

І. Ю. Лапушанскі
Беларускі дзяржаўны ўніверсітэт, Мінск

I. Lapushansky
Belarusian State University, Minsk

УДК 94(358)

ЖРЭЦТВА КАТЭГОРЫІ *pašišum* У СТАРАВАВІЛОНСКАЙ МЕСАПАТАМІІ

THE PRIESTHOOD OF THE *pašišum* CATEGORY IN THE OLD BABYLONIAN MESOPOTAMIA

*У артыкуле разглядаюцца прадстаўнікі катэгорыі *pašišum*, якіх звычайна ўключаюць у склад месапатамскага жрэцтва і далучаюць да групы «жрацоў, занятых культам». У самой акадскай назве жрацоў-*pašišū* экспліцытна прысутнічае ўказанне на асноўны змест яго культавай дзейнасці – гэта ўмашчэнне маслам ці «намазанне» боства (дакладней, статуі боства, усталяванай у храме). З тэкстаў можна зрабіць выснову аб тым, што жрацы-*pašišum* разам са жрацамі-*iširpum* неслі адказнасць за функцыянаванне храма ў выглядзе рэгулярных ахвярапрынашэнняў зернем, яго адкрыццё і культавыя прадметы, якія ў ім знаходзіліся. Пры гэтым жрацы былі залежныя ад прадстаўнікоў мясцовай улады.*

*Ключавыя словы: жрэцтва; жрацы-*pašišū*; храмавая дзейнасць; культавыя прылады; месапатамскае грамадства.*

*The article reviews the priest of *pašišum* category, who are usually included into Mesopotamian priesthood busy with the cult practice. The very Akkadian name of the *pašišū* priests evidently shows the meaning of their cult practice – smearing with oil or «anointing» the god (in fact it was the god's statue placed in the temple). The texts give us foundations to conclude that the *pašišū* priests together with the *išippum* priests were responsible for the temple activities like regular grain sacrifices, also for ceremonies of temple opening and for all the sacral objects situated inside. The priests were dependent on the local government administration.*

*Keywords: priesthood; *pašišū* priests; temple activities; sacral objects; Mesopotamian society.*

Прадстаўнікі катэгорыі *pašišum*, шумерамоўнымі эквівалентамі якой з'яўляюцца катэгорыі *gudug* і *pa4-šeš*, звычайна ўключаюцца ў склад месапатамскага жрэцтва і ўваходзяць у групу «жрацоў, занятых культам» (*Kultpriester*) [15, с. 629–630]. У асірыялагічнай навуцы існуе некалькі вызначэнняў паняцця «жрэц». Базавым з'яўляецца тое, згодна з якім жрэц – гэта чалавек, які ажыццяўляе сувязь паміж грамадствам і светам багоў [15, с. 617]. Гэты чалавек мусіў ажыццяўляць храмавы культ і забяспечваць багоў [15, с. 617]. Характэрнымі рысамі атрымання жрэцкай пасады быў жорсткі адбор, пасвячэнне і адносная ізаляцыя ад паўсядзённасці [15, с. 617].

Пэўныя цяжжасці ўзнікаюць пры спробе аддзялення жрацоў ад іншага храмавага персаналу [15, с. 618]. К. Верзегерс разглядае храмовых ахоўнікаў дзвярэй, цырульнікаў і прадстаўнікоў іншых падобных прафесій, якія не ўдзельнічалі ў рытуалах непасрэдна, як жрацоў, у той час як прадказальнікі выключаюцца з гэтай сацыяльнай групы [21, с. 2]. Даследчыца выкарыстоўвае фармальную прыкмету – атрыманне храмавай прэбенды, якой былі пазбаўлены прадказальнікі. Прэбенда ў дадзеным выпадку разумеецца як права атрымання пэўных матэрыяльных даброт у выглядзе натуральных прадуктаў ці срэбра за выкананне культавых абавязкаў. В. Залабергер і Ф. Хубер Вулье, наадварот, уключаюць прадказальнікаў у склад жрацоў і выключаюць з яго прадстаўнікоў «гаспадарчых» прафесій, засноўваючыся на прыкмеце інтэнсіўнасці кантакту з божствамі і існавання спецыяльных правілаў атрымання пасады варажбіта [15, с. 618].

Ні акадская, ні шумерская мовы не ведаюць адзіных тэрмінаў, які можна было б перакласці як «жрэцтва» ці «жрэц» у агульным сэнсе, без прывязкі да пэўнай культавай функцыі ці як пазначэнне ўсіх людзей пэўнага храма, якія займаліся культавымі дзеяннямі, таму самі гэтыя паняцці з'яўляюцца ў многім умоўнымі. Тым не менш гэтыя паняцці шырока выкарыстоўваюцца ў сучаснай навуцы. Як указвалася даследчыкамі, сама дыскусія наконт вызначэння гэтых паняццяў пазбаўлена сэнсу праз адсутнасць саміх гэтых паняццяў у месапатамскіх мовах. Паколькі гэта так, даследаванню павінны падвяргацца канкрэтныя сацыяльныя ці прафесійныя катэгорыі месапатамскага грамадства, зафіксаваныя ў тэкстах пэўнага часу, якія сёння ўключаюцца ў больш шырокае паняцце «жрэцтва».

Усталяваць характар культавай дзейнасці жрацоў амаль любой катэгорыі для старававілонскага перыяду досыць цяжка, бо ад гэтага часу практычна не маецца неранжаваных запісаў рытуалаў, якія б падрабязна апісвалі культавыя дзеянні і якія вядомыя ад позніх перыядаў месапатамскай гісторыі [2, с. 31]. Тым не менш пэўную інфармацыю можна знайсці і ў тэкстах іншых жанраў.

Месапатамскі храмавы культ звычайна разглядаецца як шэраг дзеянняў, накіраваных на матэрыяльнае забеспячэнне жыцця пэўнага божства ў яго палацы (храме), такіх як яго харчаванне, абуджэнне, укладанне да сну і інш. [1, с. 288]. Сюды ж дадаюцца малітвы і літаніі, у якіх І. Дзьяканаў бачыў аналаг лісліваасці да зямных цароў [1, с. 289].

На падобны характар культу недвухсэнсоўна ўказваюць многія храмовыя рытуалы. Аднак культ мог мець і больш глыбокае абгрунтаванне, звязанае з забеспячэннем касмічнага парадку, усталяванага багамі. На гэты больш глыбокі ўзровень указваюць звесткі, якія дае літаратурны тэкст «Ліст Самсуілуну да Энлілі-надзін-шумі» [5, с. 135–148]. Гэты тэкст, хаця і досыць позні па часе стварэння (верагодна, гэта цараванне Навухаданосара I (1125–1103 гг.), цікавы для нас і тым, што ён непасрэдна датычыць культавай дзейнасці жрацоў *pašīšu*.

У лісце цар Самсуїлуна піша да «загадчыка свяцілішчаў Акада» Энліль-надзін-шумі пра тое, што пэўныя катэгорыі жрацоў, у тым ліку жрацы-*pašīšum*, «сталі рабіць злачынствы, парушаць табу, яны дакрануліся да крыві, яны ілжыва клянуща, унутры сябе яны апаганілі сваіх багоў – сапраўды яны іх апаганілі, яны (толькі) скочучь і балбочучь» (*sarratum ītahaz, anzillum iktabsū, damē iltaptū, lā šalmātum itammū, šaplānu ilīšunu uhannapū – ušahnapū, iṣabbūrū, isurrū*) [5, с. 137. Obv. 1–9]. Далей цар піша, што яны «ўстанавілі для іх багоў тое, што іх багі не казалі» (*amāt ilīšunu lā iqbū ana muhhi ilīšunu šaknū*) [5, с. 137–138. Obv. 9–10]. Далей ідзе расповед аб стварэнні і навучанні Мардукам жраца-заклінальніка (*āšīru*) дзеля «жыцця многіх людзей» і жраца-ламентатара (*kalū*) – мастацтву «задавальнення сэрца, прадказання, ахвярапрынашэння і заспакаення (бога)», што трэба разумець як выражэнне прэтэнзіі жрацоў гэтых катэгорый на сваё першыństwo ў познія перыяды месопатамскай гісторыі. На адваротным баку маецца заклік да бога Нускі (бога агня) спаліць жрацоў катэгорый *ērib-bīti, nēšakku, pašīšu* і *dingirgubbū*, а таксама прадстаўнікоў жрэцкай калегіі *kīnaltu* за іх паводзіны. У самым канцы тэкста, аднак, сказана: «жрацы-*pašīšum* краіны Акада, колькі іх ёсць, хай бачаць і вучацца, і хай баяцца мяне, Самсуїлуну» (*pašīšī māt Akkadī mala bašū līmurū-ma limudū lišhutū yāši Samsuiluna*) [5, с. 138 Rev. 6–7], у чым можна бачыць як выражэнне ўжо царскай прэтэнзіі на кантроль жрэцтва, так і заклік да жрацоў больш пільна выконваць свае абавязкі.

Выдаўцы гэтага тэксту Ф. Аль-Раві і Э. Джордж бачаць у інкрымінаваных жрацам дзеянням парушэнне асноўных рытуалаў і правіл паводзін, выкананне якіх было даручана багамі людзям і якія мусілі выконвацца дзеля падтрымання касмічнага парадку (гэта значыць таго, што выражалася акадскім словам *paṣū* і шумерскім словам ME) [5, с. 139]. Калі гэта так, то становіцца зразумелым, што жрацы (у тым ліку прадстаўнікі катэгорыі *pašīšum*) былі адказнымі за гэтае падтрыманне.

Рытуал, які ў Месопатаміі выступае як асноўнае культывае дзеянне, быў звязаны з катэгорыямі вызначанасці якасцяў прадмета, яго ўздзеяннем на наваколле, а таксама правілы, нормы, што існуе ў свеце і ўпісвае любую з’яву ў сусветны парадак, устаноўлены вярхоўным богствам у нябёсным свеце [2, с. 35–36].

У самой акадскай назве жрацоў-*pašīšū* экспліцытна прысутнічае ўказанне на асноўны змест яго культывай дзейнасці – гэта ўмашчэнне маслам ці «намазанне» бовства (дакладней, статуі бовства, усталяванай у храме). На гэта ж указваюць старававілонскія дакументы: у лісце-загадзе ад нейкага Ібні-Ураша (магчыма, храмавы адміністратар) змяшчаецца патрабаванне аб выдачы жрацу-*pašīšum* Мардука (*ana pašīšim ša Marduk*) пятнаццаці сут (каля 150 л) масла (I₃, GIŠ, *šamnum*) [9, no. 194]. Такая колькасць масла, відавочна, не магла выкарыстоўвацца для аднаго ўмашчэння і хутчэй мусіла паступіць на храмавы склад.

Больш разгорнутая інфармацыя прысутнічае ў «Табліцы рытуалаў Ларсы», на аснове якой мы можам меркаваць у тым ліку і пра характар культавай дзейнасці *pašišum* у горадзе Ларса на мяжы XIX–XVIII стст. да н. э. Тэкст змяшчае запіс выдачы масла для ўмашчэння жрацоў розных бостваў на працягу некалькіх «святочных дзён»¹: гэта *pašišum* Энкі (ii 23), Уту (iii 48), Іштар (v 7), Нанаі (vi 30) і Нінэгалы (vii 49), якія выконваюць свае абавязкі ў дні адпаведных бостваў [22, с. 29]. Аднак гэта хутчэй масла, якое ішло на самаўмашчэнне (*i3-giš i3-šeš gudug-meš*), акрамя таго, гэтыя выдачы звычайна ідуць на патрэбы не толькі *pašišum*, але і «храмавай калегіі» (*ĝir-se2-ga*). Аднак тэкст таксама кажа пра асноўны рытуал, які мусілі праводзіць выключна чальцы катэгорыі *pašišum* – гэта «начное дзяржурства» (*niĝ2-ĝi6*), якое адбываецца ў канцы дня кожнага бога ці багіні [22, с. 24–25]. Выдачы культавых рэчаў для гэтай цырымоніі наступныя:

1. Дзень Энкі (месяц *šabāru*, дзень 16): пэўная колькасць масла, 1 *сум* мукі добрага памолу, 1 *сум* фінікаў, 1 *сум* звычайнага піва «для начнога дзяжурства – атрыманае жрацамі-*pašišum*» ([x] *i3-ĝiš 1 ban2 zi3-gu 1 ban2 zu2-lum 1 ban2 kaš-ĝin a-na niĝ2-ĝi6 šu-ti-a gudug.meš*) [22, no. 1, i 37–40].

2. Дзень Уту (*šabāru* 17): 1 *ку* таплёнага масла, 1 *ку* масла, 1 *сум* мукі добрага памолу, 1 *сум* фінікаў, 1 *сум* звычайнага піва, 1 піўны збан ёмістасцю ў 1 *сум*; формула выдачы тая ж (1 *silā3 i3-nun, 1 silā3 i3-ĝiš, 1 ban2 zi3-gu 1 ban2 zu2-lum, 1 ban2 kaš-ĝin, 1 pihu 1 ban2 a-na niĝ2-ĝi6 šu-ti-a gudug.meš*) [22, no. 1, ii 49–53].

3. Дзень Іштар (*šabāru* 18): колькасць і якасць ахвяраў супадаюць з днём Уту; формула выдачы тая ж (1 *silā3 i3-nun, 1 silā3 i3-ĝiš, 1 ban2 zi3-gu 1 ban2 zu2-lum, 1 ban2 kaš-ĝin, 1 pihu 1 ban2 a-na niĝ2-ĝi6 šu-ti-a gudug.meš*) [22, no. 1, iv 18–22].

4. Дзень Нанаі (*šabāru* 19): колькасць і якасць ахвяраў практычна цалкам супадаюць з папярэднім днямі, але колькасць «звычайнага піва» не захавалася; формула выдачы тая ж (1 *silā3 i3-nun, 1 silā3 i3-ĝiš, 1 ban2 zi3-gu 1 ban2 zu2-lum, [x] ban2 kaš-ĝin, 1 pihu 1 ban2 a-na niĝ2-ĝi6 šu-ti-a gudug.meš*) [22, no. 1, v 34–38].

5. Дзень Дзінгір-мах і Панігіры (*šabāru* 21): 1 *ку* масла, 1 *сум* мукі добрага памолу, 1 *сум* фінікаў, 1 *сум* звычайнага піва; формула выдачы тая ж (1 *silā3 i3-ĝiš 1 ban2 zi3-gu 1 ban2 zu2-lum 1 ban2 kaš-ĝin a-na niĝ2-ĝi6 šu-ti-a gudug.meš*) [22, no. 1, ix 24–27].

Верагодна, падобныя ж выдачы рэчаў для ахвярапрынашэнняў адбываліся і ў дні іншых бостваў, дні якіх прыгадвае тэкст (такіх як Нінэгала, Нэргал ці абагоўлены цар Сін-ідзінам), але праз пашкоджанні таблічкі гэтага нельга давесці. З «Табліцы рытуалаў Ларсы» бачна, што

¹Паколькі гэты тэкст фіксуе штодзённы культ, пазначэнне дзён як «святочных» дзён пэўнага бога ўмоўнае. Гэта хутчэй дні, проста прысвечаныя культу пэўнага боства.

pašīšum сапраўды атрымлівалі масла, прычым для культу Уту, Іштар і Нанай таксама жывёльнага паходжання, якое выкарыстоўвалася, магчыма, для ўмашчэння статуі боства. Акрамя таго, мы бачым, што яны атрымлівалі і рэчы, необходимыя для ахвярапрынашэнняў і ўзліванняў, такія як мука, піва, фінікі. Тэкст не прыгадвае мясныя ахвяры, хаця і датычыцца культу галоўных бостваў царства Ларсы. Большыя памеры выдач на культ сонечнага бога Уту, багінь кахання Іштар і Нанай можна патлумачыць тым, што гэтыя боствы былі найбольш важнымі ў Ларсе. Пры гэтым таксама важна падкрэсліць, што тэкст фіксуе толькі звесткі пра штодзённы культ на працягу некалькіх дзён аднаго месяца, не самага насычанага культавымі падзеямі (*šabānu* – гэта юліянскі студзень-люты, тады як асноўныя святы прыпадалі ў Месапатаміі на вясну). Памеры ахвяр (штодзённа 10 літраў мукі) і ўзліванняў (10 літраў піва) могуць уражваць, але памер масла для ўмашчэння невялікі (літр для кожнай статуі).

На жаль, фактычна нічога невядома больш наконт «начнога дзяжурства» жрацоў-*pašīšū* ў Ларсе: невядомыя ні дакладныя працэдуры прынясення ахвяр ці ўмашчэння статуй, ні пэўнае іх вербальнае суправаджэнне. Дакумент з рэгіёна горада Сіпара, які мае дачыненне да гэтай цырымоніі, фіксуе выдаткі на «начное дзяжурства для правядзення варажбы (?)» (*niĝ₃-ĝi₆ ša tērešim*), якія атрымалі жрацы-*pašīšum* (GUDU₄.MEŠ) і чальцы жрэцкай катэгорыі «ўваходзячых у храм» (*ērib-bītim*) багіні Анунітум і якія былі выдадзены нейкім Сін-імгурані «пры ўваходжанні багіні (?)» (*ina erēb iltim*) [22, с. 25]. Такім чынам, жрацы-*pašīšum* у двух розных рэгіёнах Месапатаміі асацыяраваліся з правядзеннем «начнога дзяжурства», якое ў Сіпары, магчыма, суправаджалася варажбой (базавае значэнне акадскага *têrtum* – «інструкцыя», у мн.л. (як у тэксце) – тое ж значэнне, таксама яно значыць «даручэнне», але з пэўнымі дзеясловамі можа пазначаць «варажбу»).

З горада Мары на сярэднім Ефрате нам вядомы старававілонскі тэкст з апісаннем рытуалаў, якія датычаць абавязкаў *pašīšum* і якія, на жаль, былі даступныя нам толькі ў выглядзе цытат у CAD:

1) *šangû u DUMU.MEŠ pa-ši-ši-im iṭehhû-ma šangûm u ištēn ina DUMU.MEŠ pa-ši-ši-[im] [m]ê ša š[āh]im <...>* «жрэц-*šangûm* і сыны жрацоў-*pašīšum* падыходзяць, і адзін з сыноў жрацоў-*pašīšum* ваду з кубка-шаху...» [35, с. 254];

2) *[i]štēn mār pa-ši-ši ana pān [š]iṭrim inaqqi...* «адзін сын жрацоў-*pašīšum* перад [разам з?] песняй пралівае...».

Выраз «сыны» (*mārû*) ці «сын» (*mār*) жраца ці *pašīšum*, улічваючы кантэкст, трэба разумець не ў сэнсе роднасці, а ў сэнсе «адзін з групы *pašīšum*»¹.

¹Такую інтэрпрэтацыю падтрымлівае, крамя кантэкста, месапатамская практыка пазначэння жыхароў пэўнага горада як «сыноў» гэтага горада.

З гэтага тэкста вынікае, што ў горадзе Мары *pašišum* займаліся таксама абрадамі воднай кансекрацыі (праўда, не зусім ясна, ачышчэннем чаго яны займаліся), якія суправаджаліся «песняй» (*šitrum*)¹. Такая інтэрпрэтацыя падтрымліваецца эпітэтам, які мае бог Эа ў міфе «Адапа і Паўднёвы вецер»: *ebbu ella qātī pašīšu miše 'ū parši* «чысты жрэц-*pašišum* з чыстымі рукамі, што заўжды шукае рытуалаў» [25, і 9], звесткамі лексікаграфічных тэкстаў, дзе прысутнічае ўраўнанне *gudug = ellum* «чысты» [34, с. 164], а таксама некалькімі шумерскімі літаратурнымі тэкстамі.

У гімне ў гонар бога Энліля («Энліль у Экуры») сказана: *abzu gudug-bi šu-luh-ha-{zu} tum2-ma-me-eš* «жрацы басейна-*абзу* для {твайго} ачышчэння падыходзяць» [23, '58]; у школьным тэксце-дыспуце «Авечка і ячмень» авечка, пералічваючы свае годнасці, кажа: *gudug pa₄-šeš lu₂ a tu₅-am šu-luh kug-ĝa₂ um-ma-da-an-mur₁₀-re šukur₂ kug-ĝa₂ ĝiri₃-mu-da-an-gub-be₂* «жрацы-*гуду*, *пашэш*, людзі, амытыя вадой, апраўліся ў мяне дзеля святага ачышчэння, я іду з німі да святой ежы» [18, '110–112]. Шумерская літаратура, такім чынам, таксама звязвае катэгорыі *gudug* і *pa₄-šeš* з правядзеннем «ачышчэння» (*šu-luh*), якое мае эпітэт «святое» (ці «чыстае», *kug-ĝa₂*) і якое, судзячы па тэксце «Энліль у Экуры», праводзілася для статуі бога (калі мы правільна разумеем фразу *šu-luh-ha-zu*).

Што датычыць музыкальнага суправаджэння дзейнасці *pašišum*, то акрамя пасажа з рытуальнага тэкста з Мары наконт *šitrum*, на яго ўказваюць шумерскі выраз *gudug-šir₃-da* «*gudug* з песняй» і пасаж з серыі двухмоўных элегій *uru-hul-la-ke₄* («Разбураны горад»): *gudug-bi asila-la₃ mu-mu-ni-ib₂-be₂: pašissu dup[pir] ul iqabbi* «яго жрэц-*gudug* не грае (больш) на інструменце-*asila* (акадская версія: яго жрэц-*pašišum* не кажа «Не з'яўляйся!»)» [16, с. 162–163]. На музыкальнае суправажэнне дзейнасці жрацоў-умашчальнікаў указвае таксама гімн у гонар храмаў горада Кеша, дзе гаворыцца наступнае [19, '114–115]:

114. *pa₄-šeš-e-ne kuš mu-un-sag₃-ge-ne*
жрацы-пашэш б'юць у скуруны барабан
115. *u18-gu u18-gu mu-ni-ib-be₂-e-ne*
моцна, моцна яны гавораць!

Лічыцца, што жрацы-*pašišum* не займаліся прынясеннем крываваых ахвяр [10, с. 162], на што ўказваюць і адміністрацыйныя дакументы, у першую чаргу «Табліца рытуалаў Ларсы». Разам з тым у шумерскай літаратуры маюцца сведчанні адваротнага: у тэксце «Энліль і Намзідтара» Надзідтара, адказваючы на пытанне бога Энліля наконт таго, адкуль ён ідзе, кажа, што ён ідзе «з храма Энліля», і дадае, што ён служыць «у месцы жрацоў-*gudug* разам з іх авечкай» (*ki gudug-e-ne-ka udu-bi-da i3-gub-bu-nam*) [6, '6].

¹Ё. Рэнгер бачыць у гэтым тэксце не рытуал ачышчэння, а «*Libationshandlung*» [16, с. 162], аднак вада (*mī*) наўрад ці выкарыстоўвалася для ўзліванняў.

Гэты радок можа ўказваць на тое, што авечкі (*udu*) прыносіліся жрацамі-ўмашчальнікамі як ахвяры.

I. Дзяжанаў меркаваў, што жрацы-*gudug* займаліся таксама рытуалам «ажыўлення» статуі боства, пасля якога бог як бы перасяляўся ў сваю выяву [1, с. 289]. Гэты рытуал (які меў назву *mīs pī* «амавенне вуснаў (бога)») вядомы па некалькіх позніх неранжыраваных тэкстах I тыс. да н.э., частка з якіх паходзіць з Асірыі, частка – з Вавілоніі [3, с. 171]. У самім тэксце не бачна ніякай сувязі рытуала са жрацамі-ўмашчальнікамі¹, зрэшты, у час пісьмовай фіксацыі рытуала гэты жрэцкі тытул быў анахранічным. Калі меркаваць, што ў п.п. II тыс. да н.э. гэтым рытуалам усё ж займаліся жрацы-*pašīšum*, яго змест у многім супадаў з агульным характарам іх дзейнасці: рытуал выконваўся ноччу і ранняй раніцай, суправаджаўся вялікай колькасцю разнастайных заклёнаў і ахвярапрынашэнняў, у выніку якіх бог мусіў усяляцца ў сваю статую [3, с. 173–175].

Жрацы-*pašīšum* маглі таксама ўдзельнічаць у рытуалах па-за храмам, а менавіта ў рытуале боскага падарожжа, падчас якога статуя гарадскога бога везлася на лодцы з аднаго горада ў іншы. Такая здагадка звязана з пасагам літаратурнага тэксту «Падарожжа Нінгішзіды ў Ніжні свет», дзе гаворыцца, што «ў каюце на карме твайго [то бок бога Нінгішзіды] чоўна сядзіць жрэц-*gudug*» (^{ḡi}u, ma₂-eḡer-ra-zu *gudug ba-an-tuš*) [12, '13–14]. Калі разглядаць гэты тэкст як культавы, а не проста літаратурны, можна меркаваць, што жрацы-*pašīšum* сапраўды ўдзельнічалі ў падарожжы статуі Нінгішзіды².

Жрэц-*pašīšum*, які мусіў выконваць усе адзначаныя вышэй культавыя функцыі і, такім чынам, меў непасрэдныя адносіны з богам, павінен быў сам знаходзіцца ў стане рытуальнай чысціні [15, с. 618]. Існуюць прынамсі два тэксты, якія наўпрост датычацца таго стану, у якім жрэц мусіў з'яўляцца перад статуяй бога: гэта шумерамоўны старававілонскі тэкст A 7479 («Заклёны для ачышчэння жрацоў-*gudug*») [8] і новаасірыйскі тэкст, які датычыцца рытуала *gullubu*, які мусілі праходзіць жрацы *nēšakku* і *pašīšu* багоў Энліля і Нінліль («Ачышчэнне жраца Энліля») [21, с. 2]³.

Старававілонскі тэкст, звязаны з інтранізацыяй жраца-*pašīšum*, мае шэсць заклёнаў, якія жрэц мусіў дэкламаваць дзеля распачынення сваёй культавай дзейнасці. Верагодна, гэтыя заклёны зачитваліся ў храмавым басейне-*abzu*, дзе і праходзіла рытуальнае ачышчэнне.

¹Прафесія выканальніка рытуал наогул не згадваецца, аднак як акампануючы яму выступае жрэц-кансекратар [2, с. 349].

²Гл. [25, с. 10]: «...Sumerian mythological poems were representations of cultic journeys, when the statue of god was carried by ship».

³Сёння «Энліль і Нінліль» у гэтым тэксце разумеюць як пазначэнне любога мужскога і жаночага боства высокага рангу [14, с. 184].

Пасля кожнага заклёна маецца яго падагульненне (ці назва). Першы з іх мае назву «Заклён для збана вады» [8, і 12]. У самім заклёне кажацца пра «сасуд амавення Энкі» (*duḡ a-tu₅ ʰen-ki-ga-ke₄*), які «прывёў у парадак» (*i₃-sa₂*) рукі, кісці і ногі жраца, якія «не былі ў парадку» (*nu-si-sa₂*) [8, і 1–4]. Первы заклён, як мы можам меркаваць, акампанаваў амавенню будучага жраца, якая ажыццяўлялася з помаччу «сасуда амавення Энкі». Другі заклён зачытваўся раніцай, калі выходзіла Сонца, і быў прысвечаны сонечнаму богу Уту [19, і 13–ii 15], пасля чаго цырымонія працягвалася чарговым амавеннем і ачышчэннем [19, ii 16–iii 16]. У пятым заклёне прыгадваюцца магічныя расліны, аднак тэкст занадта разбіты, каб зразумець, для чаго яны выкарыстоўваліся [19, iii 17–18]. Апошні заклён быў звязаны з уваходжаннем жраца ў храм, які называецца «домам жыцця» (*e₂ nam-ti-la*), і пасля яго зачытвання жрэц дапускаўся да выканання сваіх абавязкаў [8, iv 1–11]. Тэкст мае ў канцы калафон с пазначэннем функцыі ўсіх заклёнаў: «заклёны для ачышчэння жраца-gudug» (*ka-inim-ma gudug kug-ge-da-kam*) [8, iv 12–13].

Тэкст новаасірыйскага часу большы па памеры, аднак яго сутнасць фактычна тая ж, паколькі і ён утрымлівае 17 заклёнаў, якія неабодна дэкламаваць жрацу дзеля першага ўваходжання ў храм [13, с. 183]. Акрамя таго, «Ачышчэнне жраца Энліля» мае прэамбулу, у якой апісваецца працэдура праверкі фізічнага і ментальнага стану кандыдата на ролю жраца [29, с. 184]. Жрэц павінен быў быць цалкам рытуальна чыстым і не мець фізічных недахопаў [13, с. 184]. Самі заклёны па большай частцы чытаюцца жрацом-заклінальнікам (*āšipu*), а не чалавекам, які жадае стаць жрацом-*rašīsum*. Першыя два заклёны датычацца працэдуры галення будучага жраца і пастрыжэння яго пазногцяў. Будучы жрэц праходзіў рытуальнае амавенне, пасля чаго атрымліваў галаўны ўбор-*paḡšigu*, зроблены з белай воўны багінняй Уту. Гэты галаўны ўбор (які часам называюць «цюрбан») быў той адзнакай, якая вылучала жраца з усяго астатняга насельніцтва [13, с. 188]. Пасля гэтага будучы жрэц мусіў «прайсці па вуліцы» (11 заклён, які датычыць гэтага дзеяння, падобны да элемента рытуала *mīs pī*, у якім статую боства праносілі па вуліцы) [13, с. 188]. Нарэшце жрацу дазвалялася ўвайсці ў храм са словамі «ў Экур (храм Энліля) я падняўся» [13, с. 189], што разглядаецца як пераход чалавека ў пэўную вышэйшую сферу сакральнага, адзеленую ад прафаннага свету [13, с. 191]. Інтранізацыя завяршалася дадатковым дэкламаваннем заклёнаў [21, с. 3].

На знешнія прыкметы жраца-ўмашчальніка ўказваць таксама іншыя старававілонскія тэксты. У «Табліцы рытуалаў Ларсы» зафіксаваны выдачы масла для самаўмашчэння і спецыяльнага адзення-*бардуль* для жрацоў-*rašīsum*, прычым выдачы адзення былі персанальныя. У дзень Энкі было выдадзена 2 *сут* масла для ўмашчэння жрацоў-гудуг і «храмавай калегіі», у дзень Уту – нявызначаная колькасць масла, у дзень Інаны – 1 *парсіктум* і 3 *сут* масла, у дзень Нанай – 1 *парсіктум* і 2 *сут* масла. Адзенне-*бар-*

дуль (магчыма, яно рабілася з воўны?) атрымаў жрэц-умашчальнік Манум у дзень Энкі, жрацы Этэль-пі-Іштар і Ільшу-ўбішу ў дзень Інаны, жрэц, імя якога нечытальнае, у дзень Нанай [22, no. 1 ii 12, iv 63–64, vi 14]. Цікава, што жрэц-*pašīsum* бога Уту, Пузур-Нумушда, не атрымаў аддзенне, але атрымаў срэбра [22, no. 1 iii 37]. Тэкст паказвае, што жрацы-*pašīsum* сапраўды былі ўмашчаныя маслам і атрымлівалі спецыяльную вопратку для выканання сваіх абавязкаў.

Шумерская літаратура часта звязвае жрацоў-умашчальнікаў са спецыфічным галаўным уборам ці парыком, які па-шумерску называўся *hili* [20, с. 162]. У творы «Гільгамеш і Хувава» гаворыцца: *gudug dab₅-ba hi-li-še₃ gur-ra-am₃* «схоплены жрэц-гудуг вернуты да хілі» [24, '154], у ламенце па горадзе Уру: *gudug-bi hi-li-a ba-ra-tu-un-ĝen* «яго (горада) жрэц-гудуг не ходзіць (больш) у *xili*» [25, '348], у гімне да Хендурсангі: *gudug hi-li-a ni-in-gub-bu-ne* «яны прызначаюць жраца-гудуг да хілі» [5, '76]. Вызначыць дакладна, што гэта быў за галаўны ўбор, не ўяўляецца магчымым, аднак бачна, што гэта была яшчэ адна з прыкметных рыс жраца-умашчальніка, якая вылучала яго сярод іншага насельніцтва.

З юрыдычнага пункту гледжання выкананне абавязкаў жраца-умашчальніка было звязана з атрыманнем храмавай прэбэнды (*pašīšūtum*, *nam-gudug*). Нягледзячы на тое, што рытуальныя тэксты (асабліва познія) жорстка абмяжоўваюць доступ да выканання жрэцкіх абавязкаў людзям няжрэцкага паходжання¹, у старававілонскі перыяд былі звычайнай практыкай продаж і набыццё храмавых прэбенд [1, с. 17]. Напрыклад, у архіве чалавека па імені Ата, сына Нарам-Сіна, у старававілонскім Ніпуры былі знойдзены многія дакументы аб набыцці ім права выканання абавязкаў цэлага шэрагу храмавых пасада, уключаючы і *nam-gudug* [7, с. 102–106]. Гэтае набыццё датычылася часцей усяго некалькіх дзён у месяц, прычым жрэцкія пасады былі звязаны з рознымі храмамі Ніпура, хаця часцей за ўсё Ата набываў пасады ў храме бога Сонца Уту [7, с. 108]. Важна адзначыць, што Ата не плаціў за кожную пасаду асобна, але набываў іх як бы наборам, які часцей за ўсё ўключаў пасады *nam-gudug*, *nam-lu₂-bappir*, *nam-ra-lil₂*, *nam-ni-du₈*, *nam-kisal-luh* і *nam-pur-šu-ma* [7, с. 107]. Пры гэтым кошт за выкананне абавязкаў *nam-gudug* разам з іншымі пасадамі ў розны час вар'іраваўся ад паловы міны і паловы сікля срэбра за 10 дзён у храме Уту да 5 сікляў за 5 дзён у тым жа храме [7, с. 109]. Цікава адзначыць, што, напрыклад, пасады *nam-ni-du₈* «ахоўнік дзвярэй» і *nam-kisal-luh* «ачышчальнік храмавага двара» не былі звязаны з выкананнем рытуалаў, што яшчэ раз сведчыць пра

¹«Ачышчэнне жраца Энліля» нават гаворыць пра тое, што жрэц мусіць паходзіць ад (неўстаноўленага) бога. Выкананне абавязкаў варажбіта было звязана з паходжаннем ад пэўнай сям'і, прадстаўнік якой у старажытнасці атрымаў веданне таямніцаў варажбы ад легендарнага мудраца Энмедуранкі.

верагодную нерэлевантнасць паняцця «жрэцтва» ў дачыненні да старажытнай Месапатаміі, паколькі адзін чалавек мог выконваць як рытуальныя, так і службовыя функцыі. Разам з тым Ата меў і фіксаваны тытул – lu_2 -babbar «храмавы півавар» (магчыма, што функцыі гэтай катэгорыі былі блізкімі да жрэцкіх [7, с. 107–108]).

I. Дзяканану бачыць прычыну такой свабоднай куплі-продажу храмавых пасадаў у сацыяльнай і палітычнай нестабільнасці старававілонскага перыяду [1, с. 17].

Пасада *pašīšūtum* магла таксама перадавацца па спадчыне, прычым нават да прыёмнага сына, што можна бачыць па нявыдадзеным працытаваным у CAD дакуменце: PN PN2 *ana marūtīšu iškunšu isiq pašīšūtum ša É.BABBAR u DINGIR.DIDLI ša É.UTU...ana PN mārīšu iškun* «PN2 усынавіў PN, частку дзён выканання абавязкаў жраца-ўмашчальніка храма Эбавар і ведаючых багоў (?) храма Шамаша...для PN, свайго сына, ён прызначыў» [17, с. 255].

Жрэц-*pašīšum* выконваў большасць сваіх абавязкаў у двары храма, дзе была ўсталявана статуя боства, аднак вядомы таксама *pašīšum*, якія служылі ў гіпары (жытле жрыцы-энту, якая прадстаўляла багіню ў рытуале свяшчэннага шлюбу) і *гуэне* (gu_2 -en-na), тронным зале храма [16, с. 162]. Акрамя таго, засведчаны катэгорыі *gudug-dub-la2-mah* і *gudug-abzu* (праўда, апошняя хутчэй прадстаўляе больш высокую жрэцкую пасаду, акадскім эквівалентам якой было *gudapsūm*) [16, с. 162].

Акрамя культавых, жрэц-*pašīšum* меў адміністрацыйныя абавязкі ў храме [16, с. 163]. Напрыклад, гаспадарчыя дакументы, якія рэгіструюць паднашэнні (a-gu-a) для розных храмаў, маюць пячаткі прадстаўнікоў *pašīšum* [16, с. 163].

Два лісты, якія датуюцца другім годам цара Ласры Рым-Сіна, таксама праліваюць святло на адміністрацыйныя абавязкі *pašīšum*: у першым лісце ад імя жрацоў *išippum* і *pašīšum* (IŠIB u GUDU₄.MEŠ) храма Нанай гаворыцца пра тое, што храм быў зачынены на час падарожжа багіні, у ім жа захоўваўся «кубак (для рытуала) ZI.ŠA₃.GAL₂» [22, no. 10 Rev. '1–17]. Паколькі статуя багіні ўжо вярнулася ў горад, жрацы прасілі адчыніць храм і перадаць ім кубак. Акрамя таго, адпраўнік пісаў пра вялікую колькасць ячменю розных гатункаў (?) (120 GUR ŠE UD.A, 300 GUR ŠE SUD.A = 420 GUR ŠE), якія былі неабходныя дзеля рэгулярных ахвярапрынашэнняў у храме Нанай і якія былі запячатаны пячаткай «тых людзей» (*ullūtum*), і ячменю, запячатанага пячаткай жрацоў-*išippum*. У другім лісце таксама гаворыцца пра ячмень дзеля рэгулярных ахвяраў у храме Нанай, таксама адпраўнік просіць адрасата ўстанавіць ахвяры для храма Энліля і Энкі ў «даступным памеры» [22, no. 10 Rev. '9–24].

З тэкстаў можна зрабіць выснову аб тым, што жрацы-*pašīšum* разам са жрацамі-*išippum* неслі адказнасць за функцыянаванне храма ў выглядзе рэгулярных ахвярапрынашэнняў зернем, яго адкрыццё і культавыя прадметы,

якія ў ім знаходзіліся. Пры гэтым жрацы былі залежныя ад прадстаўнікоў мясцовай улады (адпраўнік лістоў, верагодна, сам быў чыноўнікам і дэлегадчынам храма і перадачы кубка жрацам выслаў да іх чыноўніка-*šandabakku*).

Спіс выкарыстаных крыніц

1. Дьяконов, И. М. Люди города Ура / И. М. Дьяконов. – М.: Наука, 1990. – 429 с.
2. Емельянов, В. В. Ритуал в Древней Месопотамии / В. В. Емельянов. – СПб.: Азбука-классика; Петербург: Востоковедение, 2003. – 320 с.
3. Емельянов, В. В. Шумерский календарный ритуал (категория МЕ и весенние праздники) / В. В. Емельянов. – СПб.: Петербург: Востоковедение, 2009. – 432 с.
4. A hymn to Hendursaĝa (Hendursaĝa A) // The Electronic Text Corpus of Sumerian Literature, с. 4.06.1 [Электронны рэсурс: <http://etcsl.orinst.ox.ac.uk/>].
5. *Al-Rawi, F.* Tablets from Sippar Library. III. Two Royal Counterfeits / F. Al-Rawi and A. R. George // In Iraq. – Vol. 56 (1994). – P. 135–148.
6. Enlil and Nam-zid-tara // The Electronic Text Corpus of Sumerian Literature, с. 5.7.1 [Электронны рэсурс: <http://etcsl.orinst.ox.ac.uk/>].
7. Goetze, A. The Archive of Attā from Nippur / A. Goetze // In Journal of Cuneiform Studies. – 1964. – Vol. 18, № 4. – P. 102–113.
8. Farber, G. Von einem, der auszog, ein gudu4 zu werden / G. Farber und W. Farber // Literatur, Politik und Recht in Mesopotamien. – Wiesbaden, 2003. – P. 99–114.
9. Hinrichs, J. C. Vorderasiatische Schriftdenkmäler der Koniglichen Museen zu Berlin. Heft VII / J. C. Hinrichs. – Leipzig, 1909.
10. *Izre'el, Shlomo.* Adapa and the South Wind: Language Has the Power of Life and Death / Izre'el Shlomo. – Winona Lake: Eisenbraus, 2001. – 181 с.
11. Koch-Westenholz, U. Mesopotamian Astrology: An Introduction to Babylonian and Assyrian Celestial Divination / U. Koch-Westenholz // Copenhagen: Museum Tusculanum Press, 1995. – 223 p.
12. Ningišzida's journey to the nether world // The Electronic Text Corpus of Sumerian Literature, с. 1.7.3 [Электронны рэсурс: <http://etcsl.orinst.ox.ac.uk/>].
13. Löhnert, A. Reconsidering of consecration of priests in ancient Mesopotamia / A. Löhnert // «Your praise is sweet»: a memorial volume for Jeremy Black from students, colleagues and friends (eds. H. D. Baker, E. Robson, and G. Zólyom), 183–193, 2010.
14. Loehnert, A. The installation of priests according to Neo-Assyrian documents / A. Loehnert // State Archives of Assyria. – 2006. – Vol. XVI. – P. 273–286.
15. Sallaberger, W. Mesopotamien / W. Sallaberger, H. Vulliet, F. Priester // Reallexikon der Assyriologie und Vorderasiatischen Archäologie (eds. E. Ebeling, B. Meissner). – 2003. – Bd. 10. – P. 617–648.
16. Renger, J. Untersuchungen zum Priestertum der altbabylonischen Zeit. 2. Teil / J. Renger // Zeitschrift für Assyriologie und Vorderasiatische Archäologie. – Jan 1, 1969. – Vol. 59 (1). – P. 104–230.

17. The Assyrian Dictionary of The Oriental Institute of The University of Chicago: volume 12, P // ed. M. Roth / Winona Lake, Eisenbrauns, 2005. – 559 p.
18. The debate between Grain and Sheep // The Electronic Text Corpus of Sumerian Literature, с. 5.3.2 [Электронны рэсурс: <http://etcsl.orinst.ox.ac.uk/>].
19. The Keš temple hymn // The Electronic Text Corpus of Sumerian Literature, с. 4.80.2 [Электронны рэсурс: <http://etcsl.orinst.ox.ac.uk/>].
20. *Veldhuis, N.* Old Babylonian Documents in The Hearst Museum of Anthropology, Berkeley / N. Veldhuis // *Revue d'Assyriologie et d'Archeologie Orientale* 102. –2008. – P. 49–70.
21. *Waerzeggers, C.* On the Initiation of Babylonian Priests / C. Waerzeggers // *Zeitschrift für Altorientalische und Biblische Rechtsgeschichte* 14. – 2008. – P. 1–38.
22. *Westenholz, A.* Cuneiform Inscriptions in the Collection of the Bible Lands Museum Jerusalem. The Old Babylonian Inscriptions / A. Westenholz, J. G. Westenholz // *Cuneiform Monographs* 33. – Leiden: Brill, 2006. – 191 p.
23. Enlil in the E-kur (Enlil A) // The Electronic Text Corpus of Sumerian Literature, с. 4.05.1 [Электронны рэсурс: <http://etcsl.orinst.ox.ac.uk/>].
24. Gilgameš and Huwawa (Version B) // The Electronic Text Corpus of Sumerian Literature, с.1.8.1.5.1 [Электронны рэсурс: <http://etcsl.orinst.ox.ac.uk/>].
25. *Samet, N.* The Lamentation over the Destruction of Ur: A Revised Edition / N. Samet // Ph. D. Thesis Submitted to the Senate of Bar-Ilan University. – Ramat-Gan, 2009. – 365 p.

(Дата падачы: 24.02.2021 г.)

T. B. Лисовская

Брестский государственный технический университет, Брест

T. Lisouskaya

Brest State Technical University, Brest

УДК 930+94(476):2

ПОЛЬСКАЯ ИСТОРИОГРАФИЯ ИСТОРИИ ПОЗДНЕПРОТЕСТАНТСКИХ ДВИЖЕНИЙ В ЗАПАДНОЙ БЕЛАРУСИ

POLISH HISTORIOGRAPHY OF THE HISTORY OF LATE PROTESTANT MOVEMENTS IN WESTERN BELARUS

В статье анализируется польская историография позднепротестантского движения в Западной Беларуси в 1921–1939 гг. Автор отмечает, что среди вопросов, являющихся предметом исследований польских ученых, доминирует тематика государственно-церковных отношений, что связано с трансформацией государственно-церковных отношений в первой половине XX в. и необходимостью углубления интеграционных процессов на национальных окраинах, в которых важнейшим фактором являлся религиозный вопрос. Отмечено, что научный дискурс изучения позднепротестантского движения