

ПРОБЛЕМЫ ИСТОРИИ И ИСТОРИОГРАФИИ ДРЕВНЕГО МИРА И СРЕДНИХ ВЕКОВ

УДК 930.1

doi: 10.26907/2541-7738.2020.3.27-41

ПАНВАВИЛОНИЗМ В РОССИЙСКОЙ ИСТОРИЧЕСКОЙ НАУКЕ ПЕРВОЙ ТРЕТИ XX ВЕКА: ОТ КРИТИКИ К ЭКСПЛУАТАЦИИ

А.А. Попова

*Омский государственный университет им. Ф.М. Достоевского,
г. Омск, 644077, Россия*

Аннотация

В статье проанализировано влияние теорий панвавилонизма на исторические исследования в российской науке дореволюционного и раннего советского периодов. Особое внимание уделено критике панвавилонизма, а также рассмотрены теории его сторонников. Критиками панвавилонизма выступали как богословы (В.П. Рыбинский, Н.С. Арсеньев), так и историки (Б.А. Тураев, Н.М. Никольский). Проведено сравнение стратегий, которые они использовали для построения своей критики, при этом установлены кардинальные различия в самих основах их критических рассуждений. Сторонники панвавилонизма особенно ярко проявляют себя в 20-е годы XX в., в период становления советской власти. В это время, когда марксистский подход к оценке исторических событий в советской историографии еще не сложился, панвавилонизм использовался главным образом для построения нарратива, который дискредитировал религию и соответствовал атеистическому дискурсу советской власти того времени.

Ключевые слова: панвавилонизм, германская историография, советская историография, библистика, Ветхий Завет, христианство, ассириология

Панвавилонизм – течение исторической мысли, возникшее в Германской империи в конце XIX – начале XX в., в его основе лежал тезис, согласно которому различные мировые культуры имели корни в Вавилоне и они могут быть выявлены при анализе вавилонской культуры и религии. В рамках этого общего течения существовало несколько теорий, авторы которых несколько по-разному конкретизировали указанный тезис. Можно говорить о двух связанных, но все не идентичных измерениях панвавилонизма: в более узком смысле как течение, с которым себя идентифицировали определенные ученые; и в более широком, при котором под панвавилонизмом понималось прежде всего обращение к указанному тезису. Более широкое понимание возникло не в результате самоидентификации ряда ученых, а как следствие труда критиков, нередко относивших

к панвавилонистам весьма далеких от него ученых, и в последующей историографической традиции.

Панвавилонистами, которые сами признавали себя таковыми и строили свою научную теорию именно на этой основе, были только два историка: Гуго Винклер (1863–1913) и Альфред Иеремиас (1864–1935). Они исходили из астрального характера вавилонской религии и того, что она возникла в результате обобщения и аллегоризации наблюдений за небесными светилами. Так как основные космогонические сюжеты всех народов мира в целом похожи, Г. Винклер и А. Иеремиас предполагали возможность их заимствования из одного источника. По мнению панвавилонистов, основные сюжеты космогоний мира выходят за рамки кругозора первобытного человека, поскольку являются абстракциями, основанными, тем не менее, на реальных астрономических наблюдениях; мышление же первобытного человека не может создавать подобного рода абстракции, поскольку ему не дано выйти за пределы окружающего мира, в отличие от научного знания, способного к абстрагированию. Именно такое знание возникло в рамках высокоразвитой вавилонской культуры [1, с. 108–110].

По сути, Г. Винклер и А. Иеремиас создали новую методику для вычленения вавилонских элементов из спектра культур. Для этого было необходимо представить любой миф в виде движения светил по небосводу и соотнести его с вавилонским. Эта методика должна была предоставить примеры для построения универсальной модели культуры, где существует пракультура (вавилонская) и все другие культуры, связанные с ней посредством этого контекста.

Идея влияния вавилонской культуры привлекала внимание и других представителей немецкой историографии: Генрих Циммерн (1862–1931) и Фридрих Делич (1850–1922) сконцентрировались на поиске вавилонских элементов в еврейской культуре [2–6], Питер Йенсен (1861–1936) и Фриц Хоммель (1854–1936) пытались обнаружить вавилонское влияние в разных культурах мира [7–9]. Тем не менее к панвавилонистам они себя никогда не относили и не отстаивали теорию Г. Винклера и А. Иеремиаса в научных спорах того времени.

Современники чаще всего были склонны считать панвавилонистами всех указанных ученых (см., например, [10; 11]), игнорируя при этом то обстоятельство, что воззрения большинства относимых к нему исследователей довольно существенно различались, частично совпадая только в одном пункте.

Для того чтобы увидеть, как панвавилонизм отразился в российской науке, необходимо выделить основные черты этого концепта, которые, по мнению современников, были ему присущи: 1) поиск элементов влияния вавилонской культуры на другие; 2) изучение Библии на предмет соответствия ее пассажей вавилонским верованиям; 3) утверждение астрального характера вавилонских мифов и легенд (астрализм); 4) признание превосходства вавилонской культуры над культурами других народов мира.

Начало панвавилонизма при таком понимании часто ассоциировалось с январем 1902 г., когда Ф. Делич выступил с первой лекцией из цикла «Вавилон и Библия» (“Babel und Bibel”). Исследователь утверждал, что смысл Священного Писания невозможно понять без знаний и методов, предоставляемых ассириологией, поскольку многие идеи, легенды и мифы, вошедшие в этот источник, являлись позднейшими заимствованиями из вавилонской культуры. Например,

такowymi заимствованиями были легенды о сотворении мира, великом потопе, концепции греха, рая, ада и даже в определенной степени монотеизм [4, S. 34–38, 40–41, 45–50].

Хотя нельзя говорить о том, что панвавилонисты всего лишь развивали идею этой лекции, поскольку многие из них высказывали подобные мысли и ранее (см. [3; 12]), тем не менее, заслугой Ф. Делича стала популяризация такого подхода к библейскому материалу. Большую роль сыграло то, что лекция была прочитана в присутствии императора Вильгельма II и его свиты, издана большим тиражом и активно освещалась в прессе, благодаря чему вызвала широкий интерес – Ф. Делич отмечал, что в прессе вышло более тысячи отзывов и рецензий на нее [13, S. 3].

Такое событие не могло остаться незамеченным и за пределами Германии. Если говорить о России, то здесь уже в 1903 г. был опубликован критический отзыв на “Babel und Bibel” профессора богословия В.П. Рыбинского (1867–1944). В первую очередь, профессор критиковал Ф. Делича за то, что тот не использовал для своей лекции никакого нового научного материала [14, с. 124]. Ф. Делич, кстати, совершенно не принимал подобные упреки, приводя в пример то, что использовал, помимо прочего нового материала, и текст стелы Хаммурапи, найденной всего за два года до его лекции [13, S. 4–5].

Впрочем, В.П. Рыбинский упрекал Ф. Делича и в отсутствии новизны самой идеи, отмечая, что мнение о наличии в Священном Писании заимствований из вавилонской культуры не является новым в богословской среде, просто об исследованиях, отрицающих богодухновенность священных источников, не было до сих пор широко известно [14, с. 124]. Поскольку и этот упрек не был оригинальным, то Ф. Делич, вряд ли даже слышавший о В.П. Рыбинском, отвечал подобным же образом и на него, противопоставляя библеистику как старую науку новой науке – ассириологии. Ф. Делич полагал, что, хотя библеистика многого добилась в изучении древних религиозных текстов, сами эти исследования не несут никакой пользы, так как проводятся в узком кругу ученых и остаются неизвестными широкому читателю. Что касается ассириологии, то она не только позволяет проверить старое знание и получить новое, но и заботится о его популяризации, о просвещении народа [13, S. 6].

Ряд замечаний В.П. Рыбинского касался качества источниковой базы Ф. Делича. В частности, русский богослов сомневался в древности ассирийских источников, отмечая, что найденный экземпляр «Эпоса о Гильгамеше» относится к VII в. до н. э., а текст более ранней версии этого произведения остается неизвестным. Кроме того, из-за плохой сохранности ассирийских источников неправомерно делать какие-либо далеко идущие выводы [14, с. 125].

Касаясь центрального тезиса Ф. Делича, В.П. Рыбинский вовсе не отрицал факта наличия заимствований в Священном Писании, но не видел, как это могло подорвать тезис о его богодухновенности: ведь он вовсе не подразумевает, что библейский текст должен быть полностью уникален и оторван от предыдущих культурных традиций. Ритуалы, традиции, законы, легенды и мифы существовали с незапамятных времен, но только в Израиле они получили божественную санкцию [14, с. 127–128].

Используя богословские аргументы, В.П. Рыбинский пытается разорвать логическую цепочку Ф. Делича, в которой сходство мифов объясняется их заимствованием; он полагает, что самый естественный способ объяснить «сходство в языческих космогониях, в сказаниях разных отдаленных друг от друга народов о потопе» – признать, что за ним лежит изначально данное человечеству первооткровение, которое сохранялось до его разделения на народы. Если сторонники Ф. Делича полагали, что это лишь гипотеза, и фактов, доказывающих ее, не существует, то В.П. Рыбинский парировал тем, что нет также фактов, ее опровергающих [14, с. 129–132].

Кроме того, В.П. Рыбинский постарался подорвать убедительность теории Ф. Делича, оспаривая каждый из его тезисов с целью найти максимум отличий между древнеизраильскими и вавилонскими мифами. Например, разбирая миф о потопе, он отмечает, что, хотя вавилонская и еврейская версии похожи в деталях, они имеют разное наполнение. Вавилонский миф – политеистический, в нем боги ведут себя как люди, а сам потоп является следствием каприза Энлиля. Еврейский миф – монотеистический, а событие наполнено глубоким смыслом.

Различаются число спасшихся и размеры ковчега. С вавилонского ковчега после дождя выпустили голубя, затем ласточку, а последним полетел ворон. В еврейском же мифе сначала выпустили ворона, а затем голубя.

В итоге, В.П. Рыбинский задается риторическим вопросом: «Можно ли, при отмеченных различиях двух рассказов, считать один заимствованием из другого и утверждать, что вавилонский рассказ точь-в-точь как он был записан на берегах Евфрата, перешел в Ханаан!» [14, с. 137–138].

Как можно было заметить, Ф. Деличу необязательно было читать все критические замечания, чтобы отвечать на них: аргументы богословов из разных стран были очень похожи, поскольку основывались на одних и тех же проверенных временем теориях. При желании можно было бы заменить не только критика, но и «панвавилониста», и ситуация повторилась бы, и в следующем примере можно увидеть, как спор уже полностью перешел на почву отечественной науки.

В роли панвавилониста выступил Р.Ю. Виппер (1859–1954), прочитавший в 1906 г. лекцию «С Востока свет», которая во многом резюмировала новые теории и была в некотором роде отражением уже прочитанной к тому времени серии лекций Ф. Делича. Помимо того, что Р.Ю. Виппер полностью поддерживал астральную теорию Г. Винклера и А. Иеремиаса, а также тезис о влиянии вавилонской религии на иудаизм и христианство, он высказал предположение, согласно которому вавилонская культура повлияла на европейскую, причем не только в духовной сфере, но и в материальной, поскольку, по его мнению, нельзя объяснить происхождение идентичных орудий труда схожими природными и историческими условиями. Так, например, среди товаров, завезенных из Месопотамии на Запад, были найдены предметы религиозного назначения. Исходя из этого, Р.Ю. Виппер утверждал, что, раз эти предметы имели определенную популярность у представителей другого народа, значит, среди них вавилонские «миссионеры» проводили религиозную проповедь. Таким образом, Р.Ю. Виппер приходит к выводу, что все мировые религии (в их числе и греко-римская) «возникли из вавилонских сект» [15, с. 5–11, 16–18].

Именно на критике этой лекции сосредоточился Н.С. Арсеньев (1888–1977), опубликовавший свою работу под псевдонимом Николай Кременецкий. Самая главная претензия к Р.Ю. Випперу со стороны Н.С. Арсеньева заключается в том, что этот популярный и влиятельный историк подрывает авторитет христианской религии. По мнению Н.С. Арсеньева, Р.Ю. Виппер отказывает христианству «во внутренней силе и самобытности» [16, с. 3], в то время как его утверждения противоречивые, ненаучные и не соответствуют истине [16, с. 209].

Н.С. Арсеньев считал астральную теорию полностью надуманной [16, с. 6], хотя так же, как и В.П. Рыбинский, признавал сходство некоторых библейских сюжетов с вавилонскими: речь идет о мифе о потопе и законах Моисея и Хаммурапи [16, с. 15]. Но прямые заимствования из вавилонской культуры он отрицал: евреи давно взаимодействовали с жителями Месопотамии и могли жить на ее территории уже в III тысячелетии до н. э., в связи с чем эти народы имели общие представления о прошлом в целом и о законах в частности. Тем самым, если исходить из тезиса, что Всемирный потоп – явление историческое (в чем Н.С. Арсеньев не сомневался), то он должен был отразиться в источниках обоих народов без необходимости заимствования.

Ученый также утверждал, что кодекс Хаммурапи появился уже после того, как Авраам покинул Ур, поэтому тот не мог принести сведения о нем в Ханаан. Хотя он признавал, что моисеевы законы могли появиться вследствие позднейшего заимствования, но не стал развивать эту мысль, а высказал предположение, что законы и Хаммурапи, и Моисея являются поздней записью древних норм, известных как вавилонянам, так и евреям. И хотя вавилоняне составили свой письменный кодекс на несколько столетий раньше, это не умаляет значения законов Моисея, поскольку, по мнению автора, еврейские законы были «очищены и облагорожены». Кроме того, они написаны под влиянием веры в единого Бога, которую Н.С. Арсеньев считал более совершенной, нравственной и возвышенной, нежели политеизм вавилонян, чьи молитвы и обращения к богам он называет «обычными мольбами дикаря» [16, с. 15–23].

Нужно отметить, что богословская критика панвавилонизма в Российской империи была не столь активной, как за рубежом. Это объясняется жесткой цензурой, которой подвергались богословские труды перед их публикацией [17, с. 218–219, 229–230], а потому невозможностью выступить с какой-либо принципиально новой аргументацией.

Помимо богословской, была и историческая критика панвавилонизма. Как и многие видные зарубежные историки, российский египтолог Б.А. Тураев (1868–1920) отнесся к новой теории со значительным скепсисом: появление панвавилонизма он считал «эксцессом», связанным с быстрым движением современной науки, появлением большого количества новых материалов, которые необходимо интерпретировать [18, с. 51].

Б.А. Тураев полагал, что панвавилонисты пытаются сконструировать прошлое на основании более известного материала последующих эпох [18, с. 50]. По мнению ученого, историк имеет право применять этот метод, но им не стоит злоупотреблять. Кроме того, неправомерно искать влияние вавилонской культуры во всех культурах мира, как, например, сделал П. Йенсен в своей масштабной работе [9], произведшей на Б.А. Тураева «психопатическое впечатление» [18, с. 51].

Историк религии Н.М. Никольский (1877–1959) неоднократно уделял внимание критике панвавилонизма, причем как до революции, так и после нее [19–21]. Признавая сходство вавилонских и израильских мифов, он полагал, что последние были серьезно переработаны в рамках библейской традиции. Например, совершенно разную основу имеют мифы о творении: у вавилонян первоматерия является одушевленным существом (Тиамат), в то время как у евреев водный хаос неодушевлен и является частью акта творения. Различаются и представления о первоначальном виде вселенной: вавилоняне представляли ее бескрайним морем, тогда как евреи – пустыней, именно эта местность была более характерна для мест расселения семитских племен. Это может свидетельствовать в пользу того, что еврейские мифы были автохтонными. Более того, в Ветхом Завете изложены и самобытные легенды, не имеющие аналогов в Вавилоне. Среди подобных Н.М. Никольский выделяет сюжет о Каине и Авеле, а также об изобретении Ноем виноделия [20, с. 173–177].

Примечательно, что, скептически комментируя лекции Ф. Делича, Н.М. Никольский признавал их ценность с той же самой точки зрения, с какой их аргументировал сам Ф. Делич: это был первый *ассириолог*, попытавшийся подойти с новым материалом и методами к тексту Библии. Если представители религиозно-исторической школы утверждали, что еврейская религия и связанная с ней литература полностью оригинальны, то Ф. Делич показал, что это не так, а Израиль многое заимствовал из Вавилона [21, с. 85–86].

Несмотря на это признание, Н.М. Никольский видит в выступлении Ф. Делича больше недостатков, чем достоинств. По его мнению, Ф. Делич превозносит вавилонскую культуру над израильской, считая ее более совершенной в морально-нравственном плане. Следует заметить, что Н.М. Никольский был склонен проецировать на работы Ф. Делича свое впечатление от чтения трудов других авторов, которых он также считал панвавилонистами, тем самым приписывая Ф. Деличу их идеи. В критическом запале Н.М. Никольский сравнивал немецкого ассириолога с ребенком, который хвастается своей новой игрушкой и пытается всем доказать, что она лучше других; он говорит об уже известных фактах как о новейших открытиях и благодаря ряду допущений и натяжек создает сенсации буквально из ничего. Представления о монотеизме, грехе, нравственности, праве имели место не только в Вавилоне, они появляются у всех народов на определенном этапе их развития, поэтому совсем не обязательно, что евреи заимствовали эти концепты у вавилонян. «Фальшивость» позиции Ф. Делича, считал Н.М. Никольский, понятна уже потому, что он приглашает всех желающих к дискуссии, то есть таким образом переводит спор из области науки в область субъективных суждений [21, с. 87].

Впрочем, материалист Н.М. Никольский не поддерживал также и богословов, которые откликнулись на вызов Ф. Делича и стали усердно доказывать обратный тезис, что Израиль лучше Вавилона (в России это сделали В.П. Рыбинский и Н.С. Арсеньев). В итоге, по его мнению, они «не смогли подняться на высоту чисто объективного отношения к вопросу» [21, с. 88].

К сожалению, претендуя на объективность, Н.М. Никольский в основном критиковал не Ф. Делича, а свои впечатления от его лекций, упрощенные до тезиса «Вавилон лучше Израиля».

Отдельное внимание Н.М. Никольский уделял критике концепций П. Йенсена и Г. Винклера. Симптоматично, что аттестуя их в качестве представителей одной теории панвавилонизма, он был вынужден признать, что их концепции настолько разные, что не могут быть совмещены при интерпретации культурных явлений [21, с. 104]. Иными словами, видя принципиальные различия, Н.М. Никольский все равно продолжал называть их одним термином – деталь, которая показывает, насколько быстро и необратимо произошла мифологизация самого панвавилонизма, в котором его критики стремились увидеть более широкое и цельное явление, чем то, которым он являлся.

По мнению Н.М. Никольского, основная ошибка панвавилонистов заключается в том, что они строят свои теории на зыбких, недоказанных основаниях: будь то астральный характер вавилонской религии или универсальный характер эпоса о Гильгамеше, чего не мог полностью доказать даже сам создатель теории П. Йенсен. Более того, панвавилонисты представляют Вавилон неким идеальным образцом, существующим вне времени и пространства, которому подражают другие культуры мира. Вавилонская культура превращается в иррациональную величину, не подчиняющуюся законам исторического развития. В этом смысле, Вавилон для панвавилонистов – это то же самое, что Израиль для богословов. В ходе своего развития панвавилонистская теория пришла к вавилонскому монизму – то есть к представлению о том, что все явления культуры можно объяснить исходя из опыта Вавилона. Иронизируя над этим тезисом, Н.М. Никольский обращался к «Анне Карениной», предполагая, что с помощью панвавилонизма элементы вавилонской религии можно найти и в этом, не имеющем никакого отношения к культурам древности, произведении. В итоге он пришел к выводу, что панвавилонизм может существовать только лишь как интеллектуальная забава для ученых, но двигать вперед науку он не способен, более того, создает для этого серьезные трудности [21, с. 105].

Тем не менее Н.М. Никольский полагает, что сторонники панвавилонизма смогли изменить устаревшие представления об истории Израиля, которая до тех пор считалась неприкосновенной. Стало ясно, что иудаизм не был первоначальной религией израильтян, до него, вероятно, было многобожие, пришлось признать и влияние Вавилона на Израиль [21, с. 107]. Кроме того, очевидным стал тот факт, что конфессиональные точки зрения об истории постепенно теряют свой авторитет, а Библия теряет статус неприкосновенного идеала [21, с. 113].

Несмотря на то что в критике со стороны богословов и историков были точки соприкосновения, по своей форме она была разной. Необходимо согласиться с тезисом Н.М. Никольского о том, что богословы все еще находились в рамках собственной устаревающей парадигмы. Они пытались опровергнуть новые факты при помощи старых теорий, которые казались им надежными, но в действительности выглядели как простые уловки: выше можно было видеть, как В.П. Рыбинский не приводит никаких весомых аргументов, просто оперируя тезисом «возможно, было иначе». Новые источники оценивались ими в регистре утверждений, что они ничего не доказывают, а главной заботой было то, чтобы *религиозная* истина осталась непоколебленной. В итоге, богословская критика выглядела крайне консервативной, не принимающей ничего нового, не готовой идти на компромиссы.

Историки же в основном использовали аргументы, построенные как раз на использовании новооткрытых источников, их анализе и обсуждении, и, хотя они также могли проявить предвзятость, ими во главу угла ставилось достижение *научной* истины. Понятно, что Б.А. Тураев и Н.М. Никольский не смогли пройти мимо этой проблемы. До Первой мировой войны немецкая историческая наука считалась самой передовой в мире, в то же время панвавилонисты были одними из первых *ассириологов*; до них специалисты по клинописным языкам получали степени в области ветхозаветных исследований или богословия. В Германии их было очень немного, поэтому они имели огромный авторитет. Отсюда интерес к панвавилонистскому направлению не только в Германии, но и в России был порожден опасением, что эти представления и сама методика работы, будучи поддержаны авторитетом немецких ученых, могут в итоге из-за своих ошибок замедлить прогресс науки. Соответственно, критика со стороны Б.А. Тураева и Н.М. Никольского вызвана не консервативной, а прогрессивной ориентацией их авторов.

Действительно, у панвавилонистов были и своего рода сторонники (как уже было видно по лекции Р.Ю. Виппера). Д.Н. Егоров (1878–1931) в своей ранней работе 1904 г. высказался в поддержку позиции Ф. Делича. Он полагал, что действительно важные тезисы о сходстве вавилонских и еврейских легенд, о развитии в Вавилоне астрологической и религиозной мысли, высказанные ученым, оказались практически незамеченными, так как интеллектуальная элита ополчилась на него из-за вскользь высказанных мыслей о том, что Яхве был известен семитам задолго до переселения евреев в Палестину, и о наличии монотеистических элементов в вавилонской религии [22, с. 44–45].

Д.Н. Егоров, в отличие от предыдущих критиков, обратил внимание на характер спора. По его мнению, спор о «Вавилоне и Библии» затянулся надолго, поскольку в нем сошлись неравные силы: «...С одной стороны знание, с другой – глубокое, но самодовольное невежество, с одной стороны факты, с другой – слова, предвзятые теории, старые традиции...» – писал он [22, с. 46]. Кроме того, он отмечал, что зачастую этот спор ведется ненаучно: стороны переходят на личные оскорбления и извращают факты. В ходе полемики точку зрения Ф. Делича изменили до неузнаваемости и пытались опровергнуть те мысли, которых он не высказывал (выше мы видели этот прием у Н.М. Никольского) [22, с. 50]. Таким образом, главной целью для обеих сторон является победа, но никак не истина, в то время как познать истину в этом споре в принципе невозможно, поскольку противники говорят на разных языках и имеют различные морально-нравственные ориентиры [22, с. 46].

Казалось бы, после революции вопрос о панвавилонизме должен был в значительной степени деактуализироваться, поскольку устарел сам научный вопрос и исчезла сильная богословская оппозиция. Но так как в СССР вопросы истории религии затрагивались главным образом для опровержения ее постулатов и продвижения атеистических идей, то панвавилонизм, который успел потерпеть поражение еще перед Первой мировой войной и быстро отошел на периферию научного знания, пережил неожиданное возрождение в трудах «воинствующих атеистов» в 20-х годах XX в.

Так, историк древних религий А.Б. Ранович (1885–1948) частично принимал некоторые из теорий панвавилонистов, допуская возможность заимствования вавилонских культурных элементов евреями в после пленный период [23, с. 21], а также подчеркнуто соглашаясь с тезисами Г. Винклера, А. Иеремиаса и П. Йенсена, согласно которым мифология первых глав книги Бытия – переработка вавилонских мифов [23, с. 56]. Признавая, что увлечение астрализмом уже прошло, А.Б. Ранович отмечал, что отдельные элементы панвавилонистских теорий уже прочно закрепились в науке: например, он ссылаясь на общепризнанность мнения, что жена Авраама Сара ассоциировалась с богинями Шаррату и Иштар.

А.Б. Ранович также поддерживал высказанную панвавилонистами версию о том, что патриархи – низведенные боги, которые у евреев были общими с другими семитскими народами. Таковым был, например, финикийский бог Терах, идентичный Фарре, отцу Авраама. Ученый развивал эту мысль, обращая внимание на то, что названия некоторых семитских городов совпадают с именами героев еврейских легенд. Так, в Ассирии существовал город Нахур, название которого очень похоже на имя брата Авраама Нахора, а название города Харрана, по мнению А.Б. Рановича, носившего имя семитского божества, созвучно с именем старшего брата Авраама Арана [23, с. 112–114].

А.Б. Ранович уделял внимание и лекциям Ф. Делича. Он соглашался с его тезисом о том, что еврейский монотеизм мог возникнуть только в период изгнания и вообрал в себя множество вавилонских элементов. Шквал критики, обрушившийся на Ф. Делича, А.Б. Ранович объяснял новаторским характером его методики, а также тем, что тот своей лекцией нанес удар по самому слабому месту богословия – идее об откровении. А.Б. Ранович признавал, что предшествующая Ф. Деличу традиция высказывала подобные идеи гораздо менее смело и менее аргументировано [23, с. 63–64].

У А.Б. Рановича, в отличие от предыдущих критиков, было достаточно времени, чтобы посмотреть на достижения панвавилонизма в ретроспективе. Как талантливый историк, он смог выделить рациональные элементы панвавилонистских теорий и использовать их для своего исследования, однако они не стали его основой, в отличие от работ других авторов, где панвавилонизм сыграл основополагающую роль.

Так, Н.В. Румянцев (1892–1956), занимавшийся проблемами происхождения и развития христианства, исходил из тезиса о том, что неисторичность Христа научно доказана, его же задача как исследователя заключается в том, чтобы наглядно показать, какие мифы легли в основу христианской догматики. И хотя Н.В. Румянцев отрекся от астральной теории, для решения поставленной задачи он был готов применить и ее [24, с. 3–4].

Н.В. Румянцев полагал, что эволюция культа вавилонского бога Мардука повлияла на складывание представлений о едином Боге. По мере развития вавилонской религии Мардук вбирает в себя функции других божеств. Он становится верховным богом, практически поглотив культы Таммуза и Нергала, а также является перерождающимся божеством, наконец, в поздний период Мардук считается создателем мира и людей. Именно эпос о создании мира Мардуком послужил основой для аналогичного библейского сказания [24, с. 23–25]. Н.В. Румянцев

считал, что причина создания такого рода синкретических божеств кроется в социальной несправедливости. Люди видели вокруг лишь неравенство, жрецы же способствовали созданию представлений о том, что в загробной жизни все будет иначе. Поскольку в древности условия социальной жизни везде были примерно одинаковыми, то и решение проблемы было сходным: необходимо было создать образ спасителя, который был близок к людям, претерпел ради них страдания и смерть, а потом воскрес [24, с. 44–46].

Н.В. Румянцев разделял астральную теорию: с началом оседлости люди не только более тщательно наблюдали за небесными светилами, но и постепенно «переселили» земных богов природы на небо. Отдельные светила представлялись сначала местами, где живут боги, затем самими богами, а потом стали их символами [24, с. 60–64]. Развивая тезис П. Йенсена, согласно которому Самсон со временем утратил свои астральные черты, хотя изначально являлся солярным богом-спасителем, аналогичным Гильгамешу, Н.В. Румянцев пытался доказать, что миф о Самсоне действительно читается в звездном небе, применяя метод панвавилонистов: «Солнечный Самсон вступает в созвездие Льва и затмевает, убивает его своими лучами... Проходя его, солнечный герой приближается, идет к следующему созвездию, как раз Девы, в месяце которой начинается сбор винограда, откуда и указание на “виноградники” Фимнафские...» [24, с. 85–88].

Интерес к панвавилонизму в раннее советское время был возрожден и в публицистике. А. Немоевский (1864–1921) выпустил крупную работу под редакцией Н.А. Морозова (1854–1946), в которой изложил свои взгляды на происхождение христианства. Задачу перед собой он ставил ту же, что и Н.В. Румянцев в своем труде, – изучить корни образа Христа, чтобы избавиться от поздних, искусственно созданных, а следовательно, ложных представлений о нем [25, с. 1, 6–7, 11–13].

А. Немоевский не просто поддерживал основные теории панвавилонистов [25, с. 79–80, 151, 255–256], но и распространял их на Новый Завет, пытаясь найти элементы астрализма в Евангелиях. Например, одно из его рассуждений выглядит следующим образом: в Евангелии от Луки есть сюжет, когда 12-летний Иисус вместе с родителями отправляется в Иерусалим. По пути обратно он исчезает и скрывается от Иосифа и Марии три дня, наконец, они обнаруживают мальчика в храме среди учителей¹. А. Немоевский считал, что этому сюжету можно найти аналогию на звездном небе. 12 лет, полагал он, это 12 солнечных циклов. Месяц соединяется с солнцем в одном созвездии, а затем исчезает и появляется только через три дня в зодиаке среди других звезд, что соответствует появлению Иисуса в храме [25, с. 175].

Астрализм лежит также в основе оригинальной теории Н.А. Морозова (1854–1946), представленной в семитомнике «Христос», бесспорно, полностью выходящей за рамки научного нарратива, но не менее интересной для нашего анализа. Сам Н.А. Морозов отрицал тот факт, что был знаком с работами панвавилонистов, а свою теорию придумал в тюрьме, отбывая пожизненный срок с 1882 г. По его словам, там для чтения выдавали только Библию, и когда он прочитал «Апокалипсис», то сразу же осознал, что его сюжет легко понять, если представить звездное

¹ Лк. 2: 41–47.

небо. При этом, по его собственному утверждению, астрономию к тому времени он знал достаточно хорошо [26, с.12–13].

У нас недостаточно доказательств, чтобы утверждать, что Н.А. Морозов не мог прийти к этим идеям самостоятельно, отметим лишь тот факт, что он вышел из тюрьмы по амнистии в 1905 г., когда многие работы панвавилонистов уже были опубликованы и доступны российскому читателю. Кроме того, первый том его книги был издан только в 1924 г., из чего несложно сделать вывод, что у Н.А. Морозова было достаточно времени, чтобы ознакомиться с трудами панвавилонистов. Интересно, что Н.А. Морозов подчеркивал: именно он впервые посмотрел на «Апокалипсис» с астрологической точки зрения [26, с. 33]; это, а также отсутствие ссылок на панвавилонистов выдает в нем стремление скрыть влияние трудов предшествующих ученых.

Как отмечалось, теория Н.А. Морозова лишь в изначальном посыле использует панвавилонистский тезис, который был им весьма серьезно трансформирован. Суть метода Н.А. Морозова заключается примерно в следующем: в различных литературных сюжетах он отыскивал аналогии с движением небесных тел и пытался рассчитать, в какой период времени наблюдалось такое расположение светил. Так, например, рассматривая сюжет «Апокалипсиса», Н.А. Морозов пришел к выводу, что аналогичное сюжету расположение небесных тел могло наблюдаться только в 395 г. н. э., отсюда следует, что его автором является не апостол Иоанн, а Иоанн, который жил в указанное время, то есть это мог быть Иоанн Златоуст. Таким образом, «Апокалипсис» был написан в конце IV в. [26, с. 35–55].

Цель труда Н.А. Морозова заключалась в том, чтобы доказать, что вся древняя история – вымысел, и начинается она с рождения Христа, которого он, в отличие от Н.В. Румянцева, считал историческим лицом, а древние документы – подделки эпохи Возрождения.

В сущности, Н.А. Морозов добавил к панвавилонистскому астральному методу, и без того вызывающему вопросы, ошибочные математические расчеты и тем самым довел его до абсурда, в итоге придя к мнению, что древней истории и, соответственно, культуры, за уникальность и совершенство которой так упорно боролись панвавилонисты, не существовало.

В 20-е годы двадцатого столетия в советской историографии еще не сформировалось единого подхода, при котором оценивались бы исторические концепции с точки зрения их соответствия марксистским принципам объяснения тех или иных исторических процессов. Поэтому для достижения поставленной цели исследования использовались любые подходящие теории и методы. Среди таких теорий оказался и панвавилонизм, который позволял историкам доказать тезис, согласно которому авраамические религии не имели в своей основе божественного откровения, что на тот момент соответствовало атеистическому дискурсу советской историографии.

После 20-х годов в советской историографии больше не наблюдалось заметных попыток возрождения панвавилонизма. Тем не менее он оставил видный след в развитии науки, в том числе и советской. Так, учеными были приняты концепции о первоначальном политеизме всех семитских племен, о заимствовании вавилонских культурных концептов Израилем и их опосредованном влиянии

на христианство, а также в сферу внимания ассириологии вошла проблема развития математики и астрономии в Вавилоне.

Благодарности. Работа выполнена при финансовой поддержке Российского фонда фундаментальных исследований (проект № 20-09-41014).

Литература

1. *Винклер Г.* Вавилон. Его история и культура. – СПб: Изд. П.П. Сойкина, 1913. – 171 с.
2. *Zimmern H.* Biblische und babylonische Urgeschichte. – Leipzig: J.C. Hinrichs, 1903. – 39 S.
3. *Zimmern H.* Vater, Sohn und Fürsprecher in der Babylonischer Gottesvorstellung: – Leipzig: J.C. Hinrichs, 1896. – 15 S.
4. *Delitzsch F.* Babel und Bibel. Ein Vortrag. – Leipzig: J.C. Hinrichs'sche Buchhandlung, 1902. – 52 S.
5. *Delitzsch F.* Babel und Bibel. Zweiter Vortrag. – Stuttgart: Deutsche Verl.-Anstalt, 1903. – 48 S.
6. *Delitzsch F.* Babel und Bibel. Dritter Vortrag. – Stuttgart: Deutsche Verl.-Anstalt, 1905. – 69 S.
7. *Hommel F.* Geschichte Babyloniens und Assyriens. – Berlin: Grote'sche Verlagsbuchhandlung, 1885. – 802 S.
8. *Hommel F.* Ethnologie und Geographie des Alten Orient: 2 H. – Berlin: C.H. Beck, 1926. – H. 2. – 1108 S.
9. *Jensen P.* Das Gilgamesch-Epos in der Weltliteratur: 2 Bd. – Strassburg: K.J. Trübner. – Bd. 1. – 1906. – 1030 S.
10. *Barton G.A.* Recent German theories of foreign influences in the Bible // *The Biblical World.* – 1908. – V. 31, No 5. – P. 336–347.
11. *Richardson C.H.* The abuse of Biblical archaeology // *The Biblical World.* – 1915. – V. 46, No 2. – P. 98–109.
12. *Winckler H.* Geschichte Israels: 2 Bd. – Leipzig: Verlag von Eduard Pfeiffer. – 1895. – Bd. 1. – 226 S.
13. *Delitzsch F.* Babel und Bibel ein Rückblick und Ausblick. – Stuttgart: Deutsche Verl.-Anstalt, 1904. – 75 S.
14. *Рыбинский В.П.* Вавилон и Библия. По поводу речи Ф. Делича на тему “Babel und Bibel” // *Труды Киевской духовной академии.* – 1903. – № 5. – С. 113–145.
15. *Винпер Р.Ю.* С востока свет. Публичная лекция, прочитанная в Москве 2 ноября 1906 г. – М.: Типолитограф. т-ва И.Н. Кушнерев и Ко, 1907. – 29 с.
16. *Кременецкий Н.* Библия и мирозерцание Вавилона: (По поводу тенденции «панвавилонизма» в рус. ист. науке). – М.: Тип. Штаба Моск. воен. окр., 1909. – VIII, 209 с.
17. *Карпук Д.А.* Духовная цензура в России в второй половине XIX в. (по материалам фонда Санкт-Петербургского духовного цензурного комитета) // *Христианское чтение.* – 2015. – № 2. – С. 210–250.
18. *Тураев Б.А.* История Древнего Востока: в 2 т. – Л.: Соцэкгиз, 1936. – Т. 1. – 361 с.
19. *Никольский Н.М.* Вавилон и Библия // *Критическое обозр.* – 1909. – Кн. 8. – С. 5–15.
20. *Никольский Н.М.* Израиль и Вавилон // *Вестн. Европы.* – 1910. – Т. 3, кн. 5. – С. 157–177.

21. *Никольский Н.М.* Израиль и Вавилон // Вестн. Европы. – 1910. – Т. 3, кн. 6. – С. 82–113.
22. *Егоров Д.Н.* Спор о “Babel und Bibel” // Научное слово. – 1904. – Кн. 6. – С. 43–60.
23. *Ранович А.Б.* Очерк истории древнееврейской религии. – М.: Гос. антирелигиозное изд-во, 1937. – 398 с.
24. *Румянцев Н.В.* Дохристианский Христос. – М.: Атеист, 1926. – 108 с.
25. *Немоевский А.* Бог Иисус. Происхождение и состав евангелий. – Пб.: Гос. из-во, 1920. – XVI, 288 с.
26. *Морозов Н.А.* Христос: в 7 кн. – М.; Л.: Гос. изд-во, 1927. – Кн. 1: Небесные веки земной истории человечества. – XV, 548 с.

Поступила в редакцию
04.02.2020

Попова Алиса Андреевна, аспирант кафедры всеобщей истории
Омский государственный университет им. Ф.М. Достоевского
пр. Мира, д. 55 а, г. Омск, 644077, Россия
E-mail: alispopova13@yandex.ru

ISSN 2541-7738 (Print)
ISSN 2500-2171 (Online)

UCHENYE ZAPISKI KAZANSKOGO UNIVERSITETA. SERIYA GUMANITARNYE NAUKI
(Proceedings of Kazan University. Humanities Series)

2020, vol. 162, no. 3, pp. 27–41

doi: 10.26907/2541-7738.2020.3.27-41

**Panbabylonism in Russian Historical Scholarship
of the First Third of the 20th Century: From Criticism to Exploitation**

A.A. Popova

Dostoevsky Omsk State University, Omsk, 644077 Russia
E-mail: alispopova13@yandex.ru

Received February 4, 2020

Abstract

In this paper, the influence of panbabylonism theories on the historical research in Russia during the pre-revolutionary and early Soviet eras was studied. The criticism of panbabylonism was discussed; the theories of its supporters were considered. The critics of panbabylonism were theologians (V.P. Rybinsky, N.S. Arsenyev) and historians (B.A. Turaev, N.M. Nikolsky). The strategies of their criticism were different. Theologians, who criticized the Assyriological narrative, used outdated theological theories based on the thesis of consistency of the Bible and God's intervention in its creation, which, against the background of criticism from scholars, looked conservative, inappropriate, and unproven. The supporters of panbabylonism especially vividly proved themselves in the 1920s. In this period, when the Marxist approach to assessing historical events was not formed in the Soviet historiography, panbabylonism was used mainly to build a narrative that discredited religion and corresponded to the atheistic discourse of the Soviet government of that time.

It was concluded that panbabylonism was not initially accepted by Russian historians, but was revived in the 1920s, when it could match the goals of the Soviet government. Subsequently, the scholars accepted and developed many of the concepts of panbabylonism, such as initial polytheism of all Semitic tribes, borrowing of Babylonian cultural concepts by Israel and their indirect influence on Christianity; assyriologists began to research the development of babylonian mathematics and astronomy.

Keywords: panbabylonism, German historiography, Soviet historiography, Bible Studies, Old Testament, Christianity, Assyriology

Acknowledgments. The study was supported by the Russian Foundation for Basic Research (project no. 20-09-41014).

References

1. Winckler H. *Vavilon. Ego istoriia i kul'tura* [Babylon. Its History and Culture]. St. Petersburg, Izd. P.P. Soikina, 1913. 171 p. (In Russian)
2. Zimmern H. *Biblische und babylonische Urgeschichte*. Leipzig, J.C. Hinrichs, 1903. 39 S. (In German)
3. Zimmern H. *Vater, Sohn und Fürsprecher in der Babylonischer Gottesvorstellung*. Leipzig, J.C. Hinrichs, 1896. 15 S. (In German)
4. Delitzsch F. *Babel und Bibel. Ein Vortrag*. Leipzig, J.C. Hinrichs, 1902. 52 S. (In German)
5. Delitzsch, F. *Babel und Bibel. Zweiter Vortrag*. Stuttgart, Deutsche Verl.-Anstalt, 1903. 48 S. (In German)
6. Delitzsch F. *Babel und Bibel. Dritter Vortrag*. Stuttgart, Deutsche Verl.-Anstalt, 1905. 69 S. (In German)
7. Hommel F. *Geschichte Babyloniens und Assyriens*. Berlin, G. Grote'sche Verlagsbuchhandlung, 1885. 802 S. (In German)
8. Hommel F. *Ethnologie und Geographie des Alten Orient*. Hlft. 2. Berlin, C.H. Beck, 1926. 1108 S. (In German)
9. Jensen P. *Das Gilgamesch-Epos in der Weltliteratur*. Bd. 1. Strassburg, K.J. Trübner, 1906. 1030 S. (In German)
10. Barton G.A. Recent German theories of foreign influences in the Bible. *The Biblical World*, 1908, vol. 31, no. 5, pp. 336–347.
11. Richardson C.H. The abuse of Biblical archaeology. *The Biblical World*, 1915, vol. 46, no. 2, pp. 98–109.
12. Winckler H. *Geschichte Israels*. Bd. 1. Leipzig, Verlag von Eduard Pfeiffer, 1895. 226 S. (In German)
13. Delitzsch F. *Babel und Bibel ein Rückblick und Ausblick*. Stuttgart, Deutsche Verl.-Anstalt, 1904. 75 S. (In German)
14. Rybinsky V.P. Babylon and the Bible. Regarding the speech of F. Delitzsch on the topic of “Babel und Bibel”. *Trudy Kievskoi Dukhovnoi Akademii*, 1903, no. 5, pp. 113–145. (In Russian)
15. Vipper R.Yu. *S vostoka svet. Publichnaya lektsiia, pročitannaya v Moskve 2 noyabria 1906 g.* [There is Light from the East. Public Lecture Given in Moscow on November 2, 1906]. Moscow, Tip. T-va. I.N. Kushnarev i Ko, 1907. 29 p. (In Russian)
16. Kremenetskii N. *Bibliya i mirosozertsanie Vavilona: (Po povodu tendentsii “panvavilonizma” v rus. ist. nauke)* [The Bible and Worldview of Babylon: (Concerning the Trend of “Panbabylonism” in Russian Historical Scholarship)]. Moscow, Tip. Shtaba Mosk. Voen. Okr., 1909. VIII, 209 p. (In Russian)
17. Karpuk D.A. Spiritual censorship in Russia in the second half of the 19th century (Based on the materials of the St. Petersburg Spiritual Censorship Committee). *Khristianskoe chtenie*, 2015, no. 2, pp. 210–250. (In Russian). (In Russian)
18. Turaev B.A. *Istoriya Drevnego Vostoka* [History of the Ancient East]. Vol. 1. Leningrad, Sotsekgiz, 1936. 361 p. (In Russian)
19. Nikolsky N.M. Babylon and the Bible. *Kriticheskoe Obozrenie*, 1909, no. 8, pp. 5–15. (In Russian)
20. Nikolsky N.M. Israel and Babylon. *Vestnik Evropy*, 1910, vol. 3, no. 5, pp. 157–177. (In Russian)
21. Nikolsky N.M. Israel and Babylon. *Vestnik Evropy*, 1910, vol. 3, no. 6, pp. 82–133. (In Russian)
22. Egorov D.N. The Dispute about “Babel und Bibel”. *Nauchnoe Slovo*, 1904, no. 6, pp. 43–60. (In Russian)
23. Ranovich A.B. *Ocherk istorii drevneevreiskoi religii* [An Essay on the History of Hebrew Religion]. Moscow, Gos. Antireligioznoe Izd., 1937. 398 p. (In Russian)
24. Rumyantsev N.V. *Dokhristianskii Khristos* [Pre-Christian Jesus]. Moscow, Ateist, 1926. 108 p. (In Russian)

-
25. Nemoevskii A. *Bog Iisus. Proiskhozhdenie i sostav evangeli* [God Jesus. The Origin and Composition of the Gospels]. St. Peterburg, Gos. Izd., 1920. XVI, 288 p. (In Russian)
26. Morozov N.M. *Khristos* [Christ]. Moscow, Leningrad, Gos. Izd., 1927. XV, 548 p. (In Russian)
-

⟨ **Для цитирования:** Попова А.А. Панвавилонизм в российской исторической науке первой трети XX века: от критики к эксплуатации // Учен. зап. Казан. ун-та. Сер. Гуманит. науки. – 2020. – Т. 162, кн. 3. – С. 27–41. – doi: 10.26907/2541-7738.2020.3.27-41. ⟩

⟨ **For citation:** Popova A.A. Panbabylonism in Russian historical scholarship of the first third of the 20th century: From criticism to exploitation. *Uchenye Zapiski Kazanskogo Universiteta. Seriya Gumanitarnye Nauki*, 2020, vol. 162, no. 3, pp. 27–41. doi: 10.26907/2541-7738.2020.3.27-41. (In Russian) ⟩