние цивилизации / Под общ. ред. Г. М. Бонгард-Левина. – М.: Наука, 1989. – 545 с.; 17. Дьяконов И.М. Архаические мифы Востока и Запада. – М.: Наука, 1990. – 398 с.; 18. Дьяконов И.М. Пути истории: от древнейшего человека до наших дней. – М.: Восточная литература, 1994. – 466 с.; 19. Дьяконов И.М. Люди города Ура. – М.: Наука, 1990. – 427 с.; 20. Дьяконов И.М. Общественный и государственный строй древнего Двуречья: Шумер. – М.: Восточная литература, 1959. – 389 с.; 21. Дьяконов И.М. Эпос о Гильгамеше. – М.;Л.: АН СССР, 1961. – 214 с.; 22. Емельянов В.В. “Инанна и Энки”: текст и ритуал // Ассириология и египтология. – СПб.: СПБГУ, 2004.–С. 34-52.; 23. Емельянов В.В. Востоковедение и религиоведение // Концепции современного востоковедения / Отв. ред. Е.И. Зеленев, В.Б. Касевич. – СПб.: КАРО, 2013. – С. 186-199; 24. Емельянов В.В. Древний Шумер. Очерки

культуры. – СПб.: Петербургское востоковедение, 2001. – 322 с.; **25.** Емельянов В.В. Ниппурский календарь и ранняя история Зодиака. – СПб.: КАРО, 1999. – 257 с. ; **26.** Емельянов В.В. О первоначальном значении шумерского МЕ (Методология исследования категорий мироощущения) // Вестник древней истории, 2000. – № 2. – С. 41-54; **27.** Емельянов В.В. Ритуал в Древней Месопотамии. – СПб.: СПбГУ, 2003. – 308 с.; **28.** Емельянов В.В. Шумерский календарный ритуал (категория МЕ) и весенние праздники. – СПб.: СПбГУ, 2009. – 241 с.; **29.** Ерасов Б.С. Культура, религия и цивилизация на Востоке (очерки общей теории). – М.: Наука, 1990. – 473 с.; **30.** Иллюстрированная история религий / Под ред. Д.П. Шантепи де ля Соссей: В 2-х т. – Изд-во Спасо-Преображенского Валаамского Ставропигиального монастыря, 1992. – Т.1. – 411 с.; **31.** История Востока / Под ред. В.Я. Якобсона и др.: В 6-ти т. – М.: Восточная литература, 1997. – Т.1. Восток в древности. – 688 с.; **32.** История Древнего Востока: Зарождение древнейших классовых обществ и первые очаги рабовладельческой цивилизации / Под ред. Г.М. Бонгард-Левина. Ч. 1. Месопотамия. – М.: Наука, 1983. – 534 с.; **33.** Кемпбел Дж. Герой із тисячею облич. – К.: Альтернативи, 1999. – 391 с.; **34.** Керам К.В. Введение в востоковедение. – М.: Республика, 1994. – 504 с.; **35.** Керам К.В. Боги, гробницы, учёные. – М.: Иностранная литература, 1986. – 355 с. ; **36.** Кленгель-Брандт Э. Путешествие в древний Вавилон. – М.: Наука, 1979. – 352 с.; **37.** Клима И. Общество и культура древнего Двуречья. – М.: Прогресс, 1967. – 324 с.; **38.** Ключков И.С. Духовная культура Вавилонии: Человек, судьба, время. – М.: Наука, 1983. – 207 с.; **39.** Косидовский З. Когда солнце было богом. – М.: Иностранная литература, 1970. – 351 с.; **40.** Козырева Н.В. Шумер и Аккад – две модели архаических обществ // Ассириология и египтология. – СПб.: СПбГУ, 2004. – С. 205-230; **41.** Крамер С. Н. История начинается в Шумере. – М.: Наука, 1965. – 256 с.; **42.** Крамер С. Н. Шумеры. Первая цивилизация на Земле. – М.: Центрполиграф, 2002. – 383 с.; **43.** Красников А.Н. Методология классического религиоведения. – Благовещенск: БГПИ, 2004. – 318 с.; **44.** Ллойд С. Археология Месопотамии. – М.: Наука, 1984. – 410 с.; **45.** Массон В.М. Первые цивилизации. – М.: Восточная литература, 1989. – 422 с.; **46.** Наглядно о религиях / Сост. Р. Грей, Д. Хэнлон. – Минск: Попурри, 1998. – 224 с.; **47.** Оппенхейм А. Л. Древняя Месопотамия: Портрет погибшей цивилизации. – М.: Наука, 1990. – 319 с.; **48.** Поликарпов В.С. История религий. – М.: Экспертное бюро Гардарика, 1997. – 312 с.; **49.** Редер Д. Мифы и легенды древнего Двуречья. – М.: Наука, 1965. – 120 с.; **50.** Религии мира / Под ред. Р.П. Бивера, Я. Бергмана, Т. Лэйна, В. Метца, Э. Уоллза. – М.: Белфакс, 1994. – 464 с.; **51.** Садаев Д.Ч. История древней Ассирии. – М.: Наука, 1979. – 247 с.; **52.** Струве В.В. История Древнего Востока. – М.: ОГИЗ Госполитиздат, 1941. – 483 с.; **53.** Токарев С.А. Религия в истории народов мира. – М.: Издательство политической литературы, 1986. – 586 с.; **54.** Торчинов Е.А. Религии мира. Опыт запредельного: В 2-х т. – СПб.: Летний сад, 2000. – Т. 1. – 563 с.; **55.** Тураев Б.А. История Древнего Востока: В 2-х т. – М.-Л.: ОГИЗ Госполитиздат, 1935. – Т. 1. – 334 с.; **56.** Фліттнер Н.Д. Культура и искусство Двуречья и соседних стран. – Л.: Искусство. Ленингр. отд-ние, 1958. – 298 с.; **57.** Франкфорт Г., Франкфорт Г.А., Уилсон Дж., Якобсен Т. В преддверии философии. – М.: Иностранная литература, 1984. – 379 с.; **58.** Элиаде М. История веры и религиозных идей: В 3-х т. – М.: Критерион, 2001. – Т.1. От каменного века до элевсинских мистерий. – 461 с.; **59.** Элиаде М. Миф о вечном возвращении. – М.: Критерион, 1998. – 510 с.; **60.** Юм Д. Естественная история религии // Юм Д. Малые произведения: В 8-ми т. – М.: Республика, 1996. – Т. III. – С. 112-254; **61.** Юнг К.Г. О психологии восточных религий и философий. – М.: Наука, 1994. – 471 с.; **62.** Якобсен Т.

Сокровища тьмы. История месопотамской религии. – М.: Восточная литература, 1995.–293 с.; **63.** Якобсон В.А. Возникновение писаного права в древней Месопотамии // Вестник древней истории, 1981. – № 4. – С. 43-61.; **64.** Cohen M.E. The Cultic Calendars of the Ancient Near East. – Bethesda, 1993. – 195 p.; **65.** Cooper J.S. Sacred Marriage and Popular Cult in Early Mesopotamia, in Official Cult and Popular Religion in the Ancient Near East / Ed. by E. Matsushima. – Heidelberg: HFU, 1993. – P. 81-96; **66.** Damerow P. Abstraction and Representation. Essays on the Cultural Evolution of Thinking. – Dordrecht, 1996. – 272 p.; **67.** Frayne D.R. Notes On The Sacred Marriage Rite // Bibliotheca Orientalis, 1985. – № 42. – P. 5-22; **68.** George A.R. Babylonian Topography Texts. – Leuven: SO, 1992. – 336 p.; **69.** Gopnick A. Could David Hume Have Known About Buddhism? Charles Francois Dolu, the Royal College of La Fleche, and the Global Jesuit Intellectual Network // Hume Studies, 2009. – Vol. 35. – № 1-2. – P. 5-28; **70.** Horowitz W. Mesopotamian Cosmic Geography. Mesopotamian Civilization 8. – Vinona Lake: IN, 1998. – 208 p.; **71.** Kramer S.N. The Sumerians: Their History, Culture, and Character. – Chicago: Chicag. Orient. sentr. by D. Brested, 1963. – 504 p.; **72.** Lapinkivi P. The Sumerian Sacred Marriage in the Light of Comparative Evidence. SAAS XV. – Helsinki, 2004. – 302 p.; **73.** Lawson J.N. The Concept of Fate in Ancient Mesopotamia of the First Millennium: Toward an Understanding of simtu. – Wiesbaden, 1994. – 405 p.; **74.** Livingstone A. Mystical and Mythological Explanatory Works of Assyrian and Babylonian Scholars. – Oxf.: Univ. Press., 1986. – XIV, 489 p.; **75.** Livingstone A. The Case of the Hemerologies: Official Cult, Learned Formulation and Popular Practice // Official Cult and Popular Religion in the Ancient Near East. – Heidelberg, 1993. – P. 97-113; **76.** Selz G.J. Composite Beings of Individualization and Objectification in Third Millennium Mesopotamia // Archiv orientalni, 2004. – № 72. – P. 33-35; **77.** Selz G.J. The Holy Drum, the Spear, and the Harp: Towards an Understanding of the Problem of Deification in third Millennium Mesopotamia // Sumerian Gods and their Representations. – Groningen, 1997. – P. 167-213; **78.** Van Dijk J.J.A., Goetze A., Hussey M. Early Incantations and rituals. – New Haves, 1985. – 245 p.; **79.** Wilson E.J. “Holiness” and “Purity” in Mesopotamia // AOAT, 1994. – № 241. – P. 118-131.

УДК 94(37).05.07.

*Михайло САЙКО*

### **CODEX ACCEPTI ET EXPENSI (ПРИБУТКОВО-ВИДАТКОВІ КНИГИ ДАВНЬОРИМСЬКИХ БАНКІРІВ)**

У статті розглянуті основні характеристики прибутково-видаткових книг (*codex accepti et expensi*), які використовувалися банкірами античного Риму. Проаналізовані основні операції, які здійснювалися за допомогою записів у прибутково-видатковій книзі: договори позики, купівлі, найму, товариства, а також переказу грошей. Визначено, що прибутково-видаткові книги банкірів являли собою документи публічного, а не приватного права і використовувалися як докази у судовому процесі.

**Ключові слова:** Давній Рим, *codex accepti et expensi*, літеральний контракт.