

Поздняков Сергей Николаевич

**ПЛАТОН И ШУМЕРО-ВАВИЛОНСКИЕ ПРЕДСТАВЛЕНИЯ О БЕССМЕРТИИ ДУШИ: К ПРОБЛЕМЕ  
МЕЖКУЛЬТУРНОГО ВЗАИМОВЛИЯНИЯ**

Адрес статьи: [www.gramota.net/materials/1/2010/3-2/10.html](http://www.gramota.net/materials/1/2010/3-2/10.html)

Статья опубликована в авторской редакции и отражает точку зрения автора(ов) по рассматриваемому вопросу.

Источник

**Альманах современной науки и образования**

Тамбов: Грамота, 2010. № 3 (34): в 2-х ч. Ч. II. С. 44-47. ISSN 1993-5552.

Адрес журнала: [www.gramota.net/editions/1.html](http://www.gramota.net/editions/1.html)

Содержание данного номера журнала: [www.gramota.net/materials/1/2010/3-2/](http://www.gramota.net/materials/1/2010/3-2/)

**© Издательство "Грамота"**

Информация о возможности публикации статей в журнале размещена на Интернет сайте издательства: [www.gramota.net](http://www.gramota.net)

Вопросы, связанные с публикациями научных материалов, редакция просит направлять на адрес: [almanac@gramota.net](mailto:almanac@gramota.net)

Людские души испытывают беспокойство, находясь в этом не настоящем мире, а соответственно и влечение к совершенному миру, как к миру вечно истинному, в котором они когда-то жили. Воспоминание об образах, созерцаемых душой в надземном существовании, пробуждаемое в человеке, вызывает у него страсть к истине, вследствие чего он рвется в горный мир [Там же, с. 139-140]. Противоположность между идеей и явлением рождает, по Платону и Аристотелю, то удивление, которое и есть начало философии. Это удивление, разгораясь, принимает характер страстной любви к идеальной истине, любви, напоминающей ту, которая на земле есть источник рождения новых существ [Там же, с. 140].

Анализу прославленного диалога «Симпозион» или («Пир»), по-русски, всецело посвященного теме любви (Эроса), уделяли внимание практически все исследователи Платона. Не мог пройти мимо него и Лев Шестов. Нам хотелось бы обратить внимание на следующий момент. Хорошо известно, что в обыденном представлении платоническая любовь понимается просто, как любовь, лишенная чувственности. Л. И. Шестов же делает акцент на том, что философский эрос или платоническая любовь есть стремление конечного приобщиться и исполниться бесконечным, найти вечное, непреходящее и божественное. Но человеку не дано сразу постигнуть последнюю философскую истину, поэтому он приближается к ней постепенно.

Путь восхождения как по ступеням таков: от любви к чему-то телесно прекрасному одному душа переходит к любви ко всему телесно прекрасному; затем - любовь к прекрасным душам, отдающим себя на служение высшим целям (искусства и науки); далее - любовь к наукам и отыскание прекрасного, где бы оно не находилось; высшая ступень - любовь к чистой, лишенной образа, вечной, неизменной красоте, освобожденной от материального и конечного, любовь к чистой Идее, которая дается наукой и добродетелью. Только в созерцании чистой Идеи достигается последняя цель человека - бессмертие [Там же, с. 141]. Безусловно, что Лев Шестов имеет в виду великолепную формулировку Платона: «Бессмертия ради сопутствует всему на свете рачительная эта любовь» [2, с. 371]. Эрос есть стремление к истине, заключает Л. Шестов.

Как и должно быть в учебной лекции, Шестов в конце ее подводит итог рассмотренной им теории идей Платона, еще раз обращая внимание на ее исключительную значимость в истории философской науки и исключительную трудность для понимания. Лев Шестов особо подчеркивает такие моменты, как: а) согласно учению Платона, у людей есть неистребимая потребность вырваться из нашего несовершенного мира в мир совершенный; б) истинное бытие не в меняющихся и исчезающих вещах, а в идеях этих вещей, поэтому истинное знание есть знание общего; в) отрицание реальности идей для Платона было равносильно отрицанию возможности самого знания; г) в нравственной жизни хорошо то, что соответствует чистой идее добра, являющейся высшей и последней, и сливающейся с идеей бога; д) находящий истину, находит и новую жизнь, путь к ней - через умирание, поэтому Сократ и Платон, умершие для обыденного существования, возродились для нового высшего существования, в этом смысле и велико значение философии Платона [4, с. 142-145].

Л. Шестов, разумеется, не ставил задачу - в одной лекции подробно изложить всю философию Платона. Однако, то, что он сделал, и как сделал, позволяет оценивать его попытку краткого изложения основных положений философии Платона весьма и весьма удачной.

#### *Список литературы*

1. Павлов А. Т. Н. Я. Грот - профессор Московского университета // Философские науки. 2003. № 4.
2. Платон. Пир // Платон. Избранные диалоги. М., 2002.
3. Шестов Л. И. Апофеоз беспочвенности (опыт адогматического мышления) // Философия трагедии. М.: Харьков, 2001.
4. Шестов Л. Лекции по истории греческой философии / вступ. ст. и примеч. А. В. Ахутина. М.: Русский путь; Париж: YMCA-Press, 2001.

УДК 237.2

*Сергей Николаевич Поздняков*

*Русская христианская гуманитарная академия*

#### ПЛАТОН И ШУМЕРО-ВАВИЛОНСКИЕ ПРЕДСТАВЛЕНИЯ О БЕССМЕРТИИ ДУШИ: К ПРОБЛЕМЕ МЕЖКУЛЬТУРНОГО ВЗАИМОВЛИЯНИЯ<sup>©</sup>

Сегодня с уверенностью можно сказать, что оживленный спор, продолжающийся в науке долгие годы и касающийся проблемы восточного влияния на философию Платона, давно вышел за рамки вопроса о личной осведомленности философа и касается более широкого обсуждения не только возможных восточных влияний, следы которых встречаются в сочинениях философа, но и анализа методологических проблем, лежащих в основе изучения влияния Востока на греческую культуру в целом. При этом особую актуальность имеет историко-культурное обоснование возможности и необходимости заимствования идей в сфере религиозной мудрости, а также задача по определению условий, путей и механизмом проникновения элементов из одной культуры в другую.

Иллюстрировать указанную задачу вполне возможно рассмотрением частного вопроса, касающегося влияния ближневосточных, конкретно шумеро-вавилонских, религиозных идей на учение Платона о бессмертии души.

Соответствующие шумеро-вавилонские религиозные представления дают мало шансов увидеть следы возможного влияния на Платона, несмотря на то, что в шумерских ритуальных конструкциях и мифологических представлениях иногда усматривают идеи, реализованные впоследствии Платоном [5, с. 150-174]. Эпосе, например, усматривал в теории небесных моделей аналог платоновской теории вечных идей. После сотворения человека один из богов основал города, дав им имена и определив их культовое значение. Архетипы вавилонских городов были заданы в созвездиях и имели трансцендентную природу [12, с. 123]. Известно, что теория небесных моделей продолжает и развивает повсеместно распространенную архаическую идею, согласно которой человеческие деяния - не что иное, как повторение (имитация) действий, показанных божественными существами. Во многих культурах, в том числе и античной, встречается представление о том, что человек не только слуга бога и его простой подражатель, но и носитель жизненного дыхания, божественной субстанции, что сильно сближает границы между человеческой и божественной формами существования. Все - и боги и человек - подчинены единому ритму жизни. Космические модальности - жизнь/смерть, хаос/космос, бесплодие/плодовитость - составляют две стороны единого процесса. Всякий смертный сохранял надежду на царскую привилегию вновь возродиться, как это произошло с Думузи-Таммузом [Там же, с. 134]. Таким же архаичным и широко распространенным является представление о божественном статусе звезд. «Энума Элиш» рисует мрачную космогонию, согласно которой космос обладает двойной природой - демоническим «материалом» и божественной «формой» [Там же, с. 135]. Небесный свод образован из половины трупa Тиамат, но звезды и созвездия становятся «обиталищами» или образами богов. В «Законах», помимо того, что «звезды» - это небесные боги, а солнце и луна - «великие боги», Платон настаивает на том, что все люди должны возносить им молитвы и приносить жертвы [10]. Кроме того, мир, согласно шумерской мифологии, оказывается результатом смешения хаотической и демонической «первоначальности», с одной стороны, и божественной творческой силы, участия и мудрости, с другой. Человек, состоит из «демонической» материи (крови Кингу) и «божественной» формы, которую придал ему великий бог Эя. В подобных представлениях можно увидеть, с известной долей условности, аналог орфических представлений, перешедших к Платону и преобразованных им в систему психофизического дуализма. Однако, как раз каких-либо точных соответствий между взглядами Платона и представлениями древних шумеров о душе установить сложно.

Прежде всего, следует сказать об отсутствии здесь ясных и непротиворечивых представлений о душе как независимом субъекте. Минимум информации об этом мы получаем из различных молитвенных обращений к духам-хранителям и заклинаний демонов, широко встречающихся в ранний период шумеро-аккадской религии. При молитвенном обращении к этим силам используется мифологическая терминология - они различаются по именам и каждому предназначается конкретная функция. Здесь мы сталкиваемся с широко распространенной концепцией о наличии множественных и внешних душ. По мнению Оппенгейма, четыре духа хранителя в Месопотамии, обозначаемые труднопереводимыми терминами *ilu* («бог»), *lamassu* («ангел»), а также *uimtar* и *шеду* - это индивидуализированные и мифологизированные носители некоторых психологических аспектов основного явления - восприятия человека, связывающей и разделяющей его и внешний мир [8, с. 158].

В филологическом плане определить значение этих терминов довольно трудно, так как они имеют дополнительные значения, которые свидетельствуют об их семантической нестабильности и запутанной предыстории. Оппенгейм высказывает также предположение, что *ilu* можно рассматривать как какой-то трудноопределимый дар, относящийся к элементу божественного в человеке, *uimtar* - как его судьбу, *lamassu* - как его индивидуальные характерные свойства, *шеду* - как его жизненную силу. Сочетание всех четырех внешних проявлений, как видно, мало подходит под описание души и ее свойств у Платона, и может, скорее всего, рассматриваться как описание некоего духовного опыта индивидуума. Для всех четырех обозначений характерны две общие черты: они, так или иначе, связаны с удачей и имеют какое-то отношение к миру демонов и мертвых. Судя по всему, *lamassu* воплощает внешние проявления тех существенных черт личности, которые выражаются совокупностью индивидуальных признаков. Обладание такими признаками делает их носителя индивидуумом [Там же, с. 159]. В этой функции термин *lamassu* близок к греческому *eidolon*, обозначавшему статую и призрак, имеющий сходство с определенным человеком. Концепция внешней души, являющейся в облике своего «хозяина», напоминает так же египетскую концепцию души - *ka*. Однако в данном контексте эта параллель подтверждает представление о множественных и внешних душах, широко распространенных на древнем Ближнем Востоке далеко за пределами Месопотамии, в том числе и у древних греков. Вспомним, например, греческий термин *eudaimon* - буквально «имеющий доброго демона», демонологию Гесиода или «гений» Сократа. Впрочем, у греков мы находим иные формулировки того же индивидуального опыта. Упор делается на определенные аспекты и функции душевной составляющей человека, а обилие подробно разработанных деталей смещает акцент. Даймон может представлять индивидуальную мойру, или «удел», о котором говорит Гомер [4, с. 187]. Часто он кажется не чем иным, как человеческой удачей или счастьем, которое воспринимается как важнейшая часть красоты или таланта человека. У Платона *даймон* становится неким величественным духом-руководителем, которого, судя по рассказу Эра, человек выбирает сам, а в «Тимее» он отождествляется с чистым человеческим разумом [11, с. 114].

Другой месопотамский термин - *шумту*, иногда употребляющийся в контекстах иштар (в значении «богиня защитница»), судя по всему, является одним из наименований внешнего воплощения души. Он также коррелирует с двумя греческими терминами - *moira* и *physis* и обозначает божественный акт дарования свойств и качеств людям. Он же обозначает и смерть как завершение отведенной доли жизни. Смерть воплощается в мифической фигуре привратника загробного мира. Посланник смерти называется «намтар», шумерский эквивалент *шумту*. Умереть - значит встретить судьбу, свою собственную *шумту*. Такая интерпретация смерти имеет параллель - упоминающийся в греческих источниках демон *ker*, который невидимо сопровождает каждого от рождения до смерти, являясь перед взором человека в первый и последний раз, возвещая смерть [8, с. 161]. Подобные сопоставления родственных концепций, для которых свойственно многообразие формулировок, на наш взгляд, скорее помогают лучше понять древние универсальные символы и устойчивые порождения доктрины о душе, чем делать мало обоснованные выводы о каком-либо заимствовании.

Тысячи могил с погребальным инвентарем подтверждают наличие в месопотамской культуре веры в загробную жизнь, где мертвые несли с собой некоторые вещи и получали пищу и воду от живых. Однако детали месопотамской эсхатологии, которые можно извлечь, например, из мифа о сошествии Инанны в поземный мир или шумерского цикла о Гильгамеше, являются часто противоречивыми, исключаящими всякую возможность сравнительного анализа или интерпретации [14, р. 65]. Как правило, письменные источники различных исторических периодов **Месопотамии** рисуют мрачную картину загробного существования. Смерть выглядит в них как окончательный и необратимый переход в инобытие, как, например, в плаче некоего Лудингирры на смерть отца и своей жены [3, с. 162]. Однако, здесь мы вынуждены согласиться с предположением О. Астаповой, что распространение данного вывода на все эпохи истории Древней Месопотамии едва ли оправдано [2, с. 110]. Более того, большинство текстов, используемых для реконструкции религиозных представлений обитателей этого региона, отражают реликтовый уровень религиозной культуры, а некоторые религиозные традиции в эту эпоху вообще уже утрачивают свой изначальный смысл [12, с. 56]. С другой стороны, все, что имело отношение к тайне жизни и смерти, составляло, по всей вероятности, наиболее священный, а потому почти не проговариваемый в текстах пласт шумеро-аккадской религиозной традиции, вследствие чего и обнаруживается отмечаемое некоторыми исследователями противоречие между литературными памятниками и заупокойными практиками [15, р. 171]. Так, по мнению Е. Антоновой, мир мертвых считался в Древней Месопотамии не только сферой смерти, но и жизни, сферой новых рождений. Изображения беременных женских фигур, с эпохи палеолита присутствующие в погребениях, структура мегалитических гробниц, символические изображения в заупокойном контексте женского лона в виде меандров, двойных спиралей, найденные и в погребениях Ура, и в Ашшуре - все это суть универсальные символы чреватого жизнью мира мертвых, рождающего лона Земли [1, с. 106]. Е. О. Джеймс, опираясь на данные исследований неолитических царских гробниц **Ура**, делает вывод, что представление о «стране без возврата» появляется позже и оказывает влияние на представления о посмертной участи человека уже в Древнем Израиле. «Царский заупокойный ритуал раннединастического периода в Месопотамии обнаруживает соответствие египетскому культу мертвых, и в доисторические времена обе цивилизации, как кажется, развивались более или менее параллельно в отношении погребальной практики и веры вплоть до III тыс., когда структура и функции государства в долинах Нила и **Евфрата** подверглись фундаментальным изменениям» [16, р. 50].

Как бы там ни было, имеющиеся в нашем распоряжении источники рисуют загробный мир (Ки-Галь - *kur-nu-gi-a*, Эден, Иригаль, Арали; аккадские параллели к этим терминам - эрцету, церу) как «великое вниз», местом, страшным даже для богов, например, для богини Инанны. О вавилонских представлениях о загробном мире и участи, ожидающей человека, можно судить по ряду текстов: «Сон Энкиду» (7 таблица «Эпоса о Гильгамеше»), «Энкиду в преисподней» (12 таблица), «Схождение Иштар в преисподнюю», «Царевич в Преисподней». Описание *кура* напоминает во многих подробностях Аид Гомера. Здесь обитают тени мертвых, которые в особых случаях могли на время подниматься на землю в качестве голодных злых духов. Путь в шумерских ад пересекает река, через которую перевозит на лодке особый перевозчик, «человек лодки» - аналогия со Стиксом и Хароном [6, с. 181]. Наступление смерти скорее вызывало страх, чем оптимизм, следы которого сложно обнаружить в вавилонской поэме «О невинном страдальце». «В дом Ирака, в жилище Иркаллы, в дом, откуда вошедший никогда не выходит. В путь, по которому не выйти обратно, в дом, где живущие лишаются света, где их пища - прах и еда их - глина. А одеты, как птицы, одеждою крыльев, и света не видят, но во тьме обитают, а засовы и двери покрыты пылью» [Там же, с. 162]. В другом месте написано следующее: «В реке Нижнего мира не текут воды - вода из нее не утолит жажды, поля Нижнего мира зерна не рожают, муки из него никто не наметет. Овцы Нижнего мира не дают шерсти - никто из нее не сошьет одежды» - так описывает посмертное существование древнемесопотамский текст [9, с. 178].

Поиск личного бессмертия в Вавилонской культуре связан с Гильгамешем. В сказании о Гильгамеше находят выражение две тенденции, в которых проявляются два диаметрально противоположных отношения к смерти. В героической части эпоса герой бросается навстречу опасности и готов приобрести бессмертие в памяти потомков. В сказаниях, связанных с магической линией, смерть - великое, но неизбежное зло, «тьма, которой нельзя противостоять» [13, с. 131]. Эпосе усматривает в странствиях Гильгамеша символ инициации, точнее - ее провал [12, с. 153]. История Гильгамеша заявляет о непрочности человеческого существования, о невозможности даже для героя достичь бессмертия.

Человек сотворен смертным, и сотворен единственно для услужения богам. Эта пессимистическая антропология была сформулирована уже в «Энума Элиш» и в других важных религиозных текстах. Главный герой «Диалога хозяина и слуги» подавлен тщетой всякого человеческого усилия: «Поднимись на возвышения старых руин и пройди их вдоль и поперек, посмотри на людские черепа прошлых времен и нынешние: кто здесь злодей, а кто милостивый благодетель?» [13, с. 128]. Религиозная мысль показывает здесь четкие границы человеческих возможностей. О душе как бессмертном начале можно только догадываться. В отдельных случаях, речь идет либо о материальной субстанции, связанной с дыханием или кровью (напишту), которая трудно различима от другой антропоморфизированной или зооморфизированной жизненной силы (шеду, алад) [8, с. 189]. Только в крайней степени философской абстракции можно было бы увидеть здесь сопричастность стихии духовности или чистого бытия. Что касается Платона, несмотря на то, что в его концепции бессмертия души мы и находим некоторые соответствия шумеро-вавилонской религии, ничего специфически связанного с шумеро-вавилонскими и ассирийскими эсхатологическими представлениями здесь нет. Действительно, здесь мы находим описание суда над мертвыми, который вершат бог Солнца Утту и бог луны Нанна, перед которыми «души» умерших должны были снять свои одежды. Подземный мир представлен как большая темная пещера, где души умерших ведут тоскливую и жалкую жизнь. Души умерших «одеты как птицы в одежды из перьев». Все это - традиционный образ в религиях многих народов, элементы которого можно отнести к архетипической модели души.

Очевидно, что нет достаточных оснований для утверждений о месопотамском религиозном влиянии на учение Платона о бессмертии души. Отдельные положения этого учения не имеют с соответствующими положениями шумеро-вавилонской религиозной традиции ничего общего. Это, например, относится не только к главному положению платоновского учения о бессмертии души - метемпсихозу, явных следов которого мы не находим в рассматриваемой традиции, но и самого смысла бессмертия. У Платона простая формула бессмертия души - ее моральное совершенствование, освобождение от уз тела и интеллектуальное самопознание. Смерть тела кладет начало полноценному существованию души. «Как не испытывать радости, - говорит Сократ в «Федоне», - отходя туда, где надеешься найти то, что любил всю жизнь» [11, с. 44]. Бессмертная душа с облегчением освобождается от тела. Философ в течение жизни занимается ничем иным как умиранием. В шумеро-вавилонской культуре с особой настойчивостью проводится мысль о том, что бессмертие даруется богами смертным лишь в порядке исключения и то лишь во времена «начальные» ибо бессмертие есть удел богов равно как смерть есть удел человека (судьбы Зиусудра и Утнапишти).

#### *Список литературы*

1. Антонова Е. В. Обряды и верования первобытных земледельцев Востока. М., 1990.
2. Астапова О. Р. Священный брак в заупокойных чаяниях древних обитателей Междуречья // Вопросы истории. М., 2008. № 12.
3. Вейнберг И. П. Человек в культуре Древнего ближнего Востока. М., 1986.
4. Гомер. Одиссея. М., 1995.
5. Емельянов В. В. О первоначальном значении шумерского МЕ (методология исследования категорий мироощущения) // Вестник древней истории. М., 2000. № 2.
6. Крамер С. Н. История начинается в Шумере. М., 1965.
7. Мифы народов мира: энциклопедии / под ред. С. А. Токарева. М., 1987. Т. 1.
8. Оппенхейм А. Лео. Древняя Месопотамия. М., 1990.
9. Опарин А. А. Религии мира и Библия. М., 2003.
10. Платон. Законы. М., 1999.
11. Платон. Диалоги. М., 1986.
12. Элиаде М. История религиозных верований: в 3 т. М., 2002. Т. 1. От каменного века до элевсинских мистерий.
13. Якобсен Т. Сокровища тьмы. История месопотамской религии. М., 1995.
14. Kramer S. N. Death and netherworld according to the Sumerian literary texts. Iraq, 1960.
15. Katz D. Sumerian funerary rituals in context. Performing death: social analyses of funerary traditions in the ancient Near East and Mediterranean. Chicago, 2007.
16. James E. O. Prehistoric religion: a study in prehistoric archaeology. N.Y., 1957.