

*Н. М. НИКОЛЬСКИЙ*  
*действительный член Академии наук БССР*

Э Т Ю Д Ы  
ПО ИСТОРИИ ФИНИКИЙСКИХ  
ОБЩИННЫХ И ЗЕМЛЕДЕЛЬЧЕСКИХ  
КУЛЬТОВ

*1. Текст С=Еgreny*



## ПРЕДИСЛОВИЕ

Тема настоящей работы возникла в связи со сделанным мне в 1939 г. предложением дать для журнала «Вестник древней истории» статью на какую-либо тему о текстах Рас-Шамра. До 1941 г. я не имел времени заняться такой темой, но наметил для обработки текст С и предполагал, что этюд об этом тексте станет первым в серии этюдов по сравнительной истории древневосточных земледельческих культов, которой я давно мечтал заняться. Последняя тема — сравнительная история древневосточных земледельческих культов — была включена в план работ Академии наук БССР на четвертую пятилетку 1942 — 1947 гг. К работе над текстом С, по моему наименованию Егрену, я приступил в невыносимо жутких условиях немецко-фашистской оккупации Минска, в сентябре 1941 г., после окончания плановой работы 1941 г. о частном землевладении и землепользовании в древнем Двуречье, написанной по собранным до начала войны материалам в июле — августе 1941 г. Уже в самом начале моей работы над текстом Егрену выяснилось, что он был неправильно понят его первыми комментаторами; на проверку он оказался в высшей степени интересным и важным документом и послужил исходным пунктом для настоящей обширной монографии. В процессе моей работы основная проблема монографии сформулировалась как проблема финикийской общинно-земледельческой религии; но при её разрешении мне пришлось в свете исследуемого текста и других текстов Рас-Шамра пересмотреть, заново поставить и разрешить ряд других основных проблем не только религиозной, но и социально-политической истории Финикии. В результате получилась работа весьма широкого масштаба и значения, оказавшаяся самой важной и значительной из всех моих работ по истории религии и истории Востока.

Я считаю священным долгом выразить здесь мою самую сердечную признательность главным белорусским партизанам и партийным организациям партизанской зоны Белорус-

сии—бригады «Разгром», Первой Минской бригады и бригады «За Советскую Белоруссию»,—ибо без их спасительной охраны и братской помощи эта и другие мои работы могли бы не увидеть света Большой Советской Земли. Когда 1 августа 1943 г. я и моя семья были вывезены партизанами из Минска в партизанскую зону, настоящая монография в целом была уже закончена, но ее нужно было еще раз пересмотреть, местами доработать, окончательно проредактировать и переписать. Товарищи-партизаны постарались создать для меня все возможные в условиях партизанского боевого быта средства и удобства для завершения работы и проявляли к ней самый живой интерес, несмотря на ее столь далекую от современности тему. Они свято берегли и спасали советскую культуру и науку и за это им великое спасибо и великая слава!

По техническим условиям печатания настоящей монографии в Минске оказалось невозможным строгое соблюдение обычных в ученой литературе правил передачи цитат и слов на языках древних народов. Поэтому пришлось дать греческие слова и цитаты в латинской транскрипции, а при транскрипции слов и цитат на семитских языках отступить от принятых в лингвистике способов передачи эмфатических, шипящих и некоторых других звуков, так как для этого потребовалось бы изготовление специальных литер. В точной лингвистической транскрипции дан только текст Eqrny посредством цинкографического клише с рукописного оригинала. В транскрипции семитских слов и цитат, встречающихся в тексте монографии, для передачи указанных выше звуков приняты вместо стандартных лингвистических обозначений другие условные обозначения при посредстве обычных литер латинского шрифта а, именно:

<i>h=ch</i>	<i>s=ts</i>
<i>h=x</i>	<i>š'=sh</i>
<i>ḥ=t</i>	<i>š=sch</i>
<i>q=gh</i>	<i>t(h)=th</i>

**Н. Никольский**

## І. ПРОБЛЕМА ТЕКСТА С

Десятилетие 1929 — 1938 гг. войдет в историю науки о древнем Востоке как знаменательная веха, эпоха, подобная эпохе первых открытий памятников ассиро-вавилонской культуры в Месопотамии. На берегу сирийского залива Минет-эль-Бейда, недалеко от Латакие, в кургане Рас-Шамра и на берегу самого залива были сделаны в 1929—1938 гг. сенсационные открытия, впервые пролившие яркий свет на историю финикийского общества и его культуры. Древняя Финикия заговорила наконец с нами сама, своими разнообразными текстами, своими вещественными памятниками, развалинами города Угарита, крупнейшего финикийского политического, торгового и культурного центра с царским дворцом, храмами, библиотекой, архивами, школой жрецов, домами родовой аристократии, фамильными усыпальницами и некрополем, с морским портом. Открытия в Рас-Шамра по своему значению оказались неизмеримо важнее открытий 1921 — 1926 гг. в Библи (Гебале), ибо они дали то, чего до сих пор не было в распоряжении историков: они дали подлинные финикийские тексты, восходящие к XVI—XIII вв. до н. э., тексты религиозные, мифологические и ритуальные, разного рода документы, освещающие экономику, общество и право II тысяч., и другие важные тексты. Каждый год журнал *Syria* пускал в научный оборот один за другим эти драгоценные памятники, и перед началом второй мировой войны историки и филологи располагали уже несколькими поэмами легендарного и мифологического содержания, четырьмя важными ритуальными текстами и рядом таких же более мелких текстов, значительным числом (свыше 100) текстов документального содержания и десятками филологических текстов. Над их расшифрованием — и письмен и языка — и над их изданием и первоначальной обработкой трудились такие крупные семитологи, как Виролло, Дорм, Дюссо и Бауэр, связавшие навсегда свои имена с этими текстами, а также и многие другие, из кото-

рых надо назвать Туро-Данжена, Доссена, Гастера, Олбрайта (Albright) и Монгомери (Montgomery).

Уже первое знакомство с текстами Рас-Шамра показало, что в свете их данных некоторые общепринятые точки зрения относительно характера финикийского общества и финикийской культуры оказываются неправильными и подлежат пересмотру. Однако до начала войны, к сожалению, не было сделано ни одной серьезной попытки использования этих текстов для исследования важнейших проблем финикийской истории и культуры, хотя сама собой напрашивалась первоочередная и благодарная задача — задача исследования и правильной характеристики финикийской религии на основании ее новых аутентичных источников. Эта задача особенно важна также и потому, что в Финикии, как и на всем древнем Востоке, религия была неразрывно связана со всеми сторонами быта и культуры — с хозяйством, общественным укладом, политическим строем, литературой, искусством, начатками науки. Поэтому изучение религиозных памятников Рас-Шамра и реконструкция содержания и истории финикийской религии должны были попутно осветить также и ряд вопросов общей и культурной истории Финикии, особенно в области экономического и общественно-политического быта. При ознакомлении с религиозными текстами Рас-Шамра мы убедились, что некоторые из них имеют совершенно исключительную важность, так как они дают ключ к разрешению основной проблемы о характере финикийского общества и той экономики, на которой оно базировалось. Поэтому еще до начала войны мы наметили для себя определенную задачу, выделив один из текстов, который, как нам казалось и как оказалось в действительности, является своего рода рычагом, переворачивающим обычные представления о финикийском обществе и его религии. Исследованию этого текста и использованию его материала для реконструкции крестьянских земледельческих культов и попутно для освещения всей религиозной и общественной истории Финикии и посвящен настоящий труд.

В истории Финикии III—I тысяч. на первый план выступают города, центры финикийской посреднической торговли и одновременно политические центры. Расположенные на побережье Средиземного моря, эти города не были городами-государствами в узком смысле этого слова. Каждый город был политическим центром, которому подчинялась прилегавшая к нему область. Размеры этих областей были сравнительно небольшие; восточная граница наиболее крупных из них, Тира, Гебала и возможно Сидона, проходила сейчас же

за Ливанским хребтом, как это устанавливается фактом эксплуатации ливанских кедровых лесов царями Гебала и Тира. Однако по временам, до основания Дамасского царства, области некоторых городов расширялись еще далее на восток, заходя даже за реку Оронт в Сирийскую пустыню, как это теперь обнаруживается из некоторых текстов Рас-Шамра. Как следовало предполагать, население областей, принадлежавших финикийским городам, было по преимуществу земледельческим и вероятно жило общинами, подобно крестьянству на всем Востоке. Однако о быте финикийского крестьянства у нас никаких прямых сведений не было, и поэтому этот важнейший вопрос оставался открытым, если не считать некоторых априорных гипотез субъективного характера. Но теперь некоторые религиозные тексты Рас-Шамра, подкрепляемые документальными данными из царского архива Угарита, дают возможность приподнять завесу, скрывавшую от нас религиозные верования и обряды, связанные с крестьянским земледельческим бытом. Верования и обряды крестьянской религии в Финикии, как и повсюду в древности, в своей значительной части вошли в официальную мифологию и обрядность и подверглись конечно известной переработке, стиравшей или видоизменявшей их оригинальные черты; но и в таком модифицированном и придушенном виде элементы крестьянской религии выступают достаточно полно и отчетливо. Опираясь на них, историк может реконструировать основные составные элементы и основные линии происхождения и развития финикийской крестьянской религии и выяснить ту социальную базу, на которой эта религия создавалась. Эта база оказывается общинной, выросшей, как и везде на древнем Востоке, из родоплеменного быта. Далее, попутно вскрываются теснейшее родство и связь между финикийской крестьянско-общинной религией и такой-же религией крестьянства в смежных с Финикией областях Сирии и Палестины, и таким образом открывается прямой и надежный путь к разрешению основного вопроса о характере финикийского общества, а отсюда и о характере финикийского политического строя.

Основным текстом такого рода, исследованию которого посвящен настоящий этюд, является «поэма», как не совсем правильно охарактеризовал этот текст Виролло, найденная в 1930 г. и опубликованная Виролло под названием «*La naissance des dieux gracieux et beaux*» («Рождение благостных и прекрасных богов») <sup>1</sup>. По начальным буквам двух из числа тех богов, о рождении которых идет речь в этом тексте, Дюссо условно обозначил этот текст литерами SS; Монгомери при-

нял более простое обозначение литерой С; этим последним обозначением для удобства мы будем пользоваться в первых разделах нашего этюда. Текст С принадлежит к числу небольших текстов Рас-Шамра: в нём всего 76 строк, помещенных на двух сторонах одной небольшой таблетки (19,5 × 13 см); но он значительно лучше сохранился, чем тексты некоторых более крупных произведений. Из числа имеющихся в тексте С мелких пробелов многие могут быть легко реставрированы; из пробелов, не поддающихся реставрации, большая часть не имеет существенного значения для истолкования текста. Однако текст сам по себе, даже в хорошо сохранившихся частях, представляет значительные трудности для его понимания и толкования, трудности, подчеркиваемые Виролло во вступительных замечаниях к переводу текста. Свой перевод Виролло называет собственно не переводом, а только опытом или попыткой перевода, и потому самое слово «traduction» берет в кавычки<sup>2</sup>. Такая автохарактеристика перевода Виролло при проверке перевода по оригинальному тексту оказывается правильной. Виролло не понял и оставил без перевода и толкования несколько весьма важных терминов, собственных имен и отдельных слов, отказался в некоторых случаях от попытки восстановления дефектных мест, а в тех случаях, когда он был смелее, он в некоторых местах внес в перевод неправильно им понятые или неправильно реконструированные слова, вследствие чего перевод в этих случаях превращался в набор отдельных бессвязных слов. Неудивительно, что в результате таких неудач Виролло вынес впечатление, будто текст С в целом содержит ряд «идей, плохо связанных одна с другой, выраженных весьма бедным языком». Правда, Виролло выражает надежду, что это впечатление сгладится, когда и язык и идеи, им выраженные, «будут нам лучше известны»<sup>3</sup>. Однако наше изучение текста С показало, что причина неудач Виролло заключается вовсе не в недостаточности наших знаний в области религиозных идей и в области языка текстов Рас-Шамра, а в недостаточности познаний самого Виролло в области сравнительной истории первобытной религии и древних религий. Это видно также и из того факта, что затруднения со стороны языка не помешали некоторым другим семитологам правильно определить общий характер текста С, а тем самым и общий характер его идей. Так, Дюссо, использовавший текст С для своих статей о происхождении финикийян и о древнейшем этапе истории финикийской торговли, в последней статье говорит: «текст должен был служить «памяткой» при произнесении его во время религиозной церемонии» и добав-

ляет, что горизонтальные черты на таблетке разделяют текст на части соответственно частям ритуала<sup>4</sup>. Другой семитолог, Бауэр, выражается еще определеннее и точнее. Он характеризует текст С как «литургический текст, имеющий отношение к определенным церемониям и жертвам при начале весны, но содержащий много темного как в целом, так и в отдельных частях»<sup>5</sup>. К сходному выводу приходят Бартон, считающий текст «литургией на весеннем празднике в Иерусалиме в эпоху Авраама и Мелхиседека»<sup>6</sup>, а также Гастер и Вильямс, по мнению которых текст С связан «с осенней обрядностью начала пахоты и посевов»<sup>7</sup>. Такое **общее** определение характера текста С как ритуального текста совершенно правильно; однако никто из этих четырех семитологов не сумел, к сожалению, применить это определение надлежащим образом к истолкованию текста как в целом, так и по отношению к некоторым трудным и спорным его частям. Последнее обстоятельство особенно важно, так как понимание именно этих мест является решающим моментом для установления правильного понимания текста в целом, для определения времени и места его происхождения, для выяснения характера и места в финикийском культе той обрядности, ритуалу которой он должен был служить, и, наконец, для выяснения характера божеств, упоминаемых в тексте и отчасти являющихся действующими лицами при совершаемых, согласно этому тексту, религиозно-драматических церемониях.

Работая над текстом С, мы убедились, что по всем только что перечисленным вопросам Виролло, Дюссо и Бартон пришли к неправильным выводам и вследствие этого не поняли специфики текста С. Все трое исходили при своем анализе из некоторых предвзятых идей и потому пошли по неправильному пути. Бартон руководился апологетической идеей. Он ухватился за текст С, чтобы поддержать выдвигаемую апологетами оценку гл. 14 книги Бытия как «ценного исторического источника», доказывающего якобы историческое существование Авраама. По мнению Бартона, текст С «по всей вероятности» происходит из Иерусалима и восходит к 1800 — 1600 гг. до н. э., хотя в тексте название Иерусалима совершенно отсутствует. Однако Бартон не смущается этим обстоятельством и довольствуется предположением, что якобы неясное по значению слово *ug* в строке 30 текста «намекает» на название Иерусалима. Полная бездоказательность этого предположения Бартона настолько ясна, что нет надобности с ним полемизировать. Более правильно положение Бартона о композиции текста С. Бартон считает текст составленным из ритуалов трех празднеств: весеннего праздника плодород-

дия, обряда служения храмовых проституток (кедешей) и праздника «рождения милостивых богов»<sup>8</sup>. Это положение правильно в том отношении, что текст С надо считать составным; однако предлагаемое Бартоном расчленение текста на три части и характеристика трех обрядовых церемоний, даваемая Бартоном, не могут считаться правильными. Ибо вообще очень сомнительно, чтобы в тексте были соединены ритуалы трех разнородных праздников и, как покажет наше исследование, ритуалы текста не были весенними. По этим вопросам мы пришли к другим выводам, которые показывают, что текст С был составлен действительно из трех обрядовых циклов, но в целом явился ритуалом **одного** священного действия, связанного не с весенними праздниками, а с предпосевным осенним сезоном; в этом отношении Гастер и Вильямс оказались правыми. Если ошибки Бартона по вопросу о времени и месте происхождения текста С сразу бросаются в глаза, то такая же ошибка Дюссо и Виролло вскрывается только при детальном анализе текста С. Ошибка Дюссо и Виролло серьезнее ошибки Бартона, ибо она привела Дюссо к другой крупнейшей ошибке — к неправильному пониманию характера и цели того обряда, для сопровождения которого был составлен текст С. В этом отношении Бартон, Гастер и Вильямс оказались на большей высоте, чем Дюссо, ибо в их характеристике всё же правильно уловлена связь ритуала С с земледельческой религией, а Дюссо выдвинул по существу неправильное и не соответствующее подлинному характеру и содержанию текста С толкование предписываемой текстом обрядности. Подробно мы остановимся на ошибках Дюссо и Виролло в следующем разделе. Здесь необходимо указать только некоторые основные моменты.

Предвзятая мысль, которой руководился Виролло и особенно Дюссо, заключается в том, что текст С по некоторым элементам своего сюжета связан с другим текстом Рас-Шамра, с так называемой «Легендой о Керете, царе сидонян». В момент опубликования текста С текст о Керете еще не был опубликован, но оба французские семитологи были уже с ним знакомы по оригиналу и воспользовались им для истолкования текста С. Исходным пунктом для Дюссо и Виролло послужили вводные и заключительные строки текста С. Во вводных строках (1—4) призываются «благостные и прекрасные боги», и им даётся, обет построить для них город в mabr — «в пустыне», а в заключительных строках (65—66 и сл.) говорится, что обетный город будет называться Ashdd и будет находиться в mabr qdsh; перед этим,

в стр. 64, возвещается рождение не то бога, не то героя Shb'ny. Отсюда Виролло и Дюссо заключают, что строителем города будет этот Shb'ny, qdsh толкуют в смысле Кадеш-Барнеа, в пустыне к югу от области Иуды, т. е. в так называемом Негебе, а название города расшифровывают в форме Aschdod, т. е. отождествляют будущий обетный город с филистимским Азотом. Не останавливаясь на этом, Виролло и Дюссо расшифровывают имя предполагаемого ими основателя города на основании своих географических сопоставлений и заключений, именно по связи с названием Беер-Шеба, известного города на юге области Иуды, и предлагают чтение этого имени в форме Shib'ani. Идя далее по тому же пути, они дают новое и по их мнению окончательное толкование также и названия Беер-Шеба: это не «колодезь сами (богов)» и не колодезь клятвы (договора), как толковалось до сих пор, а «колодезь Шибани», которого якобы надо считать местным богом Беер-Шеба. На основании всех этих географических и этимологических сопоставлений и заключений Дюссо, а вслед за ним Виролло поставили текст в связь с «Легендой о Керете», еще до ее опубликования, которое имело место только в 1936 г.<sup>9</sup> Чтобы разобраться в вопросе о правильности сопоставления этих двух текстов и о их связи, надо остановиться вкратце на содержании «Легенды о Керете» и на вопросе о ее значении.

«Легенда о Керете» является чрезвычайно важным памятником, ибо она окончательно разрешает вопросы о племенной принадлежности и о месте происхождения финикийцев. О последнем историческая наука располагала ранее только двумя сообщениями античных авторов, вызывавшими большую разногласию среди историков Востока. Одно сообщение принадлежит Геродоту, который пишет (VII, 89), что финикийцы в древности, «как они сами говорят», жили «у Красного моря, перейдя оттуда в приморье Сирии», и повторяет в другом месте (I, 1), что финикийцы пришли «к этому (Средиземному) морю от Красного моря». Другое сообщение принадлежит Помпею Трогу (у Юстина, XVIII, 3, 2 — 3), который говорит, что «народ тирян, обеспокоенный землетрясением, покинул свою первую родину у Сирийского моря со стоячей водой (ad Syrium stagnum)», т. е. у озера, не имеющего стока. Таким озером в Сирии, под которой римляне разумели часто не только Сирию в узком смысле, но и Палестину, может быть только Мертвое море. Следовательно Помпей Трог помещает родину финикийцев на южных окраинах Палестины или в областях, прилегающих к Палестине с юга, и как будто подтверждает сообщение

Геродота. Но последний употребляет название *Erythre thalassa* (Красное море) в разных значениях: то для обозначения северной части Индийского океана, носящей теперь название Аравийского залива, включая сюда и Красное море, то для обозначения только Персидского залива. Эта сбивчивость Геродота и послужила причиной, вызвавшей разногласия среди ученых: одни истолковывали название *Erythre thalassa* в сообщениях Геродота VII, 89 и I, 1 в смысле обозначения Красного моря, а другие в смысле обозначения Персидского залива. И хотя сторонники первого толкования могли сослаться еще на одно место из Одиссеи, из которого вытекает, что родину финикийцев надо искать на побережье Красного моря<sup>10</sup>, все же их точка зрения не получила общего признания. Теперь текст «Легенды о Керете» разрешает этот спор в пользу правильности сопоставления показаний Геродота с показаниями Помпея Трога и Одиссеи. В «Легенде о Керете» сидоняне являются близко родственными с Эдомом, по существу его соплеменниками, а царь сидонян Керет считает своим священным долгом по повелению верховного бога Эла выступить из Сидона в поход против сынов Тераха, вторгшихся в Негеб, т. е. в южную окраину Палестины, где кочевали и сыны Эдома. Причина, побудившая Керета к такому далекому походу, становится понятной из наименований частей Негеба в израильскую царскую эпоху — *Negeb hakkerethi* и *Negeb hakkaleb*, т. е. Негеб керетитов и Негеб Калеба (I Сам. 30, 14). Обычно библеисты и семитологи ставили название *Negeb hakkerethi* в связь с названием Крита и с «морскими племенами», вторгшимися в XIII — XII вв. с Эгейского моря в египетское и сирийско-палестинское приморье, хотя египтяне называли Крит именем Кефтиу, а в библейской традиции он назывался именем Кафтор, сходным с египетским. После опубликования «Легенды о Керете» становится совершенно ясно, что Негеб керетитов получил свое название не от критян, а от финикийской родоплеменной группы керетитов, часть которой ушла из Негеба на север и основала Сидон, а часть осталась на прежней родине, и что свое происхождение группа керетитов возводила к легендарному родоначальнику полубогу Керету, который считался первым царем Сидона. Становится также понятной и причина, побудившая Керета выступить в поход против терахитов: Керет не мог остаться равнодушным к перспективе покорения и порабощения терахитами своих соплеменников в Негебе и выступил к ним на помощь. К такому совершенно правильному заключению о сюжете «Легенды о Керете» пришли Дюссо и Виролло, и вывели отсюда другое,

также правильное заключение уже чисто исторического характера, заключение о том, что родиной финикийян была область Негеба в широком масштабе, т. е. часть Аравийской пустыни от Мертвого моря и южной окраины исторической области Иуды до Красного моря у залива Эль-Акаба. Дюссо к этому добавляет, что, по его мнению, предки финикийян стали двигаться из Негеба на север в начале III тыс., сначала через Беер-Шеба к Ашдоду (Азоту), а затем, во II тысяч., далее на север к будущему финикийскому побережью<sup>11</sup>. Заключение Дюссо и Виролло относительно родины финикийян в Негебе должно быть принято всеми историками. Но заключение Дюссо относительно времени и направления движения предков финикийян на север противоречит археологическим данным, согласно которым Гебал был основан еще во второй половине IV тысяч., и по этому вопросу теперь, в свете открытий Рас-Шамра, возможно дать другое, правильное решение.

Если привлечение данных «Легенды о Керете» к разрешению капитального исторического вопроса о племенной принадлежности и родине финикийян было совершенно правильно и привело к окончательному разрешению этой проблемы, то привлечение данных «Легенды о Керете» к разрешению проблемы текста С не было достаточным образом обосновано и не только не помогло разрешению проблемы, но привело к ошибочным выводам и лишь запутало вопрос. Сопоставляя текст о Керете с текстом С, Дюссо на основании своего толкования названий *mδbr qdsh*, *Ashdd* и *Shb'ny* заключает, что эти тексты дополняют друг друга, что оба они возникли в первоначальную эпоху финикийской истории и что при этом текст С еще древнее текста о Керете, возник на юге, восходит «к древним ханаанским традициям, которые вращались вокруг Кадеша и Беер-Шеба» и «заставляет нас присутствовать при церемонии древнего культа, которая совершалась в оазисах между Красным и Средиземным морями». Происхождение и цель этой церемонии Дюссо связывает с основанием и освящением в Негебе нового города, который должен служить остановочным пунктом для финикийских торговых караванов, пересекавших пустыню между Средиземным и Красным морем. Все эти заключения, как мы увидим ниже, в разд. 2, оказываются неправильными; они запутали вопрос и привели уже в самом начале к крупным недоразумениям и разногласиям между Дюссо и Виролло.

Виролло соглашается с Дюссо по вопросу о толковании *mδbr qdsh*, *Ashdd* и *Shb'ny*, но не высказывает своего мнения о времени и месте происхождения текста С, о его цели

и о характере описываемых в нем обрядов, а также расходится с Дюссо в толковании некоторых других имен, терминов и выражений, правильное понимание которых имеет важнейшее значение для достижения правильного понимания текста в целом. Последнее расхождение зависит от того, что Виролло старается толковать текст, особенно в его дефектных или темных местах, не прибегая к исправлению текста при помощи тех или иных догадок, а Дюссо нередко идет именно таким искусственным путем, исходя из своего специфического понимания характера и цели обрядности текста. В этом отношении особенно важное значение имеют слова 'gbm и schppm (стр. 7), обозначающие по правильному толкованию Виролло объекты власти бога Shlm. Виролло толкует эти слова в этническом смысле, считает их названиями племен — арабов и неизвестных до сих пор «шененитов»; Дюссо считает эти слова причастиями от глаголов, а слово shlm считает не именем бога, а существительным и переводит: «мир царя входящим и выходящим» (в новый город и из города). Произвольные комбинации Дюссо привели его в конце концов к противоречию и с самим собой и с текстом С. В своей статье о финикийской торговле Дюссо высказывает мнение, что новый город, который построит Шибани, не Ashdd, как совершенно ясно назван новый город в тексте и как раньше полагал он сам, а Беер-Шеба «по дороге от пустыни к Азоту», но не объясняет, как же в таком случае надо понимать слова ybn Ashdd, говорящие о **построении Ashdd**, а не Беер-Шеба, название которого совсем не встречается в тексте<sup>12</sup>. К этому клубку противоречий и разногласий, возникших между Дюссо и Виролло при толковании указанных слов, прибавляются и другие, связанные с конкретизацией выражения mdbr qdsh. В стр. 4 при mdbr стоит не qdsh, как в стр. 65, а shpm, слово, впервые встречающееся в тексте С. Виролло оставляет это слово без перевода, ссылаясь только на арабскую параллель scherhajim — «сухая степь»; но эта параллель не разрешает вопроса, так как совершенно ясное по своему значению mdbr не требует от автора текста никаких дополнительных пояснений. Дюссо считает слово shpm обозначением Красного моря, ссылаясь на его еврейское название jam Suph, т. е. «море тростника», и переводит «в пустыне моря Тростников»<sup>13</sup>. Но этот перевод носит насильственный характер, ибо если принять толкование слова shpm в смысле множественного числа от suph, то буквальный перевод будет «в пустыне тростников», и желаемый для Дюссо смысл получается только при помощи искусственной вставки перед shpm слова um, отсутствующего в тексте. Обо-

значение пустыни Кадеш, как пустыни Красного моря, невозможно также и потому, что под пустыней Кадеш разумеется обычно пустынная область, примыкающая непосредственно к оазу Кадеш, от которого до залива Акаба не менее 150 км. Дюссо прав «только в одном отношении: слово *shpm* несомненно является указанием на местоположение будущего города, и потому правильное расшифрование этого термина или названия имеет первостепенное значение.

Разногласия и противоречия, возникшие между Дюссо и Виролло вокруг толкования слов *shlm*, *'rbm*, *schnm*, *shpm*, и отождествления географических названий *qdsh* и *Ashdd*, показывают, какое важное значение для определения места происхождения текста С и правильного его понимания имеет вопрос о правильном понимании всех этих шести речений. От того или иного их понимания зависит понимание и толкование других слов, терминов и названий, с ними связанных и относящихся уже к обрядовой и мифологической стороне текста, в том числе и толкование имен «благостных богов», с культом которых связывается текст С. Отсюда ясно, что проблема происхождения, содержания и цели текста С еще далека от своего разрешения. Она может быть разрешена только при условии применения к тексту С правильного метода его анализа и толкования. Ошибка Дюссо и Виролло заключается в том, что они ухватились только за одно выражение *mdbr qdsh*, которое подало им мысль о связи текста С с «Легендой о Керете»; следуя этой предвзятой идее, они сочли вопрос о происхождении и общем характере текста решенным и направили свое внимание главным образом на толкование отдельных новых, спорных и неясных слов и терминов в духе того понимания общего характера текста, которое казалось им окончательно установленным. Однако правильный метод анализа и толкования текста С должен быть другой. Анализ текста должен исходить не из двух-трех бросившихся в глаза слов и выражений, а из содержания текста в целом. В противность мнению Виролло о неясности «идей текста» мы, как и Дюссо, считаем, что текст, не взирая на ряд имеющихся в нем темных мест и пропусков, всё же достаточно ясен и со стороны его сюжета и со стороны расчленения его частей. Но наши выводы будут иными, чем выводы Дюссо, ибо правильный метод заключается не в том, чтобы посредством конъектур подгонять трудные и неясные слова и выражения под стать предвзятой идее, а в том, чтобы при самом бережном отношении к каждой сохранившейся букве текста разгадывать смысл подобных слов и выражений, исходя из контекста тех строк, в которых эти

слова и выражения встречаются, и руководясь **почерпнутыми** из самого текста в целом выводами о характере его содержания и его целях. Выгода такого метода заключается также и в том, что, имея ясное и твердое представление о характере текста С как ритуального текста определенной категории, мы можем привлечь для истолкования некоторых его темных имен и терминов сравнительный материал из области других религий как народов древнего Востока, так и других народов. Последний прием особенно важен потому, что он дает твердую опору для выяснения возможных точек соприкосновений и параллелей из палестинской религии как доизраильской, так и израильской эпохи. Таких точек соприкосновения и параллелей, имеющих весьма важное значение, в тексте С окажется гораздо больше, чем это представляли себе до сих пор, но конечно никаких доказательств исторического существования Авраама и Мелхиседека мы в нем не найдем. По отношению же к финикийской религии текст С прольет свет на целый ряд ее основных элементов, начиная от общинно-земледельческих культов и кончая городскими официальными культами как в их статике, так и в их динамике, и окажет нам весьма существенное содействие для достижения правильного понимания других религиозных текстов Рас-Шамра как мифологических, так и в особенности ритуальных текстов. В частности по отношению к истории финикийской религии текст С прольет свет на взаимоотношения между родоплеменными и общинно-земледельческими культами и на взаимоотношения между последними и официальными культами, в особенности на процесс преобразования родоплеменных и общинных божеств и традиционной обрядности при усвоении этих божеств и обрядов официальной религией.

Мы начинаем наше исследование с вопросов об основном характере содержания текста С и о месте и времени его происхождения. Для разрешения этих вопросов необходимо будет в первую очередь дать обзор содержания текста и установить правильное истолкование тех спорных и темных собственных имен и других выражений текста, на которые мы указали выше. Истолкование их даст возможность раскрыть с полной ясностью основные черты содержания, характера и цели текста С, а это в свою очередь даст надежную основу для разрешения вопроса о месте и времени его происхождения. Наше заключение по этому последнему вопросу сводится к тому, что текст С был составлен в Угарите в середине II тысяч. до н. э. Для окончательного подтверждения этого вывода, расходящегося с теми взглядами, которые до

сих пор по указанному вопросу высказывались, придется разрешить несколько религиозно-исторических вопросов, касающихся истории и характеристики некоторых божеств, называемых в тексте С, и их взаимоотношения с некоторыми крупнейшими персонажами финикийского пантеона. Это будет **первая часть** нашего исследования (разд. 2—4). **Вторая часть**, краткая по своему объему, но основная по своему значению (разд. 5), будет посвящена нашему новому переводу и подробному истолкованию текста С во всех его деталях и вопросу о точном наименовании текста С. Мы будем при этом исходить из нашего критического изучения перевода и комментария Виролло и будем базироваться на результатах нашего исследования в первой части этюда, а также на нашем самостоятельном толковании ряда трудных и спорных мест и на нашей реконструкции ряда поврежденных или утраченных мест оригинала, в частности тех, которые Виролло считает безнадежными. В **третьей части** (разд. 6—9) мы рассмотрим вопрос о социальной основе общинно-земледельческой финикийской религии и реконструируем общинно-земледельческие верования и обряды, выступающие в тексте С, привлекая для этого вспомогательный материал как из других текстов Рас-Шамра и известных ранее финикийских источников, так и из религий других восточных народов, особенно из древнеарабской, ханаанской и израильско-иудейской религии, а также из крестьянской религии некоторых других народов. В этой части нашего исследования мы также покажем, что текст С и другие тексты и открытия в Рас-Шамра проливают совершенно новый свет не только на финикийскую религию, но и на некоторые основные вопросы общей истории Финикии и финикийской культуры, заставляя пересмотреть некоторые обычные точки зрения по основным вопросам общей и религиозной истории Финикии, Палестины и Сирии и ставят перед историками Востока ряд новых важных проблем. Таким образом, результаты нашего исследования выходят далеко за узкие пределы финикийской истории и покажут значение открытий в Рас-Шамра для истории древнего Востока во всем его объеме, несравненно более широком и глубоком, чем это представлялось до сих пор.

## **2. СОДЕРЖАНИЕ, ОСНОВНОЙ ХАРАКТЕР, МЕСТО И ВРЕМЯ ПРОИСХОЖДЕНИЯ ТЕКСТА С**

Название текста С «Рождение благостных и прекрасных богов», предложенное Виролло, скомпоновано на основании призыва, которым начинается текст: *eqa elm n'mm w usim*—

«призываю (как переводит Виролло) богов благодетельных и прекрасных»<sup>14</sup>, — и на основании 49 — 64 строк текста, в которых говорится о рождении нескольких благодетельных богов. Сам Виролло считает это название неточным, ибо оно «применимо только к одной сцене этой драмы». В этой оговорке сказано обычная неуверенность Виролло в правильности понимания им текста С; но в данном случае такая неуверенность является пожалуй излишней. Заглавие, скомпанованное Виролло, действительно далеко не покрывает собою содержания текста С в целом, но все же оно примыкает к той части текста, которая для его составителей была самой важной, центральной частью. Как будет видно из нашего обзора содержания текста, в ряду описываемых в нем обрядов особое место отводится обряду *hieros gamos*, обряду священного брачного соития, постулирующему зачатие и рождение нескольких благодетельных богов. Все прочие составные части ритуала С должны были, по замыслу его составителей, состоять в известном отношении к этому главнейшему обряду, хотя большая их часть несомненно существовала раньше в качестве самостоятельных обрядов. Поэтому заглавие, скомпанованное Виролло, надо считать лучшим из всех предложенных; однако можно и должно подыскать другое заглавие, которое наиболее точно и полно отражало бы содержание текста в целом. Такое заглавие мы предложим ниже, в разд. 5, на основании результатов нашего анализа состава и содержания текста и всех его обрядовых и мифологических элементов.

Переходя теперь к обзору содержания текста С, мы должны оговориться, что будем излагать здесь содержание текста, исходя из тех частей перевода и толкования Виролло, которые являются вполне бесспорными, и что только в некоторых безусловно необходимых случаях будем вносить наши поправки и пояснения. Такой метод в данном месте нам представляется наиболее подходящим, ибо он обеспечивает наиболее объективное изложение содержания текста и выяснение всех его безусловно бесспорных характерных черт.

Текст начинается призывом к «благодетельным и прекрасным богам» и обетом «сынов царей» (вернее «сына царей») построить этим богам город в пустыне; за это боги должны дать людям «есть хлеб и пить вино» (стр. 1 — 7). Это обращение произносится либо царем, либо жрецом, но никак не богом Элом, как думает Виролло, ибо бог не может давать никаких обетов, тем более верховный бог подчиненным ему богам. Призывание благодетельных богов и обет вызываются бедственным положением страны в момент совершения обряда:

текст говорит, что сейчас царствует бог Мот «со скипетром бесплодия» — земли, людей и скота. Затем идет описание первого цикла обрядов (стр. 9 — 29), постулирующих прекращение засухи и явление благостных богов. Описание это очень кратко и изложено местами в отрывочной форме; в нем много неясных слов и терминов и малопонятных мест. Особенно непонятны «арабы и шенениты», непонятны и для самого Виролло, который затрудняется объяснить, откуда и зачем они появляются. Вследствие этих особенностей текста строк 9 — 29 перевод Виролло отрывочен, с частыми пропусками отдельных слов и выражений, и местами неправилен; однако наиболее важные моменты все же выступают ясно. Обряды совершаются около какого-то «священного строения», как толкует Виролло термин 'd, т. е. у святилища, находящегося на поле или возле «поля богов» — богини Ашерат и бога Рахума<sup>15</sup>; обряды носят отчасти магический, отчасти жертвенный характер<sup>16</sup>. Производятся очищение виноградника и полей и вспахивание поля Рахума, церемонии, носящие несомненно обрядовый характер; приносится жертва Рахуму и другим богам с призывом явиться на помощь людям; призываются «восемь богов», имена которых не названы, семь других божеств, названных Ramth, призываются опять благостные боги. На призыв первым является «сын моря», который вызывается специальным обрядом «рассекания моря» и, явившись, «мстит за себя на поле Ашерат»<sup>17</sup>; за ним является богиня солнца Шапаш с виноградной кистью в руке и повидимому еще другие боги, в том числе Шалем, со своими дарами, шествующие к приносимой им «приятной жертве заклятия». Стр. 24 — 27, в которых описывается явление богов, дошли с мелкими пропусками и дефектными словами; Виролло не справился с их переводом и окончательно испортил его «арабами и шененитами». Однако, если базироваться даже только на тех отрывочных фразах, в которых значение всех слов бесспорно, то основной смысл его будет таким, как он изложен выше. Явлением богов заканчивается первый цикл обрядов.

Второй цикл обрядов (стр. 30 — 64) носит другой характер. Обряды здесь описываются подробно, с приведением формул, которыми они сопровождаются; самые обряды гораздо сложнее, и их совершение обставляется специальными принадлежностями и участием специальных жрецов, как это принято в официальном храмовом культе. Однако цель этого обрядового цикла та же самая, как и обрядов первого цикла. Она выражена в тексте и передана в переводе Виролло совершенно точно: она заключается также в уничтожении яв-

дычества Мота, в «сокрушении его скипетра и обессиливании его руки». Обряды, совершаемые для достижения этой цели, должны, кроме того, обеспечить появление «ранних дождей», уничтожающих засуху, и «рождение благостных богов», повидимому тех же самых, которые призывались явиться и явились в первом цикле. Но вместо нескольких разрозненных и разнородных обрядов первого цикла во втором цикле по существу фигурируют только два обряда или скорее две сложные обрядовые церемонии, тесно связанные одна с другой тем, что в них основную роль играет выступление против Мота и на помощь людям самого верховного бога Эла. В первом сложном обряде постулируется выступление Эла против Мота и ниспослание Элом раннего дождя, прекращающего засуху. Эл должен склонить долу скипетр Мота и поразить дрожью его руку; он должен «поднять воды раннего дождя на небо» и послать этот дождь людям. Сложная обрядовая церемония совершается при участии жрицы-вещуньи Эла, заклинающей Мота силою Эла, «рука которого как море и как потоп», и при участии жрецов, которые совершают магическое возлияние воды из сосудов, названных *msht'h'ltm*<sup>19</sup>. Второй сложный обряд цикла является его основной составной частью и описывается особенно точно и подробно. Это обряд священного брачного соития, в результате которого происходит зачатие и рождение «благостных богов». Здесь также принимает активное участие сам Эл. Он «прельщает», т. е. приводит в состояние страстного экстаза женщин (вероятно кедешей), и они кричат хором, что это они заставят склониться скипетр в руках Мота и приведут в содрогание его руку. Одновременно с этим выступлением женщин приносится магическая жертва сожжения птицы и каких-то предметов, названных *tschrrth*, имевших повидимому цвет пустыни; надо полагать, что сожжение птицы символизировало гибель Мота, а сожжение *tschrrth* символизировало уничтожение засухи и бесплодия<sup>20</sup>. После этих подготовительных обрядов следует обряд священного соития, в котором участвуют женщины, «прельщенные» Элом; мужские участники обряда не названы, но несомненно, что их функции исполняли жрецы, представлявшие Эла и может быть также других богов. В числе рожденных богов названы Шахар, Шалем, «Сын моря» и Шибани; кроме того, рождаются еще несколько не названных богов. О зачатии и рождении Шибани говорится особо; священное соитие, постулирующее его зачатие и рождение, сопровождается специальной церемонией и повидимому специальной жертвой; в брачном соитии соединяются Небо и Земля, а мать Шибани, кроме того, названа женою лунного бога Этраха. Во всей обрядности, сопровож-

дающей зачатие и рождение Шибани, и в мифологических намеках выступают черты официальной обрядности жреческой богословствующей мифологии. Возвещением о рождении Шибани завершается второй обрядовый цикл; непосредственно вслед за ним идет краткая заключительная часть текста С (стр. 65 — 76). В ней говорится о предстоящем построении города Ashdd и святилища в нем, о явлении «главы» или «повелителя» (ngsh) благостных богов Нагар-Мидра, о поселении его вместе с сонмом благостных богов в новом святилище и о даровании людям изобилия хлеба и вина. Эта заключительная часть текста С дошла до нас со значительными пробелами; кроме того, в ней встречаются трудные выражения и имена, и потому конец текста в переводе Виролло мало понятен. Однако главнейшие неясности могут быть устранены, и тогда основное содержание заключительной части становится совершенно ясным в том смысле, как изложено нами выше<sup>21</sup>.

Таково в общих чертах содержание текста С. Как будет видно из нашего перевода и комментария в разд. 5, в тексте С имеются трудно устранимые неясности, но они главным образом касаются технической стороны — расчленения текста как ритуала, в котором чередуются возгласы и формулы царя или жреца и жрицы Эла, обрядовые выступления женщин, магические формулы и описания магических и жертвенных обрядов. По отношению к расчленению текста руководящие указания даются только для первых 29 строк текста, посвященных обрядам первого цикла, так как расчленение текста здесь дано в его оригинале, на таблетке, горизонтальными чертами. Остальная, большая часть текста (около 60%), посвященная обрядам второго цикла и в том числе основному обряду священного соития, в оригинале, на таблетке, дана без расчленения на составные части; здесь и имеются главным образом неясности. Но последние несколько не затрагивают существа дела, ибо идейное и обрядовое содержание текста не может измениться от того обстоятельства, кто именно разумеется в каждом данном случае под выражением «он» — царь, жрец или бог. Идейное и обрядовое содержание текста совершенно ясно: это — ритуал магического и жертвенного священнодействия, совершаемого с целью обеспечения урожая хлеба и вина, здоровья и благополучия людей и скота. Никаких намеков на торговлю, на торговые караваны и торговые пути в тексте нет; насильственный и произвольный характер толкований и конъектур Дюссо становится очевидным уже после выяснения основного содержания текста, а после правильного истолкования тех выражений и названий, кото-

рые привлекает Дюссо для подтверждения своего понимания текста, точка зрения Дюссо окажется окончательно скомпрометированной. Но при этом выяснится, что текст С действительно содержит в себе некоторые элементы, восходящие к очень древней эпохе и связывающие его в известном отношении с традициями Негеба. При выяснении составных элементов этого рода обнаружится, что ритуал, закрепленный в тексте С, не первоначальный, а переработанный и сложный. Авторами этого ритуала были жрецы какого-то крупного финикийского центра, находившегося на берегу моря; для ритуала были использованы с одной стороны древние обряды, связанные с народной религией, а с другой стороны были скомпонованы новые обряды, связанные с официальной религией и с потребностями царского дома и жречества.

Теперь мы должны обратиться к истолкованию некоторых, отчасти указанных в разд. I, основных, но спорных выражений, терминов и имен, чтобы окончательно обосновать наше понимание текста С и выяснить вопросы о месте и времени его происхождения. Для этого мы прежде всего должны остановиться на толковании имен благостных богов Shchr — Шахар и Shlm — Шалем. Виролло, Дюссо и Бауэр истолковали эти имена в общем одинаково: Shchr они сопоставили с евр. schachar — «утренняя заря», «утро», отсюда может быть «утренняя звезда», а Shlm — с евр. schalom «мир», или «приносящий мир», причем Дюссо добавляет здесь значение «вечерний мир (покой)», т. е. «вечерняя звезда»<sup>22</sup>. Однако это толкование является чисто формальным и не только ни в чем не разъясняет сущности этих божеств, но лишь запутывает вопрос. Остается совершенно непонятным, какую связь со всем содержанием текста, толковать ли его в понимании Дюссо или в понимании Бауэра и Виролло, могут иметь бог и (а не богини, как везде на Востоке) утренней и вечерней звезды. В тексте С, кроме жертвоприношения богине солнца и звездам, вообще нет ни одного астрального момента, но и указанный момент является не основным, а сопровождающим. Надо искать другого толкования. Оно найдется очень просто, если иметь в виду основной характер текста С, как он выясняется из нашего обзора его содержания.

Яснее всего стоит вопрос об общем характере Шалема, которого «астрализирует» только Дюссо. Имя этого бога связывается с существительным schlm в финикийском языке и schalom в еврейском; оба эти слова, как и араб. schlm и аккад. schalamu, schalmu и др., имеют значение «состояние целостности, здоровья, благоденствия, мира», отсюда «счастье, спасение от бед»<sup>23</sup>. Бог Shlm текста С обеспечивает спасение

от бед, счастье и благоденствие людей в силу того, как говорится в стр. 7, ему принадлежит «царство» над 'rbm и schpnm. Отсюда, чтобы конкретизировать функции Шалема, как бога-спасителя от бед, дающего счастье и благоденствие, мы должны расшифровать подлинное значение терминов 'rbm и schpnm, так как толкования этих терминов у Виролло и Дюссо не дают в этом отношении никаких точек опоры, противоречат друг другу и оставляют нас в полном недоумении.

Мы уже указывали, что толкование Виролло, который считает указанные два термина названиями народов (арабов и неизвестных до сих пор шененитов) <sup>24</sup>, не разделяется Дюссо в виду его явной несостоятельности. В самом деле, какое прямое отношение к счастью и благоденствию финикийян или их предков может иметь бог-покровитель арабов и еще какого-то неизвестного племени? Мало этого, самое выражение «бог арабов» совершенно немыслимо в таком древнем тексте, каким считает текст С Виролло, ибо, во-первых, древнеевр. 'arab и аккад. arabu были названиями жителей пустыни вообще, по географическому, а не этническому признаку, и, во-вторых, среди известных нам арабских божеств, пользовавшихся почитанием если не всех, то большинства древних арабских племен, бога Шалема не имеется. Но и сам Дюссо, исходя из своей предвзятой идеи, насильственно и неправильно перетолковывает текст стр. 7. Надо заметить, что начало стр. 7 испорчено, и надежно можно восстановить только первую букву строки, именно sh, и последнюю после пробела букву th перед дальнейшим сохранившимся текстом; остальные знаки в начале строки сильно стерты, и чтение Виролло shlm thmlk сопровождается в его транскрипции стр. 7 двумя знаками вопроса. Вторая половина строки сохранилась и читается ясно: shlm mlkth 'rbm w schpnm, т. е. «Шалему царство...». Дюссо, не считаясь с пробелом в первой половине строки и не стесняясь ясностью второй половины, примкнул к весьма спорному толкованию этого места, предложенному Гинсбергом, который считает слова 'rbm и schpnm глагольными причастиями. Первое — 'rbm — сопоставляется с еврейским 'arab IV, которое обозначает «вечереет» — о наступлении вечера; но в аккадском соответствующий еврейскому глагол egebu 2, кроме указанного значения, имеет также значения «входить, вступать, заходить» (о солнце). В стр. 71 и 74 текста С этот глагол бесспорно употреблен в значении «вступать», «входить», и потому также и в стр. 7 возможно расшифрование, предложенное Гинсбергом. Однако консонантный состав 'rb имеют еще и другие слова, и потому толкование Гинсберга и Дюссо 'rbm = «входящие» (в новый го-

род) приемлемо только в том случае, если выдержит проверку толкования Гинсбергом-Дюссо слова *schnnm*. Но толкование этого слова насильственно и неубедительно. Гинсберг-Дюссо производят слово *schnnm* повидимому от евр. *schana II*, который в *Pi'el* имеет между прочим значение «изменять путь»; тогда *schnnm* можно считать причастием от этого глагола в форме *Pilpel*. Гинсберг и Дюссо переводят *schnnm* «выходящие» — из нового города; но выходить вовсе не обозначает «изменять путь», особенно в данном случае, когда, по мысли Дюссо, дело идет о караванах, **проходящих** (подчеркнуто самим Дюссо) через город, т. е. не изменяющих общего направления своего пути. В связи с таким толкованием слов *'rbm* и *schnnm* имя *Shlm* Гинсберг и Дюссо считают не собственным именем, а существительным, обозначающим «мир»; неясное *think* в первой половине стр. 7 и ясное *mlkth* во второй половине Дюссо переводит одинаково через «царь», т. е. так, как будто в тексте в обоих случаях стоит *mlk*, разойдясь в этом пункте с Гинсбергом, который считает *mlkth* глаголом. В результате у Дюссо получается такой перевод стр. 7: «Мир царя, мир царя входящим и выходящим» (в новый город и из нового города)<sup>25</sup>. Не говоря уже о том, что такой «перевод» покоится на совершенно недостаточных основаниях, он и по смыслу не вяжется с контекстом — ни с начальными строками текста С, говорящими об обетном городе, т. е. о городе-святилище, а не о городе-караванной станции, ни с последующими строками, в которых описывается гибельное для людей и скота владычество Мота. Таким образом выясняется полная несостоятельность толкования *'rbm* и *schnnm* у Виролло и Дюссо, и мы должны искать других толкований для этих выражений. Мы утверждаем, что возможно без всякого насилия над текстом дать другое толкование, согласно которому царство Шалема имеет отношение к растительному миру и притом в прямой и специфической связи с религиозными представлениями и обрядностью текста С.

Из этих двух загадочных слов, *'rbm* и *schnnm*, в тексте С чаще встречается первое, в том числе два раза (стр. 12 и 18) оно стоит одно, без сопутствующего в другом месте *schnnm*. Эти два случая особенно показательны, ибо и Виролло и Дюссо оказались тут в большом затруднении. Стр. 12, сохранившуюся полностью, Виролло переводит так, что сам должен сознаться в непонятности своего перевода и пытается свалить за это вину на самый текст. Он переводит: «помести лунные серпы (магические апотропей) на стэлу, и ты ответишь арабам» (??) и замечает: «цвет неизвестно на какой во-

прес»<sup>26</sup>. Стр. 17 и 18 сохранились не полностью: от второй половины стр. 17 почти ничего не осталось, а от последнего слова стр. 18 сохранились только два первых знака. Виролло пытается восстановить утраченные места, но, к сожалению, ничем не обосновывает своей реконструкции; его перевод, достигнутый таким путем, столь же мало понятен, как и перевод стр. 12. Перевод стр. 17—18 гласит: «(17) ты опояшешь Газира, самого благодного из богов (18) и людей; тогда арабы (сойдут вниз)»<sup>27</sup>. И в 12 и в 18 стр. «арабы» явно не к месту, и вообще смысл этих строк в переводе Виролло остается совершенно неясным. Дюссо в своей статье о финикийской торговле проходит оба указанные места молчаливым. Совершенно очевидно, что не имеющие смысла переводы Виролло могли получиться только потому, что предложенное им толкование 'rbm в смысле «арабы» неправильно, и применение этого толкования приводит не к прояснению, а к затемнению смысла текста. Но отсюда вытекает, что и толкование schnnm в смысле племенного названия также неправильно.

Чтобы раскрыть значение слов 'rbm и schnnm, мы должны исходить из предпосылок, вытекающих из основного характера содержания текста С. Его цель — обеспечение плодородия и в первую очередь плодородия земли посредством прекращения засухи, ибо текст начинается и кончается мотивом «будете есть хлеб и пить вино». Поэтому естественнее всего будет предположение, что Шалем, один из благодных богов, противопоставляемых Моту, должен иметь связь с растительным миром, быть «царем» именно в этом последнем мире. Идя по этой линии, мы сейчас же и без всякого насилия над текстом можем раскрыть подлинное значение слова 'rbm в тексте С. Это — 'arabim, множ. число от евр. 'araba, означающего дерево, растущее у воды, конкретно либо иву, либо породу тополя, растущую по берегам Евфрата, либо и то и другое дерево<sup>28</sup>. Это дерево 'araba, как бы мы его ни называли, имеет ближайшее отношение к магическому ритуалу израильско-иудейского праздника суккот (кущей). Ветви этого дерева, согласно Лев. 23, 40, являются необходимою составною частью лулаба (пучка ветвей определенных деревьев), который участники праздника носили в торжественной процессии, потрясая им под возгласы «о Иагве, помоги, о Иагве, пошли удачу!»<sup>29</sup>. Маханию лулабом приписывалась магическая сила: оно вызывало движение воздуха, похожее на ветер, и этим якобы постулировало появление ветра, приносящего тучи с «ранним дождем». Если мы учтем, что в тексте С также имеется обряд вызывания дождя и притом именно раннего, то

связь Шалема, как подателя счастья и благоденствия, с 'arabim как магической принадлежностью израильского обряда, обеспечивающего урожай, станет для нас вполне допустимой и понятной, и вопрос может идти только о ее детальном выяснении.

После выяснения значения 'rbm облегчается выяснение значения и слова schnm. Тут затруднение Виролло и других комментаторов заключалось в том, что имеющиеся в еврейском корнях schana (два корня) и schana не дают никакой точки опоры для определения возможного значения schnm; попытку Дюссо привлечь для истолкования корень schana II, как мы видели, надо считать насильственной и несостоятельной. Для разрешения вопроса следует учесть, что в семитских языках в целом ряде случаев первоначальное ts смягчается в sh (sch) и s<sup>30</sup>. Тогда мы сейчас же разгадаем значение schnm. Слово это надо сопоставлять с древнеевр. tsinnim и tsenenim; из них первое является множ. числом от tsen, а второе—plural tantum от того же корня и в том же значении — «шипы, колючки»; корень очевидно тот же, что и в слове sene, означающем «терновник, шиповник, колючий кустарник». Однако то значение tsinnim-tsenenim, в каком оно встречается в библейских книгах, не единственно. Слово имело еще и другое значение, и для нас особенно важно, что в этом другом значении оно употребляется в описании того же самого ритуала с лулабом, в котором фигурирует уже выясненное нами слово 'arabim. Именно, в трактате Мишны Сукка III, 1 для лулаба допускается замена ветвей настоящей пальмы ветвями от каменной пальмы, низкорослого растения, ветвями напоминающего пальму. Эти ветви названы tsinnim; в талмудическом толковании трактата между прочим говорится, что две пальмы tsinnim растут вблизи Иерусалима в долине Гинном<sup>31</sup>. Что пальма этой породы была распространена в Палестине, а также вероятно и в Сирии, это видно из ее упоминаний в юридических трактатах Талмуда, а также из того факта, что она вошла в поговорку: «у кого все имущество заключается в посохе и в tsinnim, тот голый бедняк»<sup>32</sup>. Так как ритуал хождения с лулабом, описанный в Сукка, был традиционным, восходящим вероятно еще к доцарской эпохе, то мы имеем полное право отождествить schnm текста С с tsinnim трактата Сукка, в котором tsinnim стоит рядом с 'arabim и с теми же функциями.

Но этим еще не исчерпываются наблюдения, доказывающие правильность нашего отождествления. Чрезвычайно важно отметить, что и tsinnim — «каменные пальмы» и tsinnim-tsenenim-sene «терновник» в палестинской традиции вы-

ступают с чертами священных растений. Согласно указанной талмудической традиции, две каменных пальмы в долине Гинном считались священными деревьями: из расщелины между ними выходил дым, и поэтому они считались стоящими у входа в подземное царство. С другой стороны однозвучное с tsinnim слово sene фигурирует в кн. Исход и кн. Второзакония (в «Благословении Моисея») в качестве обозначения тернового куста, в котором пребывает древний бог — «бог Авраама, Исаака и Иакова» по сказанию кн. Исход и «бог Иосифа» по «Благословию Моисея». При этом в сказании кн. Исход куст sene объят пламенем, подобно tsinnim в долине Гинном, а бог Иосифа, «живущий в терновом кусте», является подателем Иосифу всех земных благ и в первую очередь плодов земли<sup>33</sup>. Далее, напомним, что, как уже не раз указывалось, Шалем был несомненно древнепалестинским богом, связанным именно с Иерусалимом, под которым росли две священные каменные пальмы, и по значению своего имени как бог податель счастья и благоденствия в палестинских условиях должен был в первую очередь способствовать урожаю хлеба и вина. С такими именно функциями он очевидно выступает и в тексте С, который называет его «царем 'rbm и schnm», магических растений, приносящих дождь и обеспечивающих урожай<sup>34</sup>. Наконец правильность нашего определения значения слов 'rbm и schnm окончательно удостоверяется тем обстоятельством, что, приняв предложенное нами толкование, мы легко и просто получаем ясный перевод тех мест в стр. 12 и 18, которые оказались не имеющими смысла в переводе Виролло, и притом перевод, устанавливающий органическую связь этих мест с обрядностью, описываемой в первом цикле текста С. Подробно об этом речь будет идти в разд. 5; а в разд. 7 мы еще раз вернемся к Шалему и остановимся подробнее на его истории и его функциях.

Переходим теперь к выяснению вопроса о характере Шахара. Прежде всего отпадает концепция бога Шахара как бога утренней зари или утренней звезды. По тексту С Шахар и Шалем рождаются одновременно, от одной матери; они — боги-близнецы, но как таковые они должны иметь и родственные функции. Если Шалем имеет прямое отношение к обеспечению урожая плодов земли, то такое же отношение должен иметь и Шахар. Для разрешения вопроса о характере функции Шахара надо установить точное значение его имени. Тут надо учесть часто встречающуюся взаимозаменяемость sh и sch ě s; тогда мы сейчас же находим сопоставление для shchr текста С с евр. sachar «прибыток, богатство». Но для земледельца прибыль и богатство являются понятиями, неразрывно

связанными с урожаем; отсюда, например, греческий Plutos (Богатство) был издревле крестьянским богом урожая, приносившим «всезерние», обилие хлеба, а белорусский бог урожая назывался Богачем<sup>35</sup>. Нас не должно при этом смущать то обстоятельство, что слово sachar по его употреблению в библейской традиции означает «прибыль, доход, богатство», приобретаемые посредством торговли и ростовщичества. Аналогичное изменение значения претерпели и греческое слово plutos и белорусское «багач». Слово plutos, начиная с VI в., приобрело значение, сходное со значением слова sachar в библейской традиции, в связи с развитием греческой промышленности и торговли; слово «багач» в белорусской крестьянской среде также с течением времени стало названием богатея, правда чаще всего в видоизмененной форме «багатыр», «багатырка», названием зажиточного хозяина, а во второй половине XIX в.—кулака и мироеда. Финикийское sachar, как мы покажем в разд. 7, проделало в своем значении такую же эволюцию, но в тексте С оно сохраняет свое первоначальное земледельческое значение. Таким образом пара богов-близнецов, Шахар и Шалем, пара «благодетельных и прекрасных богов» становится для нас совершенно ясной: она принадлежит к категории крестьянских богов, обеспечивающих урожай хлеба и вина. Становится понятной также и их связь с 'rbm и schpnm, и создается твердая почва для правильного понимания и перевода всех мест текста С, где встречаются имена этих богов и эти термины<sup>36</sup>.

После выяснения подлинного значения слов 'rbm и schpnm и характера богов Шалема и Шахара окончательно падает толкование Дюссо, согласно которому ритуал текста С имеет отношение к финикийской торговле, именно к торговым путям и пригом очень древним, существовавшим еще в конце IV тысяч., когда торговые караваны, по предположению Дюссо, ходили только между заливом Акаба на Красном море и Азотом на Средиземном море, т. е. через пустыню. Только с III тысяч., после занятия (?) финикийцами Тира, Сидона и Гебала, началось, по мнению Дюссо, строительство морских судов из ливанского леса, установилась связь с Египтом по Средиземному морю, и старый караванный путь утратил свое значение<sup>37</sup>. Эту схему, расходящуюся с археологическими бесспорными данными, Дюссо, как уже было указано, конструирует на основании данных «Легенды о Керете» и на основании текста С, в котором, по его мнению, зафиксирован древний ритуал IV тысяч., связанный с постройкой города-святилища на древнем караванном пути. Но если финикийцы жили тогда в Негебе,— а в этом сомневаться не прихо-

дится, — то становится совершенно непонятным, почему текст С насквозь пропитан земледельческим духом. В иудейском Негебе и в соседней пустыне Кадеш земледелие никогда не было и не могло быть основным промыслом. В царскую эпоху иудейский пророк Амос, происходивший из иудейского Негеба, был овцеводом, и его дышащие ненавистью выступления против «мерзостей» земледельческого царства Эфраима с пьяными земледельческими праздниками и культом тельца как нельзя лучше характеризуют идеологию скотоводческого населения Негеба, тесно связанную с его хозяйственным и родоплеменным бытом<sup>38</sup>. В тексте, происходящем из аналогичной среды, да еще из IV тысяч., мы ожидали бы встретить отражение аналогичного хозяйственного быта и аналогичной идеологии. Однако хозяйственный быт и идеология, отраженные в тексте С, соответствуют не условиям Негеба, а условиям земледельческого севера — центральных областей Эфраима и финикийско-сирийских областей по долине Оронта, ибо там культивировались и хлебные злаки, и виноградная лоза, и разводился рогатый скот — в тексте С, как и в других текстах Рас-Шамра, на первом месте стоит всегда последний. Это обстоятельство имеет решающее значение, так как хлебные злаки в ограниченных размерах культивировались кое-где и в Негебе, а относительно виноградной лозы можно было бы, правда, с большой натяжкой, сослаться на виноградники в окрестностях Хеброна<sup>39</sup>, не в Негебе, но уже в иудейской земледельческой области, всего в 30 км к югу от Иерусалима. Но рогатый скот ни в Негебе, ни в Кадеше не разводился; в этом отношении особенно важное значение имеет самое резкое противопоставление иудейского культа Иагве, бога-льва, культу Ваала Самарии, бога-тельца, аналогичного Элу-быку текстов Рас-Шамра. К этим соображениям, вытекающим из земледельческого характера обрядности текста, можно присоединить еще одно соображение, также вытекающее из текста С. Поле у святилища, на котором совершаются обряды текста С, расположено на морском берегу: Эл призывается притти на берег моря, «сын Моря» выходит из моря и «рождается», вызванный обрядом «рассекания моря». Но Негеб — внутренняя, а не приморская область, и в тексте, составленном в области Негеба, такие характерные черты и местной и обрядовой связи с морем совершенно немыслимы. Из всех этих соображений с неопровержимой ясностью вытекает, что текст С не может происходить из Негеба и из эпохи IV тысяч. Он мог появиться только в области какого-либо финикийского приморского города, при этом близкого к долине Оронта, и следовательно его дата не может отно-

ситься к IV тысяч. Как будет показано ниже, в разд. 5, на основании нашего нового перевода и истолкования всех темных мест текста С, он был составлен вероятнее всего не позднее XVII — XVI в. до н. э., а может быть и несколько ранее.

Но в связи с этим выводом падают также отождествления пустыни, упоминаемой в начале и конце текста С, с пустыней Кадеш-Барнеа, и нового города с Азотом или Беер-Шеба. Эти отождествления уже сами по себе, как мы видели, страдают внутренними противоречиями и стоят также в противоречии с совершенно точными данными текста С. Новый город должен быть построен в пустыне — это повторяется дважды, в начале (стр. 4) и в конце (стр. 66), где пустыня названа *qdsh-Qadesch*. Но Азот находился не в пустыне Кадеш, а на морском берегу, на расстоянии 175 км от Кадеш-Барнеа; Беер-Шеба, правда, находилась недалеко от пустыни, но от Кадеш-Барнеа ее отделял путь в 100 км. Если же текст был составлен не в Негебе, а на финикийском прибрежье, то не может иметь никакого смысла обет построения земледельческим богам долины Оронта святилища и города на далеком юге, в бесплодной пустыне, примыкающей к Кадеш-Барнеа. Поэтому мы должны искать отождествления имен и терминов текста С, относящихся к городу в пустыне, в областях и пунктах, находящихся в долине Оронта и по соседству с последней, ориентируясь в качестве исходного пункта на Угарит, поскольку текст, найденный в этом городе, очевидно применялся в храмах Угарита или святилищах его области и был составлен также по всей вероятности в Угарите.

Проще всего решается вопрос о *mdbr qdsh* в стр. 66, ибо на Оронте, несколько южнее современного Хемса, древней Эмесы, или Эмисы, был в древности город Кадеш у озера, которое еще в середине века называлось тем же именем. Сведения об этом Кадеше восходят к эпохе гиксосов, т. е. к началу II тысяч. до н. э., когда Кадеш был столицей гиксосов; при Тутмосе III Кадеш был центром коалиции, организованной аморейскими князьями для борьбы против этого фараона, затем был резиденцией сирийского князя Итакама, потом был занят хеттами, и наконец под этим городом произошло знаменитое сражение Рамсеса II с хетским войском. Город находился в 150 км к юго-востоку от Угарита и в 100 км к северо-востоку от Гебала и был основан несомненно еще в III тысяч. Основателями его были очевидно выходцы из Негеба, вероятнее всего из родственных с финикийцами племен, которые и назвали его по имени южного Кадеш-Барнеа, подобно тому, как некоторые другие города и пункты финикийско-сирийской области также были названы именами южных

городов и пунктов <sup>40</sup>. К этому мы должны добавить, что сейчас же за долиной Оронта, восточнее линии Хамат-Эмеса-Кадеш, распространяется Сирийская пустыня, часть которой, примыкающую к указанной линии, финикийцы естественнее всего могли звать пустыней Кадеша (см. карту № 1).

Но в стр. 4 текста С та же самая пустыня названа *mdbr shrm*. Выше мы упоминали, что Виролло по существу отказался от толкования термина или названия *shrm*, а Дюссо истолковал его в значении «море тростников», т. е. Красное море, не приведя сколько-нибудь убедительных аргументов в пользу этого толкования. Наша ориентация на Кадеш на Оронте дает возможность точно разрешить и вопрос о *shrm* и вопрос о *Ashdd*. В гл. 34 кн. Числ. имеется любопытный отрывок, в котором от имени Иагве указываются границы будущих владений сынов Израиля в Ханаане. Отрывок этот критика относит к жреческому кодексу и считает его измышлением авторов последнего. Однако было бы более чем странно, если бы иудейские книжники начала V в. занимались подобными спекуляциями в условиях полной зависимости иудеев и иудейской иерусалимской общины от мировой Персидской державы. Если отрывок включен в рамки жреческого кодекса, то все же он, как и ряд других составных элементов жреческого кодекса, восходит к традициям царской эпохи, вернее всего к жреческим оракулам эпохи Давида, связанным с войнами этого последнего за объединение под властью Иуды всех израильских племен, включая и северные племена, внедрившиеся местами в финикийские и сирийские области. В библейской традиции сохранилось три таких оракула. Первый, в общей форме, был якобы дан Аврааму самим Иагве, который заключил «договор» (*berith*) с Авраамом и объявил, что отдает ему и его потомкам всю страну от Евфрата до Египта со всеми живущими в ней народами (Быт., 15, 18—21, из иагвистического источника). Другой оракул сохранился в кн. Иошуа бен Нун (Иисуса Навина), в гл. 13, 1—6; он был дан Иошуа бен Нуну также якобы самим Иагве, когда Иошуа уже состарился, а дело завоевания обещанной Израилю земли и ее разделения еще не было закончено. Оракул гласит, что еще остались незанятыми вся территория филистимлян, часть земли ханаанеев на севере, вся территория сидонян, т. е. финикийцев, вплоть до Афаки на Ливане (к востоку от Гебала), включая «землю Гебала», далее к северу область амореев на Ливанских горах и на восток от последних; т. е. до Хамата. Иагве обещает прогнать пред лицом сынов Израиля «всех жителей Ливанских гор и всех сидонян» и приказывает Иошуа разделить все эти еще не занятые области между

израильскими племенами, как полное наследственное владение<sup>41</sup>. Наконец в 34 гл. кн. Числ такой же оракул дается Моисею, с тою только разницей, что в нем точно указаны границы **всей** будущей территории сынов Израиля, с перечислением по именам всех главнейших пунктов, через которые границы должны проходить. Области, обещанные Израилю в этих оракулах, завоеваны не были, но все они существовали в царскую эпоху, хотя под властью Израиля многие из них никогда не находились. Для нас важно имеющееся в кн. Числ 34, 8 — 11 описание двух частей будущей границы Израиля, именно всей северной границы и северного отрезка восточной границы, так как в числе пунктов, через которые должны проходить эти части границы, имеются такие пункты, названия которых дадут нам возможность разрешить вопросы о *shrtm* и *Ashdd*.

По оракулу кн. Числ 34, 8 — 11 северная граница начинается у моря, от горы Хор между устьем Оронга и древним Угаритом, всего в 20 — 25 км к северу от последнего. Гора Хор, отождествляемая с теперешней горой Джебель-эль-Акра, получила свое название по всей вероятности от одноименной горы Хор в области Эдома близ его западной границы, горы, одинаково священной и для эдомитян, соплеменных с предками финикийян, и для израильтян, которые считали эту гору местом погребения Аарона (Второз., 32, 50). Сирийская гора Хор была также священной издревле, еще до появления в Угарите финикийян. В традиции, передаваемой Филоном Библиским, она названа по имени Касия, великана, принадлежавшего к числу братьев-великанов, научивших людей добывать огонь посредством трения; как показывает римское название *mons Kasius*, название Касий сохранилось за горой рядом с названием Хор. В греческую и римскую эпохи бог, почитавшийся на горе, назывался Зевсом Касием и Юпитером Касием; в текстах Рас-Шамра гора Хор-Касий называется еще третьим именем, горой Сафон, по имени почитавшегося там Ваал-Сафона, отождествляемого с Ваалом Угарита; Алейном. От горы Хор-Сафон граница, согласно оракулу кн. Числ, направляется на юго-восток, к Хамату на Оронте, весьма известному городу древней Сирии, сохранившему и сейчас древнее название Хама<sup>42</sup>. Пройдя через Хамат, северная граница идет за Оронтом по направлению к Сададу (*Tsadad*), затем Сифрону (*Tsiphron*) и оканчивается у Хасар-Енана. Здесь граница поворачивает к югу, и тут начинается восточная линия границы. Её северный отрезок идет от Хасар-Енана к Шафаму (*Schapham* *Scherpham*) и затем приближается опять к Оронту у Риблы, также известного сирийского города.

лежавшего в 25 км южнее Кадеша; на юг от Риблы восточная граница идет по горным хребтам к области, прилегающей к восточному побережью озера Киннерет (Геннисаретское, или Галилейское озеро). Если нанести северную и северо-восточную части этой будущей границы Израиля, от горы Хор до Риблы, на карту так, как это описано в кн. Числ. 34, 8—11, то окажется, что между Хаматом и Риблой граница изгибается в форме дуги, выпячивающейся в пустыню и опирающейся на течение Оронта; пункт Шафам окажется на середине окружности дуги, на северо-восток от Кадеша, примерно в 30 км от последнего. В современной Сирии имеются населенные пункты, названия которых могут быть сопоставлены с называемыми в кн. Числ. 34, 8—11, пунктами Садад и Сифрон, но расположение последних не соответствует ориентировочным указаниям кн. Числ. С Сададом кн. Числ. совпадает по названию современное селение Садад, но оно расположено не на восток или юго-восток от Хамата, а на восток от Риблы, в 30—40 км от последней, т. е. на 60—70 км южнее того расположения, которое указано в оракуле кн. Числ. Древний Сифрон может быть отождествлен с современным селением Зеферане, название которого по консонантному составу совпадает с названием Tsiphron (ts часто переходит в z); но Зеферане лежит не за Оронтом, а вблизи от Оронта, между Хаматом и Хемсом (Эмесой), т. е. на 30—40 км к юго-западу от местоположения Сифрона по кн. Числ.<sup>43</sup> Мы считаем, что эти расхождения не имеют существенного значения и не подрывают отождествлений Садад и Сифрон — Зеферане. Они объясняются очевидно невольной ошибкой автора кн. Числ, который заимствовал названия пунктов, определяющих направление будущей границы, из традиции и указал их в том порядке, как гласила традиция; но в последней, при устной ее передаче, их порядок легко мог быть перепутан. Для нас основное значение имеет факт несомненного существования в районе восточнее линии Хамат-Кадеш-Рибла древних пунктов Садада и Сифрона, но определение их точного положения на карте существенного значения не имеет. Факт существования этих двух пунктов указывает, что и другие пункты, указанные в кн. Числ. 34, 8—11, Шафам, Хасар-Епан и названный рядом с Риблой Аин, которые, к сожалению, не могут быть сопоставлены с современными пунктами района на восток от линии Хамат-Рибла, также не вымышлены, но действительно существовали в древности.

Правда, надо отметить, что не все комментаторы кн. Числ. согласны с указанными нами отождествлениями горы Хор, Садада и Сифрона. Католический богослов Кастерен, а вслед

за ним автор руководства по исторической географии Палестины Буль и комментатор кн. Числ Бенч считают указанные отождествления «невозможными», хотя они были выдвинуты такими авторитетными старыми исследователями исторической географии Палестины и Сирии, как Ветцштейн и Фуррер, и поддерживаются таким авторитетным знатоком исторической географии и археологии Палестины и Сирии, как Бенцингер<sup>44</sup>. Кастерену, Булю и Бенчу эти отождествления кажутся «невозможными» по той причине, что в таком случае северная граница отодвигается «слишком далеко к северу»; поэтому они ищут соответствующие пункты в районе севернее оз. Мером, между Ливаном и Хермоном, т. е. в 250 — 275 км южнее Хамата. Однако они упускают из виду аналогичные и совершенно определенные оракулы Иош. 13, 1 — 6 и Быт. 15, 18 — 21, из которых последний доводит северную границу еще дальше на север, чем оракул кн. Числ, до Евфрата, и не учитывают, что в этих оракулах идет речь об идеальной, желаемой, а не реальной границе. Еще хуже то, что эти комментаторы взамен совершенно ясных сопоставлений, предложенных еще в 60-х гг. и указанных нами, предлагают свои различные сопоставления, не смущаясь тем, что при этом им приходится прибегать к насильственным географическим натяжкам и даже к произвольному исправлению некоторых названий в кн. Числ 34, 8 — 11. Поэтому все подобные попытки надо считать неосновательными и ненужными<sup>45</sup> (экскурсе).

Из перечисленных выше пунктов для нас важное значение имеют Шафам и Садад. Первый из них дает разгадку для неясного *shpm* в стр. 4 текста С. Имя *Schapham* по своему консонантному составу целиком совпадает с *shpm*, а местоположение Шафама в ближайшем к Кадешу пустынном районе дает полное основание для названия этого района пустыней *Shpm*. Мало этого, сюда надо добавить, что *shpm-Schapham* получил свое название по всей вероятности также от одноименного пункта *Shebam*, находившегося в 12 — 15 км от Хесбона, в «полях Моаба», т. е. в пределах той области Заиордания между устьем Иордана и рекой Иаббоком, в которой, судя по традиции, сохранившейся в Быт. 32 — 33, во II тыся. до н. э. были кочевья эдомитов<sup>46</sup>. Такое разрешение вопроса о *shpm* вполне соответствует содержанию текста С, ибо, как видно из его заключительной части, прилегающая к Кадешу часть Сирийской пустыни была переходной областью, в которой еще было возможно земледелие.

Остается разрешить вопрос, какой город разумеется под *Ashdd*. Этот вопрос значительно сложнее, чем вопрос о пустыне

shpm или пустыне qdsh; однако и он может быть успешно разрешен на основании тех данных, какие вытекают из обзора содержания и характеристики текста С и из сопоставления этих данных с указаниями кн. Числ 34, 8 — 11. Прежде всего необходимо установить точное и полное, вокализованное чтение названия Ashdd. Виролло и Дюссо считают, что консонантное чтение слова не вполне надежно, ибо на таблетке (стр. 65) третий знак этого имени, соответствующий первому d, с нижней стороны стерт, и в теперешнем его виде в нем отсутствуют три коротких горизонтальных нижних клина, а также стерты концы двух первых вертикальных клиньев, так что сохранился целиком только третий вертикальный клин. Поэтому возможно двоякое чтение: если считать, что третий знак является испорченным знаком для комплекса, обозначающего d, то надо читать Ashdd, если же предположить, что на потертом месте под вертикальными клиньями было чистое место, то третий знак в его теперешней форме трех вертикальных клиньев будет знаком для звука l, и слово надо транскрибировать Ashld. Однако в пользу такого чтения нельзя привести никаких серьезных оснований. Неизвестно ни одного города и ни одного собственного имени такого консонантного состава; единственно подходящее чтение — Aseldo (в переводе ХХ Ис. Нав. 11, 22) передает еврейское 'Aschdod, т. е. название Азота, и l является конечно ошибкой переписчика<sup>47</sup>. Таким образом единственно возможным консонантным чтением является чтение Ashdd; как будет показано ниже, в разд. 3, оно вполне оправдывается и фонетически, и географически, и по своему религиозно-историческому значению.

Переходя теперь к разрешению вопроса об отождествлении города Ashdd с определенным древним пунктом, мы должны отметить, что в той области, где были расположены Кадеш на Оронте и Шафам, нельзя указать ни одного пункта, название которого по своему консонантному составу целиком совпадало бы с Ashdd, так как фонетически точная транскрипция должна быть Ashdd. Однако фонетический характер этой формы таков, что ее вполне можно считать вторичной видоизмененной формой первоначальной более краткой формы этого имени. Форма Ashdd соответствует форме еврейского названия филистимского города 'Aschdod (греч. Azotos). Но в этом имени начальное 'а является префиксом, нередко встречающимся в словообразованиях от корней, начинающихся с sh (sch), ts, p и z. К числу таких словообразований относится, кроме 'Aschdod, также 'Aschqelon (Аскалон); первое название образовано через добавление префикса 'а от корня schdd, а второе от корня schql<sup>48</sup>. Исходя из этого

лингвистического факта, мы можем указать в той же области, где находились Кадеш и Шафам, один уже упоминавшийся нами город, с названием которого легко сопоставляется Ashdd. Это — Tsadad, название которого по своему фонетическому составу отличается от имени Ashdd только отсутствием в нем позднейшего префикса 'а и звуком ts вместо sh. Последнее различие, как будет показано ниже (в разд. 3), не имеет никакого существенного значения не только ввиду нередкого смягчения первоначального ts в sh (sch), но и по другим соображениям. Однако есть одно возражение историко-географического порядка, которое надо в первую очередь устранить. Дело в том, что перевод LXX в разных кодексах передает еврейское Tsedadah («по направлению к Сададу») различно: Sadadak, Saddak, Saradak. Чтение Saradak принадлежит Ватиканскому кодексу, два другие — Александрийскому и Амброзианскому<sup>49</sup>. Бенч, который, как было уже указано выше, отвергает все отождествления по линии гора Хор-Хамат-Рибла, ухватывается за чтение Saradak, исправляет Tsedadah в Tseradah и отождествляет этот пункт с современным Хирбет Серад между Ливаном и Хермоном, т. е. на 200 км южнее Хамата<sup>50</sup>. Однако, поскольку прочие отождествления Буля и Бенча горы Хор, Рехоба, Сифрона и Риблы оказываются, как мы видели выше (примеч. 45), совершенно несостоятельными, постольку и исправление Tsadad в Tserad, хотя и подкрепляемое чтением Ватиканского кодекса, также не может быть принято. По поводу чтения Saradak надо отметить, что в переводе LXX вообще нередко встречаются замены d через g и g через d вследствие смешения этих знаков, сходных в еврейском письме по начертанию, и потому чтение Ватиканского кодекса в данном случае нельзя считать надежным или обязательным для исправления текста. Это по видимому чувствовал и сам Бенч, так как он не решился включить свою конъектуру в текст своего перевода и выдвинул ее только в примечании с оговоркой «быть может Серад»<sup>51</sup>. Поэтому, учитывая соседство Садада с Шафамом, несомненно совпадающим с shpm текста С, мы считаем, что Ashdd текста С надо отождествлять с Сададом и что имя Ashdd является позднейшей формой первоначального Tsadad, сохраненного в израильско-иудейской традиции, названия города-святилища в пустынной местности, в 30 км восточнее или северо-восточнее Кадеша на Оронте.

Исходя из этого отождествления, мы можем установить полное чтение названия Ashdd с вокализацией. Тут возможны два варианта: Ashdad и Ashedad. Из них предпочтительнее второй, ибо он может быть подкреплен не только фонетиче-

скими соображениями, но также и данными историко-географического порядка. Именно в перечне поселений Рувима, в котором упоминается Себам-Шафам, значится еще 'Aschdoth happisga (Иош., 13, 19—20). Последнее название встречается еще в параллельном месте Второз. 3, 17, где вкратце описывается граница области Рувима, и в заключение указывается пункт tachath («ниже») 'aschdoth happisga (ср. Второз. 4, 49 и Иош. 12, 3). Комментаторы довольно единодушно считают собственным именем в этом названии только Pisga, которое по их мнению, является именем горы gosch happisga (Второз. 34, 1) за Иорданом в «полях Моаба» против Иерихона в противоположащей этому городу горной области<sup>52</sup>; 'aschdoth считается именем нарицательным, множ. числом от 'asched, означающего «склон горы». Кроме сопоставления happisga и gosch happisga, основанием для такого толкования служит также наличие предлога «ниже» во Второз. 3, 17. Исходя из этого, Штейернагель и другие комментаторы кн. Иошуа (Иисуса Навина) дополняют текст 13, 20 вставкой thachath перед 'aschdoth Pisga и переводят: «у подножия склонов Писга», отнеся это скопанованное ими замечание к городу Бет-Пеору, название которого стоит в тексте стр. 20 перед названием 'Aschdoth happisga<sup>53</sup>. Однако такое толкование, как и исправление текста Иош. 13, 20, вызывает большие сомнения. Авторы конъектуры приписывают составлению перечня поселений Рувима в Иош. 13 стремление дать точное определение местоположения Бет-Пеора не в пример прочим пунктам. Но совершенно непонятно, для чего такое уточнение было нужно. Оно имело бы смысл, если бы в области Рувима или в какой-либо другой области был еще Бет-Пеор; но нигде другого Бет-Пеора не было. Далее, поправка Штейернагеля сомнительна и с географической точки зрения, так как, согласно показаниям такого авторитета, как Евсевий, Пеор был расположен вовсе не на горном склоне, спускающемся в долину Иордана, а между Бет-Харамом и Хесбоном, т. е. уже на самом Моабитском нагорье. При этом из показаний Евсевия вытекает, что наименование Писга присваивалось не отдельной вершине, а всей северо-западной области Моаба; другим названием этой области было hage 'abarim, т. е. «горы за Иорданом»<sup>54</sup>. В свете этих историко-географических данных приобретает особое значение передача евр. 'aschdoth happisga в переводе LXX. Там мы встречаем три варианта передачи. Первый вариант: Asedoth ten Phasga (Второз. 3, 17, ср. Ис. Нав. 13, 20); второй вариант: Ис. Нав. 12, 3 Mesidoth Phasga (код. Луккан.); Medoth Phasga (Ватик. код.; Александр. и Амврос. кодексы здесь

дают первый вариант)<sup>55</sup>; третий вариант: Второз. 4, 49 *Ase-*  
*doth ten laxeuten*. Сюда надо добавить еще очень важный  
вариант из греческого перевода Аквилы, где в Ис. Нав. 13,  
20 вместе *Phasga* стоит также *ten laxeuten*; кроме того,  
тем самым выражением Аквила передает еврейское *pisga*  
в сочетании *rosch happisga* в кн. Числ 21, 20 и Второз. 34, 1<sup>56</sup>.  
Весьма важно отметить, что в двух из этих мест пере-  
вод LXX передает евр. *rosch happisga* аналогичным выраже-  
нием *koruphe tu lelaxeuten* и только во Второз. 34, 1 —  
*koruphe Phasga*. Все приведенные нами варианты ясно пока-  
зывают, что и LXX и Аквила считали *Aseboth* собственным  
именем, и притом названием города, как вытекает из *ten* —  
подразумевается *polin* — перед *Phasga* и из *ten laxeuten*.  
Последнее слово редкое; кроме указанных мест из  
переводов еврейской библии, оно встречается еще один раз  
в евангелии от Луки (23, 53), где говорится, что Иисус был  
погребен *en mnemati laxeuto*, т. е. в могиле, высеченной в скале.  
Вопрос о значении *laxeutos* в переводах LXX и Аквилы мы  
выясним в разд. 3, где придется еще раз подробно остано-  
виться на толковании выражения *rosch happisga*. Сейчас нам  
важно только установить, что *Aseboth* надо считать назва-  
нием города; за это толкование особенно говорит вариант  
Аквилы, перевод которого в первые века н. э. заслуженно  
пользовался среди иудейства самым высоким авторитетом  
вследствие его скрупулезной точности<sup>57</sup>. Далее, употребле-  
ние сложного состава имени города *Aseboth Phasga-Aseboth*  
*ten laxeuten* свидетельствует, что такая форма названия  
должна была отличать этот город от другого или других  
пунктов под тем же названием *Aseboth*. Таким одноименным  
пунктом в Палестине был Азот, который, как указывалось  
выше, в переводе кн. Иисуса Навина у LXX назван не *Azo-*  
*tos*, как везде в других местах, а *Aseboth* (15, 46) и *Ase-*  
*ddod* (11, 22). Эту форму названия Азота, как более полную и с  
твердым конечным *d*, надо считать древнейшей, а сокращен-  
ную еврейскую *'Aschdod*, которой соответствует греч. *'Azotos*,  
более поздней<sup>58</sup>. Другим одноименным пунктом является оче-  
видно *Ashdd* текста С; его нужно связывать конечно не с  
филистинским *Aseddod*, а с *'Aschedoth(b) Pisga*, расположен-  
ным в той же области, в которой мы нашли южный двой-  
ник Шафама-Себам (Сябма). Наконец, из всех приведенных  
нами данных окончательно выясняется, что толкование  
*'aschdoth* при *happisga* в смысле множ. числа от *'ased* непра-  
вильно и что здесь перед нами только еврейский вариант на-  
звания *'Aschdod* со смягчением конечного твердого соглас-  
ного *d* в *th*<sup>59</sup>.

Все вышеприведенные сопоставления и соображения дают нам надежное основание для установления полного правильного чтения имени Ashdd в форме Ashedad; возможное чтение Ashdod надо считать более поздним вариантом. Вариант Mesidoth мы рассмотрим ниже, в разд. 3, в связи с выяснением имени и характера главного бога обетного святилища. Этот последний вопрос будет уже чисто религиозно-историческим. Однако наше заключение о точном чтении названия Ashdd и о тождестве этого города с сирийско-финикийским Сададом, а не филистимским Азотом, не может считаться окончательно доказанным, пока оно покоится только на историко-географических и лингвистических данных и соображениях. Если мы имеем дело с важнейшим составным элементом религиозного текста, то наше заключение должно быть также и больше всего подтверждено религиозно-историческими данными и соображениями. Это тем более необходимо, что против нашего заключения могут быть выдвинуты возражения, почерпнутые из самого текста С. Они заключаются в том, что название нового города не соответствует ни именам Шалема и Шахара, ни имени их повелителя Нагар-Мидра. Если Дюссо и Виролло могли пройти мимо этих важнейших возражений, то мы мимо них пройти не можем. Исходным пунктом нашего исследования в разд. 3 должно быть выяснение вопросов, касающихся южного Аседада-Аседода, именно вопроса о существовании в этом городе святилища и, если таковое было, то также вопроса о том божестве, которому оно было посвящено. Без разрешения этих вопросов остается непонятным, почему именно этот город был дублирован на краю Сирийской пустыни, ибо подобное дублирование мыслимо только при наличии тесной связи божества южного Аседада с благостными богами текста С. Выяснив эти вопросы, мы будем располагать всеми данными для разрешения основного вопроса, вопроса о том, какое именно божество из числа благостных богов было главным богом обетного храма. Попутно разъяснятся и все прочие смежные вопросы, связанные с толкованием отдельных мест и выражений текста С, и будет завершено конструирование надежной базы для нового точного перевода, расчленения и формулирования наиболее подходящего названия текста С.

### **3. ГЛАВНЫЙ БОГ ОБЕТНОГО ХРАМА В ТЕКСТЕ С**

Вопросы, поставленные нами в конце предшествующего раздела, являются весьма трудными и запутанными. При разрешении их нам придется встретиться с целым рядом смежных, еще не разрешенных или спорных вопросов из общей и

религиозной истории тех племен, которые кочевали или жили оседло до II тысяч. до н. э. в Заиорданье и в южных окраинах Палестины и были предками будущих финикийцев, эдомитян и сынов Израиля и Иуды. Еще труднее будут те смежные вопросы, которые встретятся нам при разрешении специальных вопросов о божестве южного Аседада и о главном божестве обетного города-святилища Ashdd в тексте С. Тут мы столкнемся с целым рядом разногласий и противоречий, имеющих в прежних источниках истории финикийской религии и в новых источниках, открытых в Рас-Шамра, и с бесконечными спорами среди семитологов и историков религии относительно характера и отождествления главнейших финикийских божеств. Поэтому наше исследование будет идти в широких рамках, и результаты его, как нам думается, окажутся небесполезными для прояснения общей истории финикийской религии и многих вопросов иудейско-израильской религии.

Наше исследование мы начнем с вопроса о религиозных центрах той части Заиорданья, в которую привело нас разрешение вопроса об отождествлении города Ashdd и о точном расшифровании его имени. Прежде всего мы должны отметить, что та часть горной области Писга, где был расположен южный Аседад, и прилегающая к ней с юга область царства Моаба были средоточием целого ряда древних святилищ. На горных склонах к долине Иордана, расположенных против Иерихона, находились рядом два святилища — Абель-Шиттим и Бет-Харам, или Бет-Харан. Первое было древним моабитским святилищем, которое было впоследствии усвоено и израильтянами (Числ., 25, 1—2); второе было связано с культом родоплеменного арамейско-израильского бога Харана и потому должно считаться израильским. К ним надо присоединить еще Бет-Иешимот, который, как будет показано ниже, в разд. 4, также был святилищем и имеет для нас особенно важное значение. Невдалеке от этих святилищ, уже в горах, находилось древнее святилище Бет-Пеор, или Ваал Пеор, на горе Пеор. Судя по легендам в кн. Числ. 23, 28 и 25, 1—3, святилище это было моабитским, но ранее, как будет показано ниже, было вероятно эдомитским. После занятия сынами Израиля горной области к востоку от низовьев Иордана святилище в Бет-Пеоре было усвоено израильтянами (Числ., 25, 1—3). Остается неясным, было ли имя Пеор именем бога святилища Бет-Пеор или только названием горы, как полагают Галль и Бенч. Если принять мнение этих последних, то об имени божества Бет-Пеора можно строить только догадки. Еще немного восточнее, на горе

Небо, на которую одна из традиций о Моисее указывала как на место его смерти (Второз., 32, 45 — 50), издревле было святилище бога Небо, основанное несомненно еще в аморейскую эпоху. После занятия этой области сынами Израиля святилище Небо сначала оказалось во владении сынов Рувима, которые вновь отстроили город, а затем перешло к сынам Гада, заменившим культ Небо культом Иагве и приспособившим прежнее святилище к культу своего бога. Святилище Иагве просуществовало в Небо вплоть до середины IX в., когда его разрушил царь Моаба при завоевании области сынов Гада<sup>60</sup>. Далее поблизости от *rosch harrisga* находилось святилище Бамот-Ваал (*Bamoth Ba'al*), точное местоположение которого неизвестно. Это святилище, как и святилище Небо, восходит к аморейской, а может быть еще к доаморейской эпохе и было также усвоено сначала сынами Рувима, а потом сынами Гада<sup>61</sup> (см. карту № 2).

К югу от этой группы святилищ, расположенных вокруг Аседада-Аседода, в горной области, тянущейся с севера на юг вдоль восточного берега Мертвого моря, находилась другая группа древних святилищ. Эту вторую группу надо считать органически примыкающей к описанной выше группе святилищ области Писга, ибо сыны Гада в царскую эпоху занимали в Заиорданье обширную область, от Атарота, лежавшего в 40 — 50 км к югу от линии Бет-Иешимот — Небо, и оттуда далеко к северу, вплоть до южного побережья озера Киннерет (Геннисаретского озера)<sup>62</sup>. Следовательно святилища южной группы меняли своих владельцев, а также и богов, от амореев и более ранних народов и затем вплоть до сынов Гада и в том же порядке, как и святилища северной группы, и потому в религиозно-историческом отношении должны считаться однородными с последними. Наиболее значительными и важными для нас святилищами южной группы являются святилище в уже упомянутом Атароте и святилище Бет-Ваал-Меон (*Beth Ba'al Me'on*). Древнее святилище в Атароте, восходящее по всей вероятности еще к доаморейской эпохе, было построено на высокой горе; его божествами были богиня Атар и ее супруг Дод. В начале IX в., по словам надписи Меша, «царь Израиля», т. е. Омри, построил в Атароте новый храм тем же богам, очевидно на месте обветшавшего древнего святилища<sup>63</sup>. Еще далее к югу находились святилища в Кериоте, Дибоне и Ароере, но они были уже чисто моабитскими и потому остаются вне нашего рассмотрения.

Основное значение для нас имеет вопрос о божествах обеих описанных выше групп святилищ. Из божеств, почи-

тавшихся там, кроме Небо и Иагве, хорошо известны еще Атар и Дод. Атар ('Atar) — это другая форма имени богини Аштар, или Аштарты (Астарты), образовавшаяся в результате слияния звуков sch и th в твердое (эмфатическое) t через уподобление звука sch звуку th. Атар и ее супруг Дод были древними общесемитскими божествами плодородия, восходящими к категории родоплеменных арабских божеств. Культ Атар-Аштарты и Дода имел широкое распространение у сынов Израиля и Иуды, и Дод между прочим был богом Беер-Шеба<sup>64</sup>. Об имени божества Бамот-Ваала традиция не дает никаких сведений; однако надо полагать, что в данном случае под Ваалом без точного обозначения мог разумеаться только какой-нибудь племенной верховный ваал, вероятно всего верховный ваал амореев, носивший имя Амурру. Этот бог упоминается и в текстах Рас-Шамра, обычно вместе с именем богини Кадеш, которая была местным божеством в Кадеш-Барнеа, а в северном Кадеше была наделена функциями богини плодородия<sup>65</sup>. Бог Бет-Ваал-Меона также не вполне ясен. Название Бет-Ваал-Меон буквально означает «дом (храм) Ваала Меона». Ваал Меона был очевидно ваалом племени Меон, но нельзя определить, было ли имя Меон также и именем бога или последний носил другое имя. Племя Меон в Суд. 10, 12 фигурирует в числе тех племен пустыни, которые в эпоху судей пытались пробиться вслед за сынами Израиля в Ханаан. Кочевья Меона надо искать юго-восточнее Петры, в Маане (Ma'an), повидимому между Эдомом и Мидианом; судя по тому, что перевод LXX в Суд. 10, 12 вместо евр. Me'on дает 'Madiam, племя Меон было одним из разветвлений мидианитян. Бет-Ваал-Меон и Маон (Ma'on) в Иуде, у южного склона Кармела, были основаны очевидно в результате отдельных успешных вторжений Меона в «поля Моаба» и в иудейское нагорье<sup>66</sup>. Вопрос о божестве Бет-Иешимота является совершенно новой и особенно важной для нас проблемой, которую мы подробно рассмотрим в разд. 4.

Наш обзор древних святилищ в области Писга и в примыкающей к ней южной области «полей Моаба» и божеств, которым эти святилища были посвящены, поможет нам ориентироваться как в вопросе о значении разных вариантов названия Аседад-Аседод, так и в вопросе об имени и характере божества, которому было посвящено святилище в Аседаде-Аседоде. В вопросе о значении различных вариантов названия Аседад-Аседод мы прежде всего должны выяснить, являются ли выражения *rosch happisga* и *'Aschedoth(d) happisga* названиями разных пунктов или одного и того же

пункта. Нам представляется, что наиболее вероятным будет последнее: как Ваал-Пеор был расположен на *rosch* Пеор, так и Аседад (Аседод) Писга был расположен на *rosch* Писга. Это заключение подтверждается географическими данными, которые мы можем почерпнуть из цитат, упоминающих *rosch happisga* и *'Aschedoth happisga*. Гора *rosch happisga* была расположена против Иерихона (Второз. 31, 1), а местоположение *'Aschedoth happisga* указывается на горном западном склоне к пустынной равнине, между Ваал-Пеором в горах на востоке и Бет-Иешимотом почти у самой северной оконечности Мертвого моря на западе (Иош. 13, 20). Если провести через эти три пункта линию, то она пройдет не прямо с востока на запад, а слегка уклоняясь к юго-востоку; тогда *'Aschedoth happisga* окажется в том пункте горного склона, который будет прямо «против Иерихона». С другой стороны это подтверждается также и тем обстоятельством, что толкование названия *Pisga* через *laxeute, lelaxeutenos*, которое мы встречаем у Аквилы и у LXX, одинаково сопровождает и *rosch happisga* и *'Aschedoth happisga*. Толкование *Pisga* через *laxeute, lelaxeutenos* имеет весьма важное значение также и для характеристики святилища в Аседаде-Аседоде. Это толкование не оставляет никаких сомнений в том, что на вершине Писга было святилище, высеченное в скале, святилище настолько важное, что его название стало названием целой горной области. С подобными высеченными в скалах святилищами мы нередко встречаемся в Палестине и в прилегающих к ней местностях. Обычно они ведут свое начало от погребальных пещер, и все они первоначально были связаны с родовыми или родоплеменными культурами; но впоследствии некоторые из них, как святилище Дусара в Петре или «гроб господень» в Иерусалиме, превратились в святилища другого порядка.

Святилище на вершине Писга было весьма древним и важным, как это явствует из одной детали повести о прорицателе Валааме (Билеаме) в кн. Числ. гл. 22 — 24. Балак, царь Моаба, требует от Валаама, чтобы он проклял сынов Израиля, и для выполнения этого требования ведет Валаама сначала в Бамот-Баал, затем на Рош Писга и наконец на гору Пеор (Числ. 22, 41 — 23, 30). Во всех этих трех местах воздвигается для церемонии по семи жертвенников, но при описании церемонии на Рош Писга еще указывается, что здесь находилось *shede tsophim* — «поле прорицателей» (23, 14) <sup>67</sup>, где последние совершали свои гадания. Эта деталь является совершенно бесспорным свидетельством о древности святилища: сначала оно было только местом соверше-

ния гаданий и магических обрядов, а затем, после погребения в высеченной пещере какого-то вождя или гадалца, приобрело более широкое значение. Традиция кн. Числ связывает святилище на Рош Писга со знаменитым гадалцем и прорицателем Валаамом; на этой традиции мы должны остановиться подробнее, так как в ней мы находим, кроме указанной детали, еще чрезвычайно ценные для нас данные. В современной передаче этой традиции в кн. Числ имеются характерные противоречия, возникшие в результате искусственных позднейших наслоений, присоединенных механически рукой иудейского редактора к основному не иудейскому и не израильскому ядру. В начале рассказа кн. Числ о Валааме говорится, что Валаам, сын Беора (бен Ве'ор) живет в Петоре (Pethor) на Евфрате «в земле своего народа» (Числ, 22, 5); туда и посылаются за Валаамом гонцы царя Балака. Но дальше сообщается, что Балак едет навстречу Валааму не на северную границу своего царства, как следовало бы ожидать, если бы Валаам ехал с Евфрата, а на южную, к реке Арнон, т. е. на границу с Эдомом (Числ 22, 36). Из этих двух противоречивых показаний правильным может быть только одно, именно второе, согласно которому Валаам едет из Эдома, где очевидно и была в действительности его родина. В пользу такого заключения прежде всего говорит легенда о первом царе Эдома, который назывался Bela' ben Ве'ор (Быт. 36, 32), т. е. тем же именем, что и Валаам (Bile'am, где am — позднейшая флексия), и прославился своей необычайной мудростью; этот царь, как полагают лучшие комментаторы легенды о Валааме, вероятно и послужил прототипом для Валаама кн. Числ. Особенно важным является то обстоятельство, что на Евфрате не имеется пункта, который носил бы название Петор, но в Эдоме был пункт под названием Phathur, именем, буквально совпадающим с передачей еврейского Pethor у LXX — Phathur<sup>68</sup>. Отсюда напрашивается предположение, что по всей вероятности пещера на вершине Писга считалась могилой первого эдомитского царя, мудреца и прозорливца, и что к этому эдомитскому святилищу впоследствии был присоединен культ какого-то другого бога, по имени которого святилище и получило свое название Аседад-Аседод. Этот бог должен был быть одним из древнейших божеств предков финикийян, связанных тесными узами родства с предками эдомитян.

Косвенное указание на имя бога святилища Аседад-Аседод—Рош Писга мы находим в приводимых в кн. Числ прорицаниях Валаама. В повествовательной части традиции бог Валаама, дающий ему откровения, назван нарицательным

именем 'elohim, которым автор теперешнего рассказа, или редактор кн. Числ, заменил собственное имя бога, фигурировавшее в эдомитской традиции; лишь в двух или трех местах автор или редактор подставил вместо 'elohim имя иудейского бога Иагве. Но в двух из четырех прорицаний Валаама подлинное имя бога сохранилось. Именно, в третьем и четвертом прорицаниях вместо обезличенного 'elohim и Иагве, фигурирующих в первых двух прорицаниях, Валаам называет своего бога именем Шаддай (Schaddaj). Основным является третье прорицание, в котором говорится: «прорицание слышащего слова бога ('el), того, кто зрит лицо Шаддая» (24, 4). В четвертом прорицании, кроме Шаддая (в тех же выражениях), и притом на первом месте, назван еще Эльон; но это прорицание надо считать несомненной фальсификацией эпохи Давида<sup>69</sup>. В противоположность четвертому и первым двум прорицаниям третье прорицание надо считать оригинальным и вероятно единственным в первоначальной эдомитской традиции о Валааме, ибо первые два прорицания составлены в общих тусклых выражениях, а третье проникнуто фольклорным духом со стороны символики и мирозерцания и перечисляет вполне конкретные, притом мирные блага, которыми благословен и будет благословен Иаков, с особым подчеркиванием обилия воды для его полей (24, 5 — 7). Шаддай, или Эль-Шаддай, не раз упоминается в кн. Бытия как бог Иакова; но в данном случае для нас важно сопоставить упоминание Шаддая в прорицании эдомитянина Валаама с упоминаниями Шаддая в двух других библейских книгах, кн. Иова и кн. Руфь. В последней Шаддай упоминается один раз как бог моабитянки Руфь, которая яко-бы была пра матерью рода Ишай-Давида (Ишай-Иессей у LXX). Но в кн. Иова Шаддай упоминается систематически как бог Иова и трех его друзей — Элифаза, Билдада и Софара. Этот последний факт также связывает Шаддая с Эдомом и с соседними арабскими племенами, ибо герой книги, Иов, живет в стране 'Uz (Уз), находившейся в Сеире, Элифаз принадлежит к эдомитскому роду, Софар также либо эдомитянин, либо из соседнего с Эдомом племени Меон, а Билдад принадлежит к одному из арабских племен, живших к югу от Петры. Глубокую древность и первоначальный самостоятельный характер Шаддая как местного бога в Ханаане признают такие авторитеты, как Эдуард Мейер и Баудиссин; библеист Штрак считает имя Шаддая израильским, но весьма древним<sup>70</sup>. Круг наших наблюдений замыкается тем фактом, что имя schdj встречается также в финикийских надписях, и хотя вопрос о вокализации этого слова и его значении не совсем ясен, все же Ренан и

некоторые другие семитологи считают его сходным с оиолейским именем бога Schaddaj и производят его, как и имя библейского Шаддая, от одного и того же корня с именем финикийского бога Садида—от schadad «быть могучим». Здесь мы подходим к самому важному для нас обстоятельству, ибо форма Schaddaj несомненно является производной, и некоторые библеисты полагают, что первоначальной формой этого имени было либо Schadad, либо Schadid. Но отсюда вытекает, что имя Шаддай по всей вероятности было позднейшим вариантом упомянутого выше финикийского бога Садида. О Садиде говорит в кратких словах в своей теогонии Филон Библиский. По поводу характера этого бога нет установившегося мнения; одни сближают Садида с Адонисом или Эшмуном, другие отождествляют его с библейским Шаддаем<sup>71</sup>. Мы в свою очередь должны указать на бросающееся в глаза близкое фонетическое родство названия Аседад-Аседол с именами Шаддая и Садида. Поэтому мы должны остановиться подробно на мифе о Садиде, чтобы выяснить характер этого бога и разрешить вопрос о возможности отождествления его с Шаддаем.

При разрешении этого вопроса нам придется пользоваться данными из дошедших до нас отрывков «Финикийской истории», написанной в конце I в. н. э. Филоном Библиским (т. е. из Библа-Гебала), эллинизованным финикийским грамматиком и богословом. Начальная часть этого произведения посвящена теогонии, истории первых людей, начатков культуры и основания финикийских городов. Она базируется почти исключительно на мифологическом материале; действующими лицами в ней являются либо боги, либо герои и цари, по существу также боги, но эвгемеристически превращенные в людей. Эксерпты из этой части «Финикийской истории» сохранились в апологетическом сочинении известного церковного писателя III в. Евсевия Praeparatio evangeliorum, доказывающем превосходство христианства над язычеством; кроме этого, из теогонии Филона есть еще пять кратких цитат у других писателей первых веков н. э. О степени надежности и ценности сведений, сообщаемых Филоном, велись и ведутся большие споры, в результате которых все же выяснились некоторые бесспорные заключения. Филон выставляет себя только переводчиком на греческий язык сочинения Санхуниатона из Берита, жившего якобы еще до Троянской войны и якобы пользовавшегося летописями, которые велись в финикийских храмах. Однако совершенно ясно, что дошедшая до нас филоновская теогония и первоначальная история людей на самом деле не может принадлежать Санхуниатону, так

как она и по форме и по содержанию является подражанием греческим богословско-эвгемеристическим сочинениям эллинистической эпохи и проникнута стремлением показать сходство финикийской древности и религии с греческой древностью и религией. Поэтому автором «Финикийской истории» мог быть только сам Филон, лишь прикрывшийся именем Санхуниатона для придания большей авторитетности своему сочинению. Несомненно, что Филон действительно пользовался финикийскими памятниками, главным образом из Гебала и Тира; но эти памятники послужили для него лишь материалом для составления весьма искусственной и путанной богословской спекуляции, в которой финикийские божества в большинстве случаев называются только греческими именами, одни и те же божества нередко изображаются разными божествами, а генеалогия богов пестрит вопиющими противоречиями<sup>72</sup>. При всем том все же отдельные сообщения Филона имеют большую важность, и мы можем пользоваться ими, отбрасывая филоновскую «систематизацию» и учитывая, что при своей «систематизации» Филон или произвольно и механически соединял вместе параллельные местные мифы, или вырывал из местных мифов отдельные детали и всячески старался показать многочисленность финикийского пантеона, для чего очень часто выдавал имена одного и того же божества за имена разных богов.

О Садиде Филон дает лишь одно краткое сообщение, гласящее, что Садид был сыном Эла и был убит собственным отцом «по подозрению». Несмотря на свою краткость, это сообщение для нас очень многозначительно. Оно заставляет предполагать, что существовал подробный миф о Садиде, характеризующий функции этого бога и выясняющий причины вражды, возникшей между отцом и сыном; как мы увидим ниже, в разд. 4, некоторые подробности аналогичного мифа сохранились в эпосе о Алейн-Ваале. Судя по контексту сообщений Филона, конфликт между Элом и Садидом возник в связи с борьбой между двумя поколениями богов, аналогичной той борьбе между поколениями богов, о которой рассказывается в греческой мифологии. Если толковать сообщение Филона о Садиде в связи с этой борьбой, то «подозрение» Эла по отношению к Садиду должно было заключаться в том, что Садид стремился занять место отца и стать верховным богом; но Эл предупредил заговор сына и убил его мечом. Причина, побудившая Филона опустить в своем изложении подробности мифа о Садиде, неясна; однако можно догадываться, что Филон, «грецизируя» финикийские теогонические мифы, использовал подробности мифа о Садиде в применении

к другим богам, которые названы у него греческими именами, но несомненно были тождественны с Садидом не только по функциям, но и по именам. Это прежде всего Агр (Agros) и Агрот (Agrotos), или Агруэр (Agrueros). Первый из них назван только по имени, а второму, Агроту-Агруэру, дана определенная характеристика; но оба они у Филона тесно связаны, как будто боги-близнецы. Греческие имена их происходят от одного и того же корня — agros «поле». Имя Agros можно перевести «полевик», «полевой дух»; имя Agrotos совпадает с существит. agrotos — «живущий в деревне», «селянин», а имя Agrueros означает «герой» или «гений полей». Агр и Агрот, по словам Филона, были отцами охотников и земледельцев; эти боги-герои и их потомки научили людей жить оседло селениями, строить при домах дворы и заборы и заниматься скотоводством. Как имя, так и функции Агрота, описываемые конкретно Филоном, соответствуют функциям земледельческого бога. В этом отношении особенно характерна деталь, что статуя Агрота в Гебале помещалась в наосе, который возили «животные, запряженные в ярмо», т. е. быки, которые у земледельцев всего востока были и остаются именно рабочими животными. Агру и Агроту якобы предшествовал по времени бог Агрей (Agreus); и этому богу Филон дает характеристику, сходную в некоторых важных чертах с характеристикой Агра и Агрота. Филон говорит, что Агрей и его брат Алией научили людей охоте и рыбной ловле и были «отцами охотников и рыбаков», а их сыновья и внуки научили людей оседлости, ибо они открыли железо, стали делать кирпичи и строить из них дома. Однако при значительном сходстве характеристики поколения Агрея и Алиея с характеристикой поколения Агра и Агрота все же в характеристике Агрея подчеркивается в качестве основной его функция бога-охотника. Самое имя его в греческой передаче — Agreus — означает «охотник», «ловец»; в греческой мифологии эпитет Agreus приравнивался Пану и Аполлону; кроме того, учителями оседлости по Филону были только потомки Агрея и Алиея, а не сами они, как Агр и Агрот. Отсюда ясно, что в лице Агрея мы имеем дело с божеством, близко родственным Агру и Агроту, но первоначально с последними не тождественным, и что вопрос об отождествлении Агрея с Агром и Агротом может ставиться только в исторической перспективе.

Из этих божеств мы в первую очередь должны остановиться на Агроте, так как именно этого бога некоторые комментаторы отождествляют с Шаддаем, имя которого, как было указано выше, производится от одного корня с именем Садид<sup>73</sup>. Филон сообщает об Агроте, кроме уже указанных

данных, еще очень важные сведения, имеющие для нас решающее значение. Именно Филон говорит, что Агрот-Агруэр почитался в Библе (Гебале) под именем «Величайшего» (*megistos*); сообщение это подтверждается найденными в окрестностях Гебала греческими надписями с посвящением *Dii megisto*, т. е. Зевсу Величайшему. Если учесть, что Филон в числе сыновей Эла-Крона, называет Зевса-Бэла, т. е. Ваала, и что Зевс в греческой мифологии был также сыном Крона, то мы должны считать, что Агрот-Агруэр в Гебале был богом, равным по достоинству греческому Зевсу, т. е. главным богом, Ваалом Гебала. Это заключение подтверждается также древнесемитской терминологией. Греческому *megas*, *megistos* соответствуют арабск. *gabbi*, акк. *gabv* и палестинское *gab*, эпитеты, применяемые к богам в значении «господин», «повелитель», «властитель», в особенности к верховным богам — к Аллаху, Ану, Эа, Ассуру, а в Финикии — по отношению к Ваалат Гебала, Астарте Сидона и Танит Карфагена, называемым эпитетом *gabvath*; в Сирии в христианскую эпоху эпитет *gab* был по традиции присвоен Христу<sup>74</sup>. Следовательно Агрот был *gab* Гебала, т. е. его господином и ваалом также и по финикийской терминологии. К сожалению, финикийские источники не сообщают, какой именно бог был ваалом Гебала; в надписях даже не встречается выражение «Ваал Гебала», но упоминается лишь Ваалат-Гебала, т. е. «госпожа», или «владычица» Гебала. Из богов, почитавшихся в Гебале, засвидетельствованы только Эл и Адонис и при этом не в надписях, а у Филона (Эл) и у античных писателей (Адонис). Филон сообщает, что основателями первого финикийского города, Гебала, был сам Эл, который потом передал этот город «богине Ваалтиде», т. е. Ваалат Гебала, самоустранившись таким образом от первого места в Гебале. Адонис не упоминается ни в финикийских надписях, ни у Филона; о культе этого бога в Гебале мы знаем только из сообщений античных писателей, главным образом из сочинения Лукиана «О сирийской богине», гл. 6 и сл. Согласно сообщениям Лукиана и других античных писателей, Адонис был юным супругом Афродиты (т. е. Аштарты) Библиской и погиб на охоте от вепря; культ Адониса занимал в Гебале центральное место, рядом с культом Аштарты. На основании этих сообщений Ваалом Гебала обычно считают Адониса. Это отождествление подкрепляется терминологией кипрских надписей, посвященных Адонису. Но столь же единодушно имя Адониса не считается собственным именем, а скорее эпитетом, или прозвищем, происшедшим из ритуальных призывов Ваала Гебала 'adoni «господин мой», или 'adonan «господин наш»;

этот эпитет заменил собою собственное имя, как, например, в Вавилоне имя Мардука заменялось именем Бэл, т. е. «господин»<sup>75</sup>. Таким образом вопрос о собственном имени Адониса остается открытым. Судя по сообщениям Филона, этим именем должно было быть финикийское имя Агрота, сопоставляемое, как мы указали выше, с именем Шаддай-Садид; но сопоставление Адонис-Шаддай в литературе до сих пор не предлагалось. Высказывалось только предположение, что под Адонисом надо разуместь Эшмуна, но это отождествление не встретило общего признания. Ниже, в конце этого раздела, мы увидим, что отождествление Адониса с Эшмуном не имеет для себя никаких прочных оснований. Напротив, отождествление Адониса с Шаддаем, или Садидом, может быть подкреплено целым рядом весьма убедительных сопоставлений и соображений. Поэтому мы должны теперь рассмотреть вопросы о тождестве Шаддая с Садидом, о тождестве последних с Агром-Агротом и может быть с Агреем, и о тождестве с ними Адониса.

Остановимся прежде всего на значении имен Шаддай и Садид. По отношению к этим обоим именам возможна тройкая этимология: от *schadad* «быть сильным, могучим», от *shade* — «поле» (греч. *agros*) и от *shadad*, глагола, который в *Pi'el* значит «вспахивать трижды», «боронить». Старые комментаторы Библии вслед за LXX и раввинами производили имя Шаддай от *schadad*, считали его эпитетом Иагве и переводили *panokrator* — «всемогущий». При этом все они проходили мимо одной передачи имени *Schaddaj* у LXX, именно в кн. Иезек. 10, 5, где оно передано через *theos Saddaj*, т. е. в качестве собственного имени. Место это чрезвычайно важно, так как оно свидетельствует, что в царскую эпоху имя Шаддай вовсе не было только эпитетом. Однако традиция толкования имени Шаддай в качестве эпитета оказалась настолько цепкой, что ей отдают дань даже такие далекие от ортодоксии библеисты, как Гункель и Прохш<sup>76</sup>. Если отправляться от филоновской греческой передачи финикийских оригиналов имен *Agros* и *Agrotos*, то единственно возможная и правильная финикийская форма этих имен будет *Shadid*, от *shade*; но так как *sh* и *sch* постоянно чередуются, то и *Schaddaj* надо производить от того же *schade* или от *shadad* в *Pi'el*, причем получается объяснение и удвоение *d*. Следовательно имена Садид и Шаддай по-русски можно перевести «полевик», также как и имя *Agros*. Таким образом с этимологической стороны тождество Агра-Агрота с Садидом-Шаддаем находит для себя полное подтверждение. «Величайший» бог Гебала первоначально был полевым духом и только с

течением времени превратился в верховное божество Гебала, а его древнее имя от его функции стало собственным именем.

Но имя *Shadid* «полевик» может иметь двоякое значение. Словом *shade*, очень часто употребляющемся в библейских книгах, первоначально обозначалось открытое, неводеланное поле в противоположность возделанному полю земледельца (*cheleq*), дикое поле, где живут дикие звери, «звери полевые» — *chajjoth hashshade*, где растут дикие овощи и где охотится *'isch shade* — «муж поля», «охотник»<sup>77</sup>. Только в эпоху классового общества слово *shade* приобретает значение также и возделанного поля, сначала посредством переходного, описательного выражения *shade zera'* — «обсемененное, засеянное поле», а затем и без прибавления *zera'*. Здесь мы должны отметить чрезвычайно важную аналогию: такую же историю изменения первоначального значения сделали соответствующие речения и в других языках. Греческие слова *agriotes* «дикость», «свирепость», *agrios* — «дико живущий» или «дико растущий» о людях, животных и растениях, отсюда — «дикий, свирепый», *agriopos* — «дико взирающий», с «диким взглядом», *agrioomaj* — «делаться диким», показывают, что слово *agros* первоначально имело такое же значение, как и *shade* в древности, значение открытого поля, где живут дикие люди и дикие звери и где человек охотится, как показывают слова *agreus*, *agreutes* — «охотник» и *agreuo*, *agrostos* — «ловить», «охотиться». Такую же аналогию мы находим и в русском языке, в котором в древности «полем» называлась открытая местность в противоположность селению или городу, а также место для охоты и самая охота. Это значение в современном русском языке удержалось в фразеологии охотников (привет: «с полем», вопрос: «каково было поле»), и в белорусском в словах «паляванне» — «охота», «паляваць» — «охотиться» и «паляўнічы» — «охотник». Отсюда напрашивается предположение, что и в еврейском языке слова *shade* — «поле» и *tsajd* — «охота» происходят от одного и того же древнего корня, в котором фигурировало твердое *ts*, смягчившееся впоследствии в названии поля в *sh*. Эти аналогии чрезвычайно показательны и подводят нас вплотную к разрешению вопросов об историческом и функциональном взаимоотношении между Агреем-охотником и Агротом-Садидом-полевиком и об отождествлении Агрея с определенным финикийским оригиналом или оригиналами.

Как известно, охота в качестве основного промысла предшествует земледелию; охотник, *'isch shade*, называется по-еврейски *tsajjad*, а по-финикийски *tsed*, или *tsid*. Этим послед-

ним именем назывался также финикийский бог охоты, которого такие авторитетные ориенталисты, как Клермон-Ганно и Эд. Мейер, отождествляют с Агреем Филона — отождествление совершенно бесспорное. Имя Седа-Сиды встречается в карфагенских надписях в сложных именах богов (Сед-Мелькарт, Сед-Танит) и в собственных именах <sup>78</sup>. Сед-Агрей должен быть очень древним божеством, восходящим к эпохе пребывания предков финикийцев в Негебе. Но Негеб является также и родиной эдомитян, тесно связанных с предками финикийцев. Легенды кн. Бытия о Исаве-Эдоме и Иакове говорят, что Исаак перед рождением Исав и Иакова жил у источника Беер-Лахай-Рои (Быт. 25, 11), а позднее, перед отправлением Иакова к Лабану, перекочевал севернее, к Беер-Шеба (Быт. 28, 10 — 11). Отсюда вытекает, что родиной эдомитян был район, прилегающий к Беер-Лахай-Рои. Точное местоположение этого источника не определено, но легенда указывает, что эта местность принадлежала к группе оазисов вокруг Кадеша (Быт. 16, 14). Кадеш изобиловал прекрасными пастбищами и обилием дичи — перепелов, кроликов, газелей <sup>79</sup>, и там действительно могли жить рядом и «муж полей» — охотник, и «муж шатров» — скотовод. В той же местности кочевали и сыны Измаила, арабское племя; самое имя источнику Беер-Лахай-Рои, согласно легенде, было дано праmaterью — измаильяном Агарью (Быт. 16, 7 — 16), и очевидно там же Исав-Эдом берет себе жену из племени Измаила (Быт. 28, 6 — 9). Эти детали легенды подчеркивают факт первоначальной родственной близости сынов Иакова, сынов Эдома и сынов Измаила, прочно сохраненный в народной традиции. В дальнейшем мы можем проследить передвижение эдомитян в горную страну Сеир, примыкающую своей западной границей к группе оазисов Кадеша, а из Сеира к северу, в будущие «поля Моаба». Туда очевидно проникли только отдельные группы эдомитян, которых привлекала лесистая местность в долине реки Иаббока, изобиловавшая дичью <sup>80</sup>. Там эдомитяне могли продолжать свой прежний охотничий быт. Память об этом проникновении сохранилась в легенде о встрече Иакова и Эдома-Исав на Иаббоке у Маханаима; характерно, что в легенде особенно резко подчеркнут воинственный дух Эдома и почти панический страх перед Эдомом Иакова (Быт. 32). Для нас из всех этих данных, сохраненных в израильско-эдомитской традиции, наиболее важным моментом является характеристика родоначальника эдомитян Исав-Эдома как охотника. Он «мастер охоты, муж полей», в противоположность Иакову, который характеризуется как «муж настоящий (tham) <sup>81</sup>, живущий

в шатрах» (Быт. 25, 27). Охотничьи общины эдомитян, называвшиеся еще не родами, а товариществами — 'alahim<sup>82</sup> (экскурс), носили тотемные имена совершенно аналогично именам ирокезских родов: Шобал — молодой лев, Шибен — гиена, Ана — дикий осел, Дишон — газель или антилопа, Керан — баран (от kar), Иахлам — горный козел (от jahel) и др.<sup>83</sup> Эти имена в то же время были именами тотемных божеств-родоначальников; но и сам Эдом-Исав также был сбожествлен и при этом под обоими именами. Теофорное собственное имя Обед Эдом (раб Эдома), аналогичное имени израильского пророка Обед'иагу (раб Иагу) и других лиц, и другие аналогичные имена свидетельствуют о культе родоначальника эдомитян под именем Эдома. Но для нас особенно интересен культ родоначальника эдомитян под именем Исав. Филон Библиский упоминает о боге Усое (Usoos), брате Ипсурания, основателя Тира; этого Усоя Ренан, Моверс, Ленорман и Тураев отождествляют с Исавом, указывая, что финикийская транскрипция имени Usoos должна по согласным совпадать с евр. 'shw-'Eshaw (Исав). Эдуард Мейер, Чейни (Cheyne) и другие идут еще дальше и считают Усоя героем-эпонимом финикийского города Ушу, который был расположен на материке против того острова, где был основан Тир. Решающее значение имеет характеристика Усоя у Филона: Усой первый стал силою овладевать зверями и одеваться в звериные шкуры, подобно Исаву в кн. Бытия, и, кроме того, первый сделал из дерева ладью и начал плавать по морю. Таким образом устанавливается существование культа Исав-Эдома и у финикийян.

Мы видим отсюда, что непосредственные предки финикийян и их ближайшие сородичи, сыны Эдома, имели в древности богов-охотников. При этом оказывается, что бог-охотник сынов Эдома был одновременно и родоплеменным богом и назывался Эдомом; его функция родоплеменного бога была конечно первичной, а функция бога-охотника — вторичной. Но еще более любопытно, что традиция, соединяя Эдома и Исав как родоначальника в одном лице с двумя именами, дифференцирует богов Эдома и Исав: в эдомитской традиции богом является только Эдом, а Исав-Усой фигурирует в финикийской традиции и связан с пригородом Тира Ушу. Ушу древнее Тира, и Тир по всей вероятности был основан на острове жителями Ушу, ибо вся группа пригородов Тира на берегу материка перед островом, включая и Ушу, в древности называлась «Старым Тиром». Отсюда вытекает, что Исав-Усоя надо считать родоначальником тирян; если принять это предположение, то родоплеменная группа, основав-

шая Ушу, а потом Тир, была одним из разветвлений племени Эдома. В связи с этим напрашивается заключение, что и Сед-Сид первоначально был также родоплеменным богом. С его именем сопоставляется имя сидоняне, как называли себя финикияне и как называли их другие народы древности. Это сопоставление показывает, что Сед-Сид по всей вероятности был не только богом родоплеменной группы, основавшей Сидон, но и богом других групп, из которых сложилось племя финикиян. Такой вывод находит для себя подтверждение также в двойном имени Сид-Мелькарт в применении к карфагенскому Мелькарту, т. е. Мелькарту Тира, и в том факте, что в титуле царей Тира и на тирских монетах тиряне называются *tsidonim*<sup>85</sup>. Как мы увидим ниже, в разд. 9, этот вывод подтверждается также и данными «Легенды о Керете».

Однако в историческую эпоху культы Седа-Сиды и Усоа потеряли свое прежнее значение, поскольку имя Седа-Сиды, как имя самостоятельного бога, уже не встречается, но присоединяется к другим именам, а Усой вообще в финикийских документах и надписях не упоминается. Поэтому надо признать, что Сед-Агрей и Агр-Агрот не тождественны; однако наше исследование показывает, что Агр-Агрот (Садид-Шаддай) являются несомненно последующими видоизменениями Седа-Агрея, связанными с земледельческим бытом. Это доказывается в особенности именем Агруэр, которое Филон называет первым из двух имен «Величайшего» бога Гебала. Еще Ренан реконструировал финикийский оригинал имени *Agrueros* в форме *Schaddaj-gibbor*. Однако такая форма скорее соответствовала бы греческому *Agrotheros*, которое нигде не засвидетельствовано. Форма *Agrueros* вероятнее всего является либо комбинацией *Agreus + heros*, либо комбинацией *Agros + heros*. Первая комбинация соответствует финикийскому *Tsed (Tsid) gibbor*, вторая может соответствовать комбинации *Shadid gibbor*. Последняя возможность основывается на весьма известном, но различно толкуемом памятнике, стэле из Амрита, финикийского Марата, расположенного на материке против островка, на котором был финикийский город Арад. На стэле изображен бог, держащий в правой руке пращу, а в левой — убитого львенка и стоящий на льве, несомненно бог охоты. На стэле имеется плохо сохранившаяся надпись, в которой называется имя бога; Лидзбарский читает это имя *Sadid*<sup>86</sup>. Эпитет *gibbor* — «богатырь» — нередко применяется в семитских религиях к богу охоты, как показывает вошедшая в поговорку известная характеристика родоначальника племени богатырей (*gibborim*) Нимрода (Немврода), который был «богатырь охоты» пред лицом

Иагве (Быт. 10, 8 — 9). Сходство между Агруэром и Нимродом выступает также в свете замечания Филона, что от Агра и Агрота произошли титаны, т. е. великаны-богатыри. Под Нимродом, как общепризнано, разумеется ассирийский бог охоты и войны Намурту или Намурду<sup>87</sup>; но и имя и значение Нимрода-Намурду как родоначальника племени охотников, в том числе ассириян (Мих. 5, 5 — Ассирия земля Нимрода), древнее и ассириян и евреев и восходит к общесемитской традиции, поскольку отголоски последней имеются в израильской легенде и в аналогичной финикийской легенде о Сиде-Сиде-Агруэре. В форме *Agrotos* стерлись и черты бога-охотника и черты бога-богатыря, остался от прежнего только корень слова, а смысл его изменился в связи с переходом к земледельческому быту и с наделением родоплеменного бога функциями бога земледелия. В финикийской форме *Agrotu* должна соответствовать прежде всего форма *Садид*, а не *Шаддай*, так как имя *Садид* должно было звучать *Tsadid* сообразно с корнем *tsd* и с названием города *Tsadađ*. Форма *Schaddaj* знаменует последующую эволюцию *Седа-Садид*, отраженную как в фонетическом изменении, так и в новых расширенных функциях этого бога, ставшего «Величайшим» богом Гебала.

Наш длинный и сложный экскурс в область древнейшей религии предков финикийян, эдомитян и сынов Израиля и в область исторической финикийской религии приводит нас к окончательному разрешению вопросов о городах *Аседад-Аседод-Садад* и о боге, которому было посвящено святилище в южном *Аседаде*. Становится совершенно ясным, что название города *Садад* в северной пустыне *Кадеш за Оронт* надо считать древним названием, перенесенным туда с юга, из *Зайордания* у *Мертвого моря*, от названия города-святилища, восходящего к протоэдомитской и протофиникийской эпохе и известного из израильской традиции под видоизмененным именем *Ashedad* или *Ashedod(th)* со смягчением *ts* в *sh* и с добавлением префикса 'а. Таким образом наше положение, что город *Ashdd*, который по тексту *С* основывается в пустыне *Кадеш на Оронте*, должен быть сопоставляем не с *Ашдодом-Азотом* на юге *Палестины*, а с городом *Ashedad-Ashedod(th)* *Pisga* на юге, в юго-западной части *Зайордания*, древним сидонско-эдомитско-моабитским святилищем бога *Садид*-*Шаддай*, получает полное подтверждение и с религиозно-исторической стороны.

Но на этом наше исследование о *Аседаде-Аседоде-Сададе* и о их боге еще не может быть закончено. Основные вопросы разрешены; однако остаются еще дополнительные вопросы,

связанные непосредственно с наименованиями богов в тексте С, не сходящимися с теми именами божеств, какие выяснились в нашем исследовании. С одной стороны, как мы видим, Садид-Шаддай-Агрот был «Величайшим» богом Гебала, т. е. Адонисом, Ваалом Гебала. С другой стороны текст С ни в связи с городом Ashdd и ни в какой другой связи не упоминает ни Садида, ни Шаддая, ни Адониса, но ставит в непосредственную связь со святилищем Ashdd сонм «благодетельных богов» и особенно их «повелителя», или «главу» Нагар-Мидра. Кроме того, по предположению Дюссо и Виролло, основателем и строителем города Ashdd был полубог или бог Шибани. Поэтому мы должны продолжить наше исследование, чтобы еще более уточнить характеристику Садида-Шаддая, устранить окончательно возможные возражения против его отождествления с Ваалом-Гебала и разрешить вопрос о его возможной связи с Нагар-Мидра и Шибани. Для разрешения последнего вопроса придется остановиться на толковании имен Nghr Mdr' и Shb'ny и проверить правильность концепции Шибани у Дюссо и Виролло, как основателя города-святилища Asedad.

Прежде всего мы должны отметить, что Садид-Шаддай, почитавшийся в Аседад Писга, был уже исключительно земледельческим богом. На это указывает отмеченный нами выше любопытный вариант названия Аседада-Писга, сохраненный в двух древнейших редакциях перевода LXX, в Лукиановской рецензии и в Ватиканском кодексе. Именно в Ис. Нав. 12, 3 евр. 'aschedoth happisga передано в Лукиановской рецензии через Mesidoth Phasga, а в Ватиканском кодексе уже в несколько искаженном виде через Medoth Phasga<sup>85</sup>. Здесь не может быть речи об ошибке переписчика или переводчика, ибо начертания букв 'aleph и m как в древнепалестинском шрифте, так и в квадратном шрифте совершенно различны и не допускают никакой возможности смешения. К этому надо также добавить, что в отличие от Ватиканского кодекса Александрийский кодекс, исправленный по Оригеновскому своду Нехарла, т. е. согласованный с масоретским текстом, как и другие более поздние кодексы, дает здесь чтение 'Asedoth Phasga<sup>86</sup>. Последнее обстоятельство показывает, что замена в еврейском оригинале Ис. Нав. 12, 3 формы Mesidoth на употребляемую в других местах форму Asedoth была произведена **позже** перевода LXX, вероятно в целях унификации данного названия. Вариант Mesidoth надо считать или вариантом имени Садида-Шаддая, или его прозвищем по функции. Греческому Mesidoth должно было в еврейском оригинале соответствовать meshedad или

meshedod, имя, образованное посредством добавления префикса *me*, подобно форме причастия в *Pi'el*. Но эта причастная форма с префиксом *me* является вторичным образованием, возникшим по аналогии с более древними именами с этим префиксом. Смысл подобного словообразования заключается в том, что в качестве префикса *me* к корню слова добавляются поясняющие корни *mi*, *ma*, и образованные таким способом слова должны обозначать, что нечто находится там-то или что кто-то производит определенное действие или находится в определенном состоянии<sup>90</sup>. Слово *meshedad-meshedod* мы должны производить от корня *shdd*; глагол *shadad* в форме *Pi'el*, как мы указывали, обозначает «вспахивать трижды, в третий раз», «боронить». Отсюда имя *meshedad-meshedod* должно значить «пахарь», при этом «лучший пахарь», троекратно вспахивающий поле и тем самым обеспечивающий наилучший урожай. У Филона имеется упоминание о подобном божестве, которое он называет *Zeus Arotrios*, т. е. Зевсом-пахарем, но отождествляет его с Дагоном<sup>91</sup>. Это отождествление совершенно неправильно, так как *dagan* (*dagon*) имеет значение «хлеб в зерне», и потому бог, носящий имя Дагона, не может быть богом-пахарем; как показывают некоторые тексты Рас-Шамра, Дагон был связан не с периодом вспашки и посева, а с периодом жатвы (см. в разд. 7). Но конечно имя *Arotrios* должно соответствовать определенному божеству финикийского пантеона; такому имени может соответствовать только финикийское *Meshadad-Meshadod*, один из эпитетов бога Садида. Таким образом и у Филона мы находим косвенное подтверждение нашего заключения об основном земледельческом характере функций бога Садида-Шаддая, почитавшегося в Аседад-Писга.

В дальнейшем Садид-Шаддай-Агрот сделался, как мы показывали выше, «Величайшим» богом Гебала, т. е. Ваалом Гебала, известным под именем Адониса. Чтобы покончить с вопросом об этом отождествлении, мы, во-первых, считаем необходимым добавить к нашим аргументам, высказанным выше, еще соображения, вытекающие из сообщения Филона о вражде Эла с Садидом. Как мы указывали выше, причиной вражды несомненно было стремление Садида свергнуть владычество Эла и занять его верховное место. В пантеоне и культах Гебала верховный бог финикийян Эл занимает второстепенное, чисто формальное место, отказавшись, по Филону, от первого места добровольно; фактически первое место в пантеоне и культах Гебала принадлежит богине Ваалат Гебала и ее юному супругу Адонису, «Величайшему» богу Ге-

бала. Таким образом из сопоставления мифологических данных Филона с фактическим распределением мест между божествами пантеона Гебала вырисовывается религиозно-исторический факт — оттеснение в Гебале древнего общепуникийского бога Эла на второй план парой местных богов, из которых бог Адонис занял место «Величайшего» бога Гебала. Этот факт соответствует мифу о борьбе Эла с его сыном Садидом, только с другим концом — отступлением Эла, концом, также имеющимся у Филона, но с упоминанием лишь о Ваалтиде Гебала; однако все же и тут протягивается нить, связывающая Садида с «Величайшим» Адонисом Гебала. Во вторых, мы должны сопоставить наши выводы об основном характере функций Садида-Шаддая с теми данными, какие у нас имеются о функциях Адониса. Но прежде чем перейти к этому сопоставлению, мы должны разрешить очень важный предварительный вопрос о взаимоотношении между Адонисом и Эшмуном, ибо, как мы уже указывали выше, в настоящее время некоторые семитологи и историки религии считают эти имена принадлежащими одному и тому же богу. Вопрос этот приобретает особую важность в связи с новыми данными текстов Рас-Шамра, которые заставляют пересматривать эту проблему, как и многие другие проблемы истории пуникийской религии. По отношению к этой проблеме новые данные показывают, что отождествление Адониса с Эшмуном неправильно, и что Эшмун связан не с Адонисом, а с другим божеством, занимающим важное место среди богов, выступающих в текстах Рас-Шамра, в том числе и в тексте С.

Прежде всего надо заметить, что вопрос об отождествлении Адониса с Эшмуном до 1903 г. вообще не ставился. Старые семитологи и историки считали их различными богами и при том земледельческим и растительным богом считали Адониса<sup>92</sup>, культ которого в этом значении был, как известно, заимствован у финикийцев еще в глубокой древности многими племенами островов Эгейского моря, а потом от последних был усвоен и греками. Ассириологи почти не останавливались на Эшмуле, но на Адониса обратили большое внимание ввиду известного сходства его мифологии и культа с мифологией и культом Тамуза, причем панвавилонисты сделали из этого сходства само собой разумеющийся для них вывод, что Адониса, как самостоятельного пуникийского бога, не было, но что этим именем финикийцы называли Тамуза, заимствованного ими из Вавилонии. К сожалению, этот весьма поспешный и ничем не обоснованный вывод был принят также некоторыми авторитетными семитологами<sup>93</sup>. Но в 1903 г. появилась работа Дюссо *Notes de la mythologie syrienne*, в ко-

торой этот солиднейший семитолог, сопоставив мифологические данные об Адонисе и Эшмуне, пришел к выводу, что имя Адонис является только местным полунарицательным прозвищем бога Эшмуна. Для панвавилонистского отождествления Адониса с Тамузом это заключение Дюссо было весьма серьезным ударом, так как чисто финикийское происхождение Эшмуна не подлежало никакому сомнению. С другой стороны, авторитет Дюссо, как семитолога, был настолько велик, что «развенчание» Адониса было принято многими семитологами. Однако некоторые весьма авторитетные семитологи и историки религии не признали вопрос окончательно решенным. Были такие, которые принимали вывод Дюссо условно—«если Эшмун и Адонис совпадают»; были и такие, как, например, Баудиссин и Гресман, которые остались при прежней точке зрения, дифференцировавшей Адониса и Эшмуна<sup>94</sup>. И действительно, даже при проверке только прежних данных, какими оперировал Дюссо, выступают такие существенные черты различия между Адонисом и Эшмуном, которые опрокидывают вывод Дюссо и возвращают нас к прежней точке зрения.

В качестве основных аргументов в пользу гипотезы о тождестве Адониса и Эшмуна были выставлены два соображения. Во первых указывалось якобы поразительное сходство мифов о том и другом божестве, как эти мифы передаются у Лукиана (об Адонисе) и Дамаския (об Эшмуне). Во вторых, в связи с этим подчеркивалось, что наименование Адонис не является собственным именем, в то время как Эшмун бесспорно собственное имя, и потому последнее и надо считать собственным именем юного бога Гебала. Для подкрепления этого второго соображения указывалось, что Эшмун называется иногда Adon Eschmun и Eschmun Adon, и высказывалось предположение, что имя Адонис может быть сокращением сложного Adoneschmun, образовавшимся путем отсечения конечного mun<sup>95</sup>. Однако оба эти соображения далеко не бесспорны и безусловно недостаточны для подтверждения гипотезы о тождестве Адониса и Эшмуна. Недостаточны они потому, что при сравнении мифов об Адонисе и Эшмуне оставляются без должного внимания моменты традиции, дифференцирующие обоих богов; эти моменты общеизвестны и весьма существенны. Но пока оставляются без внимания моменты, дифференцирующие Адониса и Эшмуна, гипотеза о тождестве последних не может считаться доказанной и остается спорной. Мы начнем наш критический анализ гипотезы о тождестве Адониса и Эшмуна с рассмотрения тезиса о якобы «поразительном сходстве» мифологии этих богов.

Мифологические традиции об Адонисе у Лукиана и об Эшмуне у Дамаския конечно имеют значительное сходство; но вместе с тем в них имеются также весьма существенные черты различия, до сих пор не подвергавшиеся надлежащему рассмотрению и оценке. Прежде всего надо отметить, что мифологическая традиция Лукиана об Адонисе, которую Лукиан собрал на месте, в Гебале, подтверждается изображениями памятниками финикийского искусства, притом также из области Гебала, а мифологическая традиция об Эшмуне, как ее передает Дамаский со слов своих богословско-философских предшественников, относится только к Эшмуну в Берите и надлежащего подтверждения для себя не имеет<sup>96</sup>. Что касается сообщений Лукиана и Дамаския, то сходство передаваемых ими мифов заключается в следующих деталях: оба — боги-охотники, оба пользуются любовью богини, оба гибнут, но потом оживают. Но во всех этих пунктах конкретное раскрытие сюжета таково, что обнаруживается по существу не сходство, а коренное различие. Адониса любит богиня, и он любит ее — ибо Афродита Библа, т. е. Ваалат Гебала, связана с Адонисом узами самой горячей и постоянной любви. Эшмуна также полюбила богиня, называемая у Дамаския Астроной, но Эшмун отвергает ее любовь, избегает ее, и когда наконец Астроная достигла его на охоте, он прибег к крайнему средству — к самооскоплению на глазах у богини. Эта операция, по общему толкованию, и была причиной смерти Эшмуна; Адонис же погибает от ран, нанесенных ему вепрем, или, судя по финикийскому рельефу в скале на берегу реки Адониса близ Гебала,—медведем. Из этого сопоставления ясно, что охота Эшмуна является побочным мотивом — Эшмун мог совсем не быть охотником, а просто бежать от Астроной в горные лесные чащи. Напротив, в мифе об Адонисе охота является важнейшим моментом, ибо именно охота приводит Адониса к гибели, причем безразлично, была ли его роковая встреча с вепрем или медведем случайной, или зверь был подослан богами<sup>97</sup>. Мы видим, что в действительности никакого поразительного сходства между мифами о любви и гибели Адониса и Эшмуна у Лукиана и Дамаския нет, но, наоборот, обнаруживается между ними глубокое различие. Однако расхождения мифологического порядка на этом еще не кончаются. Миф об Адонисе в версии Лукиана подтверждается и финикийскими рельефами—уже указанным рельефом, изображающим борьбу Адониса с медведем, и другим рельефом, помещенным на соседней скале слева и изображающим плачущую богиню, — а также повторяется и передается без каких-либо существенных изменений

и другими античными авторами<sup>98</sup>. Но мифология Эшмуна, сообщаемая Дамаскием, не ограничивается только темой Эшмун—Астроноя и самоубийством бога посредством осклопления, а содержит еще и другие мифологические мотивы, говорящие о функциях Эшмуна и плохो вяжущиеся с рассмотренной нами темой. Во-первых, весьма важно, что греки передавали имя Эшмуна именем Асклепия, бога-целителя, очевидно на том основании, что Эшмуну присваивались также функции бога-целителя. Во-вторых, Дамаский сообщает, что оживленный и превращенный в бога Эшмун был назван этим именем (а ранее следовательно носил другое имя) «за жизненную теплоту», т. е. стал богом-подателем физической жизни, богом-подателем здоровья и, возможно, богом-покровителем мужской сексуальной силы и оплодотворяющего начала<sup>99</sup>. В-третьих, Дамаский указывает, что «другие» считают Эшмуна богом, который «возжег великий свет в бескрайней тьме», намекая, вероятно, на функции Эшмуна как Ваала-Хаммана Карфагена, т. е. бога пламени, жара и солнца. Но бог, бегущий от любящей его богини, осклопляющий и убивающий себя, прямо противоположен богу-целителю, богу мужской сексуальной силы и богу пламени, жара и солнца. В то же время все эти три последние функции Эшмуна наводят на мысль, что они являются развитием одной первичной функции Эшмуна, именно функции бога огня, на что ясно указывает и его имя ('esch — «огонь»). К этому вопросу мы вернемся подробно в разд. 4; сейчас, в заключение нашего сравнительного анализа мифологии Адониса и Эшмуна, добавим, что в сообщении Дамаския о Эшмуне отсутствует основная функция Адониса, о которой не говорит, правда, прямо мифология Адониса, но о которой совершенно твердо свидетельствует его культ — функция бога растительности. А без этой функции Эшмун ни при каких условиях не может быть отождествлен с Адонисом.

Таково положение дела в вопросе о «поразительном сходстве» мифов об Адонисе и Эшмуне. Этот тезис при проверке оказывается необоснованным; наоборот, сопоставление и анализ мифов об Адонисе и Эшмуне приводит нас к бесспорному заключению о существенном, даже принципиальном различии между мифами об этих божествах. Кроме того, обнаруживается, что первичной функцией Эшмуна была функция бога огня, совершенно чуждая Адонису, и напрашивается предположение, что миф о гибели и оживлении Эшмуна является позднейшим наслоением, возможно попросту заимствованным богословами школы Дамаския из греческой или фригийской мифологии<sup>100</sup>. Столь же спорным и необос-

нованным оказывается также и утверждение, что имя «Адонис» было чуть ли не по недоразумению скомплановано греками, принявшими возглас 'adoni за собственное имя призываемого бога. Прежде всего совершенно несомненно, что имя Адонис было специальным прозвищем или эпитетом бога Гебала, имевшего конечно и другое, собственное имя, ибо имя Адонис нигде и никогда греческими и римскими писателями не применяется по отношению к какому-либо другому богу. Далее, столь же несомненно, что имя Адониса входило в состав финикийских теофорных собственных имен, как это видно из финикийских имен в архиве эль-Амарны и в клинообразных деловых документах. Такие имена, как Адуну-аплу-иддин или Адуну-надин-апли, образованные по образцам имен Мардук-аплу-иддим и Эллиль-надин-апли, являются безусловно теофорными, и Адуну в этих именах может толковаться только как имя божества, аналогично имени Мардук и Эллиль. Таково же значение Адуну в имени Адунубаал; в имени Адуна, царя финикийского города Арка, имя божества применено почти без изменения, как, например, в именах Dawid (Dod-dwd) и Schelomo (от Schalom)<sup>101</sup>. Как мы уже указывали выше, имя Адонис так же срослось с богом-ваалом Гебала, оттеснив его собственное имя на задний план, как и имя Бэл по отношению к Мардуку Вавилона.

Наконец, последний момент, характеризующий Адониса и Эшмуна и оставляемый сторонниками отождествления Адониса с Эшмуном без должного внимания, заключается в том, что эти боги пользовались культом в различных местах как самостоятельные, независимые один от другого божества. Этот факт удостоверяется финикийскими надписями, а также и ассирийскими документами. Больше всего свидетельств мы имеем об Эшмуне. Надписи говорят, что кроме Берита, указанного у Дамаския, культ Эшмуна занимал очень важное место в Сидоне. В окрестностях Сидона был храм Эшмуна, построенный царем Эшмуназаром; Ваала Сидона надо по всей вероятности отождествлять с Эшмуном. Эшмун засвидетельствован также в числе божеств Тира рядом с Мелькартом, а также в колониях Тира, особенно в Карфагене, в пантеоне которого он занимал выдающееся место, и, кроме того, на Кипре — в Китии рядом с Мелькартом и также в Идалии, где о его культе свидетельствует имеющееся в надписи собственное имя Эшмунадон<sup>102</sup>. Культ Адониса в самой Финикии, кроме Гебала, имел место еще в Арваде, если считать изображение на амритской стэле изображением Садида. За пределами Финикии культ Адониса бесспорно засвидетельствован на Кипре, в колонии Гебала Пафосе, который вообще был

древнейшим финикийским городом на Кипре, а также в Амате. В Пафосе был древнейший храм Аштарты, которую греки называли Афродитой Кипрской (Кипридой), рожденной на Кипре (Сургогенеа); финикийским царем Кипра Илиада называет Кинира, того же самого, который, согласно традиции, передаваемой Лукианом, построен для Ваалат-Гебала храм в Афаке, служивший также средоточием культа Адониса<sup>103</sup>. В Пафосе и Амате, как показывает между прочим художественная резьба с серебряной чаши из Амата, миф о смерти и воскресении Адониса, как растительного бога, сохранился в его совершенно чистой форме. Особенно интересна на этой резьбе деталь, которая изображает Адониса выходящим из свежепроросшей зелени перед радостно встречающей его богиней<sup>104</sup>. Еще более показательным, что ни в Пафосе, ни в Амате для Адониса не было отдельного храма: там, также как и в Гебале, культ Адониса был неразрывно связан воедино с культом Аштарты — Ваалат Гебала. Эта традиция прочно удержалась и в Греции, где также не было отдельных святилищ Адониса, но культ ему совершался в храмах и при храмах Афродиты. Здесь перед нами резко выступает коренное различие между культурами Адониса и Эшмуна, дифференцирующее культы этих богов не только по месту, но и по существу, ибо Эшмун, как мы видели, имел свои храмы и почитался в Сидоне, Тире, Карфагене и других местах как самостоятельный бог, не привязанный к какой-либо богине.

Таким образом соображения, выставленные Дюссо и его сторонниками в пользу тезиса о тождестве Адониса с Эшмуном, при их критическом рассмотрении оказываются несостоятельными. Адонис и Эшмун дифференцируются как отдельные самостоятельные боги; их дифференциация подтверждается и подчеркивается новыми данными текстов Рас-Шамра, показывающими, что Эшмун был если не тождественным, то весьма близким родственником совсем с другим богом, не имевшим ни по мифологии, ни по функциям ничего общего с Адонисом. Этот вопрос мы рассмотрим в разд. 4; но уже сейчас мы считаем себя вправе рассматривать Адониса как бога самостоятельного, не имеющего двойника в лице Эшмуна, и перейти к вопросу о сопоставлении Садида и Адониса со стороны их функций. Совершенно ясно, что оба божества восходят в глубокую древность, к эпохе первобытно-общинного строя, еще к дородовому периоду, если учесть, что Садид является модификацией бога-охотника Седа, или Сиды. Но сам по себе Садид — уже земледельческий бог; он стал таковым в эпоху ранних родовых общин, основанных на ма-

теринстве. Это ясно из своеобразной связи Агрота-Адониса с Аштартой. Агрот-Адонис — «Величайший» бог Гебала, но эпитет ваала официально ему не присваивается: официально в Гебале не было Ваала Гебала, была только Ваалат Гебала, при которой на положении не то брата, не то супруга или любовника состоял «Величайший» бог. Здесь перед нами выступает характерный пережиток отношений эпохи материнских родов как со стороны брачно-родственной, так и со стороны административно-хозяйственной<sup>105</sup>. Однако специализированные земледельческие функции любого земледельческого бога являются вторичными; они развиваются из первичных функций всякого земледельческого божества, как божества растительности, полевого духа, который живет в полевых растениях и связан с ними неразрывными узами: вянут и погибают растения — вянет и погибает дух, оживают и дают новые ростки растения — оживает и появляется на поле полевой дух. Он считается при этом действующим фактором: жизнь, смерть и оживление растительности зависят от жизни, смерти и оживления растительного духа, а не наоборот. Если такие обратные мотивы нередко все же всплывают в мифологии и обрядности культа растительных божеств, то в этих случаях мы имеем дело с остатками доанимистического мирозерцания той архаической эпохи, когда растениям, как и всем другим явлениям природы, даже неодушевленным, приписывались качества существ, аналогичных человеку. Садид был первоначально таким полевым духом, полевиком, духом полевых растений; но и в его обрядности выступает, и притом на первый план, архаическая черта, связывающая генетически его культ с доанимистической эпохой. Эта черта выступает в общеизвестных «садах Адониса», т. е. в обычае выращивать ранней весной в горшках быстро прорастающие растения, из которых якобы появляется Адонис, в обычае не только финикийском, но в той или иной форме распространенном у весьма многих земледельческих народов Европы, Азии, Африки и Америки. Архаический характер этого обычая выступает из процесса совершения обряда: семена, брошенные в землю человеком, без всякого призывания или участия божества, прорастают, и тогда вслед за ними и через них якобы появляется Адонис — т. е. отношение таково, что не Адонис дает жизнь растениям, а растения дают жизнь Адонису. Такая противоречивость объясняется очень просто тем обстоятельством, что первоначально описанный обычай был чисто магическим, не связанным с анимистической мифологией: вызывая быстрое прорастание и цветение растений в горшках, человек стре-

мился постулировать быстрые всходы и цветение полевых культур растений по магическому принципу «подобное вызывается подобным»<sup>106</sup>. Таким образом «сады Адониса» являются лучшим свидетельством функций Адониса как древного полевого духа и следовательно лучшим аргументом в пользу отождествления Адониса с Агротом-Садидом и еще лишним доказательством правильности взгляда, что имя Шаддай является только вариантом имени Садида.

В этой последней связи мы считаем уместным именно здесь указать еще на одну гипотезу, которая подтверждает толкование имени Шаддай в смысле «полевик», «полевой дух». В Израиле царской эпохи существовал обычай оставлять край поля несжатым, а в виноградниках оставлять несрезанными последние кисти винограда. В VIII в., когда этот обычай соблюдался повидимому уже не строго и не повсеместно, появляются увещания соблюдать его, со ссылкой на бедных, которые могут воспользоваться оставленными колосьями и гроздьями для своего пропитания. Однако нет никакого сомнения в том, что первоначально этот обычай имел отношение к культу полевых и садовых духов—последние колосья и последние гроздья были их долей в урожае. Эти духи по всей вероятности назывались *shedim*, именем, которое дважды встречается в библейской традиции. Из двух этих упоминаний основным и древнейшим является упоминание во Второз. 32, 17—18 (так называемая песнь Моисея); «они (сыны Израиля) заклали жертвы духам (*shedim*), которые не боги, и богам (*'elohim*), которых они не знали, новым, которые недавно явились». Тут *shedim* противопоставляются новым богам как «не боги», т. е. не имеющие собственных имен, но являющиеся группой, коллективом определенной категории, и как древние объекты культа. Так как это обличение принадлежит автору-девторонимисту гл. 32, боровшемуся за уничтожение местных культов и за централизацию культа в иерусалимском храме, то сразу напрашивается сопоставление этого обличения с заповедью Лев. 17,5, которая предписывает сынам Израиля приносить жертвы, обычно закалываемые ими *'al pene shade* — «в поле», на открытом месте, — ко входу в скинию собрания, т. е. к святилищу Иагве. Отсюда вытекает заключение, что божества, которым приносились жертвы «в поле», должны быть тождественны с *shedim* и что последнее название в древности обозначало полевых духов. Таким образом намечается филиация Садида-Шаддая от шедим, полевых духов, которые представлялись членам родоплеменных общин тоже своего рода коллективом, только состоящим из «племени» духов. Филиация религиозно-исторической соответствует филиация

фонетическая, приводящая нас к Шаддау: она состояла в том, что первоначальное *ts* (в *tsade* по связи с *tsud*, *tsajid*) должно было смягчиться вначале в шипящее *sch* (*schedim*, *schaddaj*) и потом уже в *sh* (*shade*)<sup>107</sup>.

После всех этих разысканий для нас становится ясным, почему культ Садида-Шаддая занимал такое важное место в религии предков финикийян, эдомитян и сынов Израиля, и делается вполне понятным перенесение этого культа с юга на север и дублирование там святилища и города Садида, как об этом свидетельствует текст С. Остается разъяснить вопрос о взаимоотношении между Садидом и Нагар Мидра, повелителем благостных богов, который в качестве хозяина или господина вступает в новый город и святилище (стр. 67—75). Здесь прежде всего надо отметить, что *Nghr Mdr'* является не собственным именем, а эпитетом или прозвищем определенного бога, подчеркивающим основные функции последнего. Виролло и Дюссо, пытаясь расшифровать это наименование, пришли к неправильному заключению, что *nghr mdr'* есть древнейшая фонетическая форма еврейского *pa'ar mizera'*, и истолковали значение эпитета в смысле «юноша обсемененного поля» или «страж засеянного поля»<sup>108</sup>. Однако оба эти толкования эпитета *nghr mdr'* натянуты и не отвечают ни смыслу данного отрывка, ни цели текста С в целом. Толкование «страж засеянного поля» вообще надо отбросить, так как с одной стороны *pa'ar* в значении «страж» не употребляется, а с другой стороны бог Нагар Мидра поселяется в святилище, а не на поле — из полей он напротив уходит. Толкование «юноша обсемененного поля» правильно по отношению к *nghr-pa'ar*, но неправильно по отношению к *mdr'-mizera'*, ибо в целом это толкование не дает никакого определенного смысла. Ошибка Виролло и Дюссо заключается здесь в том, что они отождествили *mdr'* с евр. существительным *mizera'*, которое встречается всего один раз, в Ис. 19,7, где говорится о гибели посевов во всей орошаемой Нилом области. Смысл сочетания *nghr mdr'* сразу станет ясным, если прочитать *mdr'* не *mizera'*, а *mizzera'* — «из семени», «из посева», т. е. «юноша, рождающийся или выходящий из посева» — как Адонис на резьбе чаши из Амата, на которой он изображен выходящим из свежепросошедшей зелени, и как бог, незримо выходящий из «садов Адониса». Тогда круг замыкается: Садид-Адонис в тексте С фигурирует под эпитетом *Nghr mdr'*, связывающим его с предпосевной обрядностью текста С как бога растительности, обеспечивающего всходы и рост посевов, и как первичного, основного производителя хлеба и вина<sup>109</sup>. Становится

также понятным, почему составители текста С присвоили Нагар-Мидра-Садиду-Адонису достоинство «повелителя благостных (pa'amim) богов». Садид-Адонис «Величайший» безусловно занимал первое место в ряду великих божеств, связанных с земледельческим хозяйством. Но, кроме того, он выделялся из среды других великих божеств земледельческого пантеона еще одним специально ему присвоенным прозвищем Na'amān, очевидно как 'el pa'am высшего ранга, как бог-податель величайшей благости. Этот факт засвидетельствован счастливо уцелевшим в кн. Исая 17, 10 термином, которым в Палестине и конечно также и в Финикии назывались «сады Адониса» — pite'e pa'amān'im — «Наамановы сады». Оракул осуждает Иакова, т. е. сынов Израиля, и в первую очередь сынов Эфраима, за то, что «он насаждает Наамановы сады», согласно чужому обычаю, заимствованному из Финикии, и конечно применят здесь то наименование, которое служило terminus technicus для основного атрибута заимствованного культа. «Наамановы сады» — это сады Наамана, т. е. Адониса; это впервые признал еще Эвальд, и это толкование разделяется и сейчас наиболее авторитетными семитологами и библеистами<sup>110</sup> (экскурс). Сюда следует добавить, что, как будет показано ниже, в разд. 7 (примеч. 453), и сестра-супруга Адониса, Аштарта, может быть также носила прозвище Na'ama. В заключение отметим, что Садид-Адонис Гебала и Садид-Нагар Мидра Угарита или Аседада при всем их сходстве по функциям отличаются в некоторой степени друг от друга по мифологии. Именно Садид-Нагар Мидра выступает не в паре с богиней-супругой, а в сонме «благостных богов», как их глава, или «повелитель». Это различие требует специального разъяснения, и мы к нему еще будем иметь случай вернуться.

После разрешения вопросов о местоположении Аседада текста С и о имени и функциях главного бога тамошнего святилища открывается путь также и для разрешения вопроса в Shb'ny, которого Дюссо и Виролло считают строителем нового города. Виролло и Дюссо расшифровывают имя Shb'ny в полном чтении различно: Виролло предлагает мало обоснованное чтение Shaba'ny, Дюссо — Shib'any, причем Дюссо, как мы указывали в разд. 1, считает Shib'ny «героем» или «богом» Беер-Шеба<sup>111</sup>. Это толкование, основанное на предвзятой идее Дюссо, неправильно, как это явствует из всего нашего предшествующего исследования. Не может считаться правильным также и определение функции Шибани как строителя обетного города. Выдвигая это определение, Дюссо и Виролло не заметили того противоречия со

вступительной частью текста С, какое при этом получается. Во вступлении обет построения города благостным богам выражен в словах «сын (по Виролло «сыны») царей даст им (богам) город». Но по тексту С Шибани сын не царя, а Этраха, лунного бога; и, кроме того, если он все же будет строить город, хотя бы в качестве технического исполнителя царского обета, то исполнение последнего откладывается в далекое будущее, когда имеющий родиться Шибани вырастет и овладеет мастерством архитектора и строителя. Поэтому надо искать другого определения функции этого персонажа. Мы должны исходить здесь из того обстоятельства, что он принадлежит к сонму благостных богов, связанных с земледельческими культами, и что поэтому его функции должны иметь какую-то связь с плодородием и урожаем. Эта связь выяснится, если мы сопоставим имя Shb'ny с глаголом shaba', который в Qal значит «быть сытым», а в Pi'el — «насыщать». Имя Shb'ny надо производить от последней формы и расшифровывать в чтении Shih'onu — «насытитель», т. е. бог — податель будущего урожая<sup>112</sup>. Вопрос о более точной конкретизации функций Шиб'они, как бога-насытителя, мы рассмотрим в разд. 7 в связи с вопросом о функциях всей группы благостных земледельческих богов.

Остается разрешить последний религиозно-исторический вопрос, связанный с пантеоном текста С. Из нашего обзора содержания текста С в разд. 2 видно, что там фигурирует «сын Моря», который вызывается заклинанием и магическим обрядом «рассекания моря» и «мстит за себя на поле Ашерат». Мы уже указывали, что под «сыном Моря» надо понимать Алейн-Ваала; кроме того, попутно мы отметили, что с мифом о гибели Садида от руки Эла аналогичен один из вариантов мифа об Алейн-Ваале, использованный в эпосе о борьбе Алейна с Мотом. Таким образом возникает вопрос о взаимоотношении между Садидом и Алейном, точнее вопрос о возможном родстве или тождестве этих божеств. Разрешение этого вопроса завершится круг наших исследований, подготовляющих твердую религиозно-историческую базу для нашего нового перевода и окончательного анализа и истолкования текста С. На пути к разрешению вопроса о Садиде-Алейне мы встретимся с проблемой бога Мота, врага Алейна; при рассмотрении этой проблемы обнаружится, что Эшмуна надо связывать не с Адонисом, а с Мотом, с которым Эшмун тесно переплетается в мифологической традиции и в истории культа. Попутно разъяснятся также некоторые весьма важные историко-литературные вопросы, связанные с проблемой происхождения и композиции эпоса о борьбе Алейна с Мотом.

#### 4. ЭШМУН—МОТ И АЛЕЙН—САДИД

Мот и Алейн принадлежат, как и Садид, к категории древнейших финикийских божеств, восходящих к религии той группы племен, из которой впоследствии вышли эдомитяне, финикияне, сыны Израиля и некоторые другие палестинские племена. Оба эти бога упоминаются и в теогонии Филона: Мот — под своим именем, лишь с другой, более древней огласовкой (*Muth*), а Алейн под слегка модифицированным именем Элиуна. Легко разыскиваются также их палестинско-израильские эквиваленты, в особенности Элиуна-Алейна в лице библейского Эльфона. Но Эшмун является менее ясным и в некоторых отношениях загадочным божеством. Поэтому мы начнем наше исследование с Эшмуна и прежде всего рассмотрим вопрос о существовании культа Эшмуна в той же области Писга, в которой был расположен южный Аседад-Аседод. Там перед нами обнаружатся исторические нити, ведущие нас в глубокое прошлое Эшмуна и связывающие его с Мотом.

В литературе высказывалось одно очень важное и правильное предположение, что Эшмун первоначально был не специально финикийским божеством, но древним божеством северных семитов, усвоенным финикиянами во время их миграций. Этот общий северно-семитский бог, сохраняя имя Эшмуна, в некоторых местностях Ханаана мог отождествляться или сливаться с местными божествами, имевшими аналогичные атрибуты. Это предположение, высказанное в весьма осторожной форме Баудиссином<sup>113</sup>, заслуживает всяческого внимания и должно быть проверено на историко-религиозном и историко-географическом материале, ибо, как мы видели, и Садид не был первоначально финикийским божеством, но был одним из древнейших божеств целого ряда племен За-иорданья. Если мы обратимся к историко-географической номенклатуре, то она приведет нас к тому же самому району, в котором сосредоточивались в древнейшую эпоху культа Садида, Аттар и Дода. Тут прежде всего надо отметить название пустыни, расположенной между низовьями Иордана и склонами Писга. Она называется *Jeschimon* (Числ. 21, 20 и 23, 28), именем, которое обычно считается нарицательным, параллельным постоянному имени пустыни — *midbar* — и толкуется в том же значении «пустыня». Имя *Jeschimon* производится обычно от корня *jschm*, от которого есть еврейский глагол *schatat*, имеющий в *Hiph.* значение «опустошать, разорять». Однако словоупотребление имени *Jeschimon* свидетельствует, что в древнейших пластах традиции этим именем обозначались специально лишь две пустынные области,

указанная нами область между низовьями Иордана и склонами Писга и часть Иудейской пустыни между линией Хеброн-Кармел-Маон, восточнее холма Хакила, и Мертвым морем, и что только в более поздних произведениях израильско-иудейской литературы, особенно в поэтическом языке, *Jeschimon* изредка употребляется в качестве нарицательного имени, параллельного имени *midbar* при применении стилистической формы параллелизма членов <sup>114</sup>. Отсюда вытекает, что слово *Jeschimon* первоначально было собственным именем, названием двух пустынных местностей, причем вероятнее всего впервые этим именем была названа часть пустыни Араба ('Агаба) на восток от устьев Иордана, а затем переселенцы перенесли отсюда это название на часть Иудейской пустыни. Этот вывод подтверждается прежде всего версией LXX, в которой слово *Jeschimon* в применении к части пустыни Араба и к части Иудейской пустыни оставлено без перевода и передано в качестве собственного имени. В качестве такового его толкует в тех же случаях и первый ученый переводчик еврейской библии на латинский язык, известный филолог-кальвинист Кастеллион (*Chateillon*), издавший в 1551 г. свой научный перевод ветхого и нового заветов с оригиналов. И ученые современники Кастеллиона и теперешние филологи-библеисты ставят его перевод очень высоко за его точность и верность, в противоположность немецкому переводу Лютера, проникнутому богословскими тенденциями. К сожалению, в данном случае при передаче слова *Jeschimon* большинство современных филологов и библеистов следуют все же не за Кастеллионом, а за Лютером, переводящим слово *Jeschimon* через *Wüste*, и только в 60-х годах Дилльман, а позже Зигфрид и Штаде признали *Jeschimon* в кн. Числ. и в I Сам. (в применении к части Иудейской пустыни) собственным именем <sup>115</sup>. Наш вывод подтверждается также тем обстоятельством, что на западном краю занорданского Иешимона был расположен город Бет-Иешимот, название которого связано с названием Иешимон и вернее всего таким образом, что пустыня получила свое название от города (см. карту № 2).

Если теперь мы обратимся к вопросу об этимологии имени *Jeschimon*, то сейчас же бросится в глаза чрезвычайная близость имен *Jeschimon* и 'Ešmun — обстоятельство, на которое до сих пор никто не обратил никакого внимания. Между тем имеются чрезвычайно веские данные, позволяющие утверждать, что имя *Jeschimon* является не чем иным, как одним из вариантов имени 'Ešmun. В упоминавшемся выше договоре Асаргаддона с «господином Тира» (разд. 3, примеч. 102)

Эшмун назван *ilu* (бог) *Jasumun*; эта передача имени Эшмуна, вполне оправдываемая фонетически, является типичной ассирийской формой передачи имен типа *Jeschimon*. К этому надо добавить, что из двух транскрипций имени *Jeschimon* у ЛХХ в более древней, Лукиановской рецензии дается передача *Jessemun*, совпадающая с именем *'Ešchmun* и по огласовке<sup>116</sup>. Отождествление имен *'Ešchmun* и *Jeschimon* подкрепляется также данными историко-религиозного характера, которые имеют решающее значение. В этом направлении прежде всего надо остановиться на городе или селении Бет-Иешимот, о котором уже было упомянуто выше, в разд. 3. Этот пункт несомненно был святилищем. Бет-Иешимот был расположен всего в 2 — 3 км от берега Мертвого моря и в 4 — 5 км от устьев Иордана — факт, который, как будет видно ниже, имеет весьма важное значение. Название пункта, во-первых, показывает, что там был построен храм (*beth*), и, во-вторых, дает также указание и на имя божества, подобно названиям Атарот, Аштарот, Анатот, Бет-Анат (Анат), Рехобот, Бет-Рехоб и др. Из формы этих названий видно, что образование подобных собственных имен шло двумя путями: либо к имени божества прибавлялось слово *beth* («дом», т. е. храм), либо пункт назывался прямо по имени божества посредством добавления к последнему окончания *oth*. Название Бет-Иешимот принадлежит к первой группе; отсюда вытекает, что божество Бет-Иешимота должно было называться Иешимот. Как мы увидим ниже, это заключение является наиболее вероятным и проливает новый свет на историю представлений о Эшмуне, Моте и некоторых других божествах, фигурирующих в текстах Рас-Шамра. Пустынная область Иешимон, на западной окраине которой был расположен Бет-Иешимот, несомненно получила свое название по связи с именем божества Бет-Иешимота; но отсюда вытекает другое весьма важное заключение, что бог Иешимот имел какую-то связь с Иешимоном-Эшмуном. Это последнее заключение может быть подкреплено и лингвистически, ибо, как установили Ветцштейн и Барт, окончание собственных имен на *an-oth* является позднейшим видоизменением более древнего окончания на *o*, а также древних двузвучных окончаний с *th—oth*, *eth* и др.<sup>117</sup> Оставляя пока в стороне вопрос о взаимоотношениях между богами Иешимотом и Иешимоном-Эшмуном, мы сейчас во всяком случае можем считать установленным факт существования культа Эшмуна-Иешимона в «полях Моаба» рядом с культами Садида, Атар и Дода. Но, кроме того, мы можем установить, что такое же соседство культов этой группы древних и родственных по функциям семитских

божеств наблюдается и по другую сторону Мертвого моря, и также на границе пустынной области, которая, как указано выше, названа тем же именем Иешимон.

Пустыня Иешимон на западном берегу Мертвого моря фигурирует в рассказе I кн. Самуила о том, как Давид скрывался в восточной части Иудейской пустыни от преследовавшего Саула. В этом рассказе (I Сам. 23, 14 — 26) автор довольно бестолково попытался соединить два эпизода из истории скитаний Давида в Иудейской пустыне. Один эпизод относится к пребыванию Давида в пустыне Зиф, примыкавшей своим западным краем к селению Зиф и тянувшейся далее на восток от Зифа примерно до холма Хакила; другой эпизод относится к пребыванию Давида в пустыне Иешимон<sup>118</sup>. Данные рассказа I Сам. 23, 14 — 26 для нас чрезвычайно важны, ибо они, во-первых, подчеркивают значение названия Jeschimon как собственного имени и, во вторых, дают возможность установить расположение святилищ в иудейском Иешимоне и в соседних с ним с запада местностях, а также выяснить имена божеств этих святилищ. Значение Jeschimon в смысле собственного имени подтверждается самым очевидным образом контекстом всех тех отрывков в гл. 23, 24, 25 и 26 I кн. Самуила, в которых упоминаются места пребывания Давида в Иудейской пустыне. Из этих отрывков решающее значение имеет I Сам. 23, 24, где говорится, что Давид был «в пустыне Маон (bemidbar Ma'on), в равнине направо от Иешимона». Если понимать здесь слово Jeschimon в смысле синонима midbar, то получится ничего не говорящая тавтология: «в пустыне Маон... направо от пустыни», тавтология, не смущающая впрочем даже современных немецких библеистов, которые упорно держатся толкования Jeschimon в качестве нарицательного имени. В 23, 19 и 26, 1 — 3 жители пустыни Зиф (midbar) доносят Саулу, что Давид скрывается «у нас», т. е. в пустыне Зиф, «на холме Хакила направо от Иешимона», и Саул по этому доносу приходит с войнами в пустыню Зиф, между тем, как Давид был в это время в какой-то другой пустыне — bemidbar (26, 3). Эта пустыня могла быть только либо пустыней Иешимон, либо пустыней Енгеди, куда Давид ушел из пустыни Зиф (24, 1). Отсюда совершенно ясно, что автор рассказа I Сам. 23 — 26 имеет в виду четыре области Иудейской пустыни, именно пустыни Зиф и Маон, расположенные непосредственно за линией Хеbron-Маон, и пустыни Иешимон и Енгеди. Эти последние были расположены восточнее линии, проходящей через холм Хакила на восточной окраине пустыни Зиф, и простирались вплоть до побережья Мертвого моря, так как оазис и поселение Енгеди находился

на берегу Мертвого моря на одной параллели с поселением Зиф, лежавшим несколько юго-восточнее Хеброна<sup>119</sup>. Из этих четырех пустынных областей три, примыкавшие к населенным пунктам в оазисах западной и восточной окраин Иудейской пустыни и названные по имени этих пунктов, являются небольшими районами, переходными от полупустынной местности к настоящей пустыне. Как видно из замечаний в гл. 23 I кн. Самуила, в пустыне Зиф были леса, а пустыня Енгеди, расположенная у самого берега Мертвого моря, примыкала к области, изобиловавшей ручьями и источниками как пресной, так и минеральной воды. Пустынная область, носившая название Иешимон, была подлинной пустыней, с голыми холмами и скалами, с бесплодной почвой, сожженной некогда вулканическим извержением и палимой солнцем. Она занимала значительное пространство, ограниченное с севера линией, проходящей примерно от северного края пустыни Енгеди к северному краю пустыни Зиф, а с юга — линией, проходящей примерно от южного края пустыни Маон к Мертвому морю, вероятно в юго-восточном направлении к Масаде.

На восточной и западной окраинах пустыни Иешимон и в прилегающих трех небольших пустынных районах мы находим несколько весьма древних святилищ. Прежде всего надо указать Енгеди, пункт, расположенный на самом берегу Мертвого моря, у горного потока, богатого рыбой (Иезек. 47, 10), в оазисе, покрытом виноградниками (Песнь Песней, 1, 14) и пальмовыми рощами<sup>120</sup>. Культура пальмы имела основное значение для Енгеди, как это явствует из другого названия Енгеди, Хасасон Тамар (Chatsatson Thamar — II Хрон. 20, 2; thamar-«пальма»). Наличие в Енгеди-Хасасон Тамар святилища устанавливается значением обоих имен этого пункта. Название 'Engedi первоначально было названием только источника; но и оно повидимому связано с именем божества. Это название составное: 'en-'ajp значит «источник», а gedi собственно и является названием. Значение gedi проще всего можно было бы определить от значения однозвучного gedi — «козлёнок»; однако это вряд ли будет правильным решением вопроса, так как у нас нет никаких данных о Енгеди, как центре скотоводческой области. Правильное решение дается передачей названия 'Engedi у LXX. Там оно звучит Angaddej (Иис. Нав. 15, 62), т. е. соответствует еврейскому 'ajngaddi, или просто Gaddi (I Царств., 26, 1 — 2). Слово gad означает «счастье» и одновременно является именем бога счастья, первоначально племенного бога колена Гад. Поэтому название Енгеди можно толковать двояко: или в значении «источник счастья», или в значении «источник Гада». Последнее толкование по имени бога надо считать наиболее вероятным

по аналогии с названиями таких священных источников, как Ен-Рогель под Иерусалимом, вероятно тождественный с Ен Гаттанин — «источником драконов», Ен Риммон, Ен Шемеш и др.<sup>121</sup>. К этому надо добавить, что превращение Гада из племенного бога в бога счастья прошло через промежуточную стадию, ибо после перехода племени Гада к земледелию его племенной бог стал почитаться также как бог-податель урожая, богатства, и уже отсюда стал богом счастья. Поэтому посвящение Гаду источника, обеспечивающего орошение земли и урожай плодов, по отношению к Енгеди вполне понятно и естественно<sup>122</sup>. С Гадом оказываются родственными и другие божества Енгеди, имена которых сохранились в названии Хасасон Тамар. Это название было связано не с источником, а с сельскохозяйственным бытом в оазисе у источника и с божествами, имеющими отношение к земледельческому производству. Одно божество совершенно ясно — это Тамар-пальма, тотемистическая прародительница племени Иуды, культ которой засвидетельствован целым рядом историко-географических и историко-религиозных фактов. По своим функциям в царскую эпоху Тамар превратилась в богиню растительности, аналогичную арабской богине Уззе и общесемитской Аттар-Аштар<sup>123</sup>. Не так ясно имя Chatsatson. Надо полагать, что Хасасон и Тамар составляли божественную пару, если не по родственной или супружеской близости, то по функциям. Имя Chatsatson надо прочесть всего производить от chets — «стрела»; по фонетической форме оно ближе всего подходит к глаголу chatsats от того же корня, имеющему в Pi'el в числе других значений значение «пускать стрелы», «стрелять из лука»<sup>124</sup>. Тогда Хасасон будет значить «стрелок из лука» — характеристика, которая лучше всего подходит к Седу-Садиду, поскольку в области Енгеди и южнее ее были два пункта, связанные с именем Седа-Садида. Первый пункт — это Metsadoth 'Engedi, где между прочим скрывался Давид. Правда, обычно в этом сочетании слово metsadoth считается нарицательным именем, в смысле множ. числа от metsed — «горная вершина, горная крепость». Но бросающееся в глаза сходство этого названия с Mesidoth Phasga в Ис. Нав. 12, 3 у LXX заставляет предполагать, что здесь мы имеем дело с названием святилища Садида, которое могло быть убежищем для всякого рода беглецов. Другой пункт — Масада на юго-восточной окраине Иешимона также у Мертвого моря. Это была старинная крепость, игравшая важную роль в военной истории Иуды; ее название также родственно с именем Седа-Садида. Ниже мы увидим, что в пользу нашего толкования имен Месадот и Масада имеются еще и другие, весьма веские аргументы.

На западной окраине Иешимона мы находим прежде всего Ма'оп, город, одноименный с городом Ваал Меон или Бет-Ваал-Меон в заиорданской области, отмеченный нами выше, в разд. 3, в числе святилищ по ту сторону Мертвого моря. Между Маоном и Хеброном мы находим святилище Кармел, на горе того же названия. На этой горе издавна стояла обетная стела с изображением руки, т. е. соответствовавшая обычному типу финикийских обетных стел, на которых очень часто изображалась рука. Автор кн. Самуила приписывает воздвижение этой стелы Саулу, по случаю его победы над амалекитянами (I Сам. 15, 12). Против такого объяснения происхождения стелы высказываются с известными основаниями возражения<sup>125</sup>, но не может быть никакого сомнения в том, что стела подобного рода могла быть поставлена только в святилище или около святилища определенного бога. Вопрос об имени этого бога разрешить трудно. Если исходить из сопоставления названия Кармел с родовым наименованием *kar meli*, применяемого к Набалу и его жене Абигаиль, жившим у самого Кармела, а также к одному из военных сподвижников Давида (I Сам. 27; 30, 5; II Сам. 2, 2; 3, 3; 23, 35; I Хрон. 3, 1), то богом Кармела мог быть родоплеменной калевитский бог, родоначальник того рода, к которому принадлежал Набал. Однако у нас есть основания предполагать, что на Кармеле существовал культ одного из древнесемитских ваалов, поскольку на территории царства Эфраима была одноименная гора, посвященная Ваалу Самарии, которого надо отождествлять с Шаддаем<sup>126</sup>. На этой последней горе, согласно легенде, происходит состязание пророка Илии с пророками Ваала или точнее состязание культов Ваала Самарии и Иагве. Первыми приносят жертвы своему богу с просьбой послать дождь пророки Ваала; после них выступает Илия, который предварительно вынужден сложить из камней жертвенник Иагве<sup>127</sup>. Отсюда ясно, что на горе был только жертвенник Ваалу-Шаддаю; но как название горы было перенесено сюда с юга, так и культ божества, также связанного с горой, т. е. Шаддая-Садиды, также был перенесен сюда с южного Кармела может быть еще в доизраильскую эпоху. Наконец, в 6 км западнее Маона мы находим еще одно святилище, особенно важное для нашего исследования. Это Ештемо (*Eschthemo*), старинный иудейский город, старейшины которого получают от Давида часть военной добычи после победы над амалекитянами (I Сам. 30, 26 — 28). В Иош. 15, 50 Ештемо причислен к левитским городам; это значит, что там было святилище. Название города показывает, что божество, культ которого существовал в этом

городе, было тождественно с Иешимотом, ибо первая половина названия 'eschthe соответствует слову 'esth в текстах Рас-Шамра, означающему огонь, очевидно множ. число от 'esch — «огонь», jesch-'esch в названии Иешимот, а то есть сокращенное moth. Таким образом Ештемо является западным двойником Бет-Иешимота.

К этим трем святилищам на западной окраине иудейского Иешимона надо присоединить еще два святилища, расположенные уже за пределами Иудейской пустыни, в основной части Иудейской области. Это Беер-Шеба с культом бога Дода, святилище, о котором уже упоминалось выше (разд. 3, примеч. 64), и Jaththir, современный 'Aththir, в 25 км на северо-восток от Беер-Шеба, по дороге к Хебруну. Иаттир был жреческим городом и пользовался правом убежища (Иош. 15, 48; 21, 13 — 14); отсюда ясно, что там было святилище. Название города дает основание думать, что древнейшим божеством Иаттира была богиня Аттар; в царскую эпоху культ Аттар вероятно был дополнен или заменен культом Иагве, вследствие чего и название города было видоизменено и получило форму Иаттир (см. карту № 2).

В итоге мы видим, что вокруг иудейского Иешимона и к западу от него, как и вокруг заиорданского Иешимона, были распложены в обратном порядке святилища одних и тех же божеств: Сета-Садида-Шаддая, Иешимота, Маона-Меона и пары Аттар и Дода. Такое совпадение не может быть случайным. Оно свидетельствует о перенесении культов всех этих божеств в область Иуды при передвижении заиорданских племен с востока на запад на новые места, подобно такому же перенесению тех же культов с юга на север при основании финикийских городов. Перенесение указанных выше культов из Заиорданья в Иудейскую пустыню особенно интересно и важно для нас потому, что в связи с установлением этого факта мы можем приподнять завесу, скрывающую от нас историю видоизменения представлений о Садиде и Эшмуне и выяснить историческую связь и взаимоотношения как между этими богами, так и между Эшмуном и Мотом.

Для этого прежде всего мы должны вернуться к имени Бет-Иешимот и установить окончательно состав и значение имени Иешимот. Выше мы уже указали, что Иешимот должно обозначать имя божества. Но с именем Эшмуна-Иешимона это имя не совпадает; с другой стороны, божества под именем Иешимот мы не встречаем ни в какой родоплеменной палестинской или сирийской религии. Вопрос может быть разрешен, если мы примем это имя за составное, двойное, подобное имени Перес-Узза или имени Атарот, которое

быть может является сокращением двойного имени Аттара-Дод. Имя Jeschimoth можно считать составленным из имен Jeschi, или Jesch, и Moth; оба эти имена засвидетельствованы в финикийской религиозной традиции. Jeschi, или Jesch, соответствуют одной из сокращенных форм имени Эшмуна, форме 'Esch; Moth является именем бога Мота, который, как указывалось выше, засвидетельствован и у Филона, и в текстах Рас-Шамра, в последних в качестве бога засухи и бесплодия (текст С) и в качестве врага бога плодородия Алейн-Ваала (эпос об этом последнем) <sup>128</sup>. Такое расчленение имени Jeschimoth находит для себя лучшее подтверждение в переводе LXX. Там мы встречаем передачу имени Jeschimoth без начального j, в трех вариантах: Aisimoth (Числ. 33, 49), Bethasimoth и Besimoth (Иис. Нав. 12, 3 и 13, 20). Форма Aisimoth самая важная; она соответствует еврейскому оригиналу 'esch(i)moth; форма Besimoth является либо стяжением, либо искажением формы Bethasimoth. Последняя должна считаться слегка искащенной греческой транскрипцией еврейского оригинала Beth 'esch(i)moth = Bethaisimoth так же, как и еще более искаженный вариант Baiththaseinoth, в котором интересна передача beth через полную, более древнюю форму bajth, но m ошибочно заменено через n. Кроме того, приобретает особую важность еще одно чтение другого названия в переводе LXX. Именно, в Иис. Нав. 13, 17 евр. Beth Ba'al Me'on в древнейшей Лукиановской рецензии передано через oikoí Beelmoth, т. е. соответственно евр. Beth Ba'al Moth, в Ватиканском кодексе—через oik'is Meelboth, т. е. с ошибочной перестановкой m и b, и только в согласованном с еврейским текстом Александрийском кодексе передано Belamon. При этом характерно, что в кн. Числ. 32, 38 название Ba'al Me'on все рецензии LXX передают согласно через Beel Meon. Отсюда ясно, что кроме Бет-Ваал-Меона, был еще Бет-Ваал-Мот, название которого фигурировало в том еврейском оригинале книги Иисуса Навина, с которого был сделан перевод LXX; но позднейшие редакторы еврейского текста заменили это название через Бет-Ваал-Меон. Выявленный нами Бет-Ваал-Мот надо отождествлять с Бет-Иешимот, на что имеется прямое указание также в переводе LXX: именно в Иезек. 25, 9 евр. Ba'al Me'on все кодексы LXX передают через Bethasimuth (Thasimuth), Baithasimuth и Baith Jasimouth <sup>129</sup>. Таким образом древнейшие и другие версии LXX, восходящие к древнейшим оригиналам библейских книг, доказывают существование в Загорданье культа бога Мота, который, как показывает указанная выше передача евр. Ba'al Me'on, одинаково и через Beelmoth,

и через Baithasimuth-Baith Jasimuth, назывался также двойным именем Эшмот, или Иешимот. Тем самым окончательно подтверждается правильность нашего расчленения имени Иешимот и толкования его составных частей, а вместе с тем устанавливается также и тесная связь Эшмуна и Мота.

Исходя из расчленения имени Jeschimoth на 'Esch + Moth, мы можем прежде всего установить, что сокращенная форма имени Эшмуна 'Esch должна быть ранней формой его имени. Значение формы Эш намекает, что в дофиникийской древности Эш-Эшмун был богом огня, пламени, жара. Это заключение подтверждается в особенности тем обстоятельством, что в Карфагене Эш-Эшмун назывался также Ваал-Хаммон или, от шамта — «жар», «пламя», отсюда «солнце»<sup>130</sup> (эжскуре). Но первоначально Эш-Эшмун должен был быть, как и другие древнейшие семитские боги, родоплеменным богом. В этом направлении прежде всего надо отметить одно религиозно-историческое наблюдение, которое поможет нам разрешить вопрос о родоплеменном происхождении культа Эша-Эш-Муна. Именно, в арамейском царстве Самал, как свидетельствует цитированная в примеч. 130 надпись царя Каламу (или Киламу), восходящая приблизительно к 825 г. до н. э., существовал местный культ Ваал-Хаммана, «что в Бама»; в надписи Ваал-Хамман назван рядом с другим местным богом «Ваал Семед, что в Габбаре», и с богом царского дома Рекуб-элом. Нет никакого сомнения в том, что самальский Ваал-Хамман, как подавляющее число других местных богов, должен восходить к древнему родоплеменному богу. В этой связи возникает вопрос, не является ли то значение имени Хамман от шамта, которое сно имело в историческую эпоху, вторичным значением, возникшим в результате перетолкования древнего имени, которое утратило свое исконное значение. Вопрос может быть разрешен сопоставлением имени Хамман-Хаммон с именем Хама (Cham), второго сына Ноя. Согласно израильской традиции, дошедшей до нас в переработке после пленного жреческого кодекса, Хам был родоначальником целого ряда южно-палестинских, палестинских и не палестинских народов (Быт. 10, 6—20). По 10,6 у Хама было три сына—Мисраим (т. е. Египет), Пут (отождествление не установлено) и Ханаан; у последнего по ст. 15—16 были сыновья Сидон, «первенец его», затем Хет, Иебусей, Аморея и Гергашей, т. е. пять народностей, населявших в доизраильскую эпоху Ханаан. Отсюда ясно, что Ханаан, также как Мисраим и неразгаданный Пут, являются географическими, а не этническими именами, и что ст. 6 надо считать вставкой жреческого редактора, а в первоначальной ре-

дакции отцом племен, перечисленных в ст. 15—16, был сам Хам. Из этих племен Хет, чуждый по происхождению и языку семитам Сидону, Аморею и Гергашею и семитизированному хориту Иебусею, был прибавлен также вероятно жреческим редактором. Историко-географическая номенклатура дает возможность добавить сюда еще несколько любопытных и важных сопоставлений. Так, именем Chamath, кроме известного сирийского города, назывался еще город в Нафтали Chammath (Иош. 19, 35, ср. Хамот-Дор в 21, 32); тем же именем Хаммат назван в I Хрон. 2,55 'abi beth Rekob—«отец рода Рекоб» (рекабитов) из калевитов, живших в области Иуды на юго-восток от Вифлеема. Кроме того, один из городов Ашера назывался Хаммон (Иош. 19, 28), и то же самое имя имел один из городов Нафтали (I Хрон. 6,67), названный у LXX Хамот, следовательно, тождественный с Хаммат в Иош. 19, 35. Если мы присоединим сюда теофорные личные имена Хаммуэль (иудейского рода, I Хрон. 4,26) и Хамуталь, жены царя Иошии (II Цар. 23, 31), и учтем арабские теофорные имена с тем же Cham, то мы придем к бесспорному заключению, что первоначально Ваал Хамман был попросту Ваал Хам, бог одного из юго-восточных древних семитических племен, из среды которого впоследствии выделились три семитских народности Ханаана, в том числе сидоняне, т. е. финикийцы, и амореи<sup>131</sup>.

По отношению к имени Эшмун можно также сделать аналогичное сопоставление с одним иудейским родоплеменным именем. Мы имеем здесь в виду общезвестное имя «отца Давида» Ишай, у LXX — Иессей (Jessaj). Выражения «сын Ишай» и «отец Давида», понимаемые обычно в смысле кровного семейного родства, должны здесь, как и в целом ряде других случаев, пониматься в смысле указания на родоплеменную принадлежность, т. е. Ишай должен считаться «отцом Давида» в смысле родоначальника. За такое понимание говорит выражение в известном оракуле Ис. 11,1 «отпрыск из семени Ишай», где «семя Ишай» аналогично выражениям «семя Израиль» (II Цар. 17,20) и «семя дома Израиля» (Иерем. 23,8) и параллельным однозначущим терминам beth 'aboth и zega' в кн. Езры 2,59, употребленным по отношению к части вернувшихся из плена иудеев, которые не могли указать своего beth 'aboth или zega', чтобы доказать свою принадлежность к Израилю. Весьма возможно, что имя «отца Давида» было теофорным, производным от имени обожествленного родоначальника: это последнее надо читать без конечного j, т. е. Jisch, 'jisch-'Esch; характерно, что и имя самого Давида было теофорным, вариантом имени Дода, древнего семитского родоплеменного божества<sup>132</sup>. Таким образом вскрывается так-

же вероятный родоплеменной характер бога Эша, или Иша, Функции бога пламени, или жара, Эш приобрел впоследствии, как и бог Дод также лишь с течением времени приобрел функции бога плодородия, и тогда последовало отождествление древнего Эша с древним Ваал-Хаммоном, имя которого получило новое толкование по созвучию с *šamta*, синонима слова 'esch — «огонь».

Для завершения нашего экскурса по вопросу о первоначальном характере Эша-Эшмуна и о преобразовании его в бога пламени и жара необходимо сделать еще три сопоставления по связи с другой сокращенной формой имени Эшмуна. В числе вариантов имени Эшмуна в карфагенских надписях имеется еще один сокращенный вариант 'schm, т. е. вероятно 'Eschimi, или Aschim. Эта форма может быть сопоставлена и сопоставляется некоторыми семитологами с именем божества Aschim-bethel, упоминаемого в иудейских арамейских папирусах из Элефантины. Далее возможно сопоставление с именем древне-вавилонского бога огня Ишума, занесенного в Двуречье амореями в конце III тысяч. до н. э. и упоминаемого в заклинаниях рядом с богом очищающего огня Нуску, в противоположность которому Ишум вредит людям, причиняя им болезни с высокой температурой посредством вселения в голову больного<sup>133</sup>. Элефантинское божество Ашим-бетель некоторые сопоставляют с вавилонским Ишумом и считают мужским богом; другие, напротив, сопоставляют Ашим-бетель с арамейской богиней Хамата 'Aschima (Ашима, II Цар. 17,30) и видят в выражении пророка Амоса про эфраимитов «клянутся be'aschmath Schomeго» (8, 14) ту же богиню Ашима, внося соответствующее исправление в текст—be'aschimath...—«Ашимой Самарии»<sup>134</sup>. Эти три сопоставления сокращенного имени Эшмуна в форме 'schm с божеством Ашим-бетель, с вавилонским Ишумом и с хаматской Ашимой мы и должны рассмотреть.

Самым простым и ясным из них является сопоставление сокращенной формы имени Эшмуна 'schm с вавилонским Ишумом. Прежде всего здесь надо отметить, что конечное *im* в имени *Ischim* вряд ли является флексией мужского рода, обычной в вавилонском языке эпохи первой вавилонской династии, ибо, во-первых, это имя собственное, а не нарицательное, и, во-вторых, оно совпадает с основной частью составного имени элефантинского божества Ашим-бетель. Последнее в его общепринятой вокализации, как она дается и здесь, не совпадает с именем бога Ишума; но одна сирийская надпись 223 г. н. э. показывает, что эта вокализация неправильна и что первую половину элефантинского имени

надо читать 'Aschum, или Ischum. Надпись поздняя, но она говорит о традиционных «отцовских» богах, которым посвящается мастерская для выжимания масла со всем необходимым оборудованием. Боги названы по имени: Seimio kai Symbetylo kai Leonti theois patroois<sup>135</sup>. Бог Symbetylos очевидно тождествен с элефантинским божеством, и потому обычную вокализацию имени последнего надо изменить в форме 'Aschum- или Ischum-bethel. Бог Ашум- или Ишумбетель является слиянием двух древних богов, Ишума и Бетеля, и подобно Эшмуну со времени внедрения в Сирию арамейев и перехода их там к земледелию приобрел некоторые функции земледельческого бога. Таким образом устанавливается факт существования общего западно-семитского бога огня Ишума, сокращенно именовавшегося в Карфагене Эшом<sup>136</sup>. Вопрос о хаматской богине Ашима и Ашмат Самарии сложнее; но совершенно ясно, что богиня Ашима не может сопоставляться или отождествляться с богами Эшом и Ишумбетелем. Разрешить вопрос помогает та же сирийская надпись 223 г. Как указано выше, там упоминается бог Seimios; в других сирийских надписях той же эпохи упоминается богиня Semea, или Semeia, или Sima, которая, очевидно является спутницей или супругой бога Seimios<sup>137</sup>; с ней и надо отождествлять хаматскую Ашиму. Но весьма сомнительно, чтобы под Ашмат Самарии разумеалась Ашима. Ашима была богиней Хамата; богиня Семия, или Сима-Шима, была богиней Эмесы; в пантеоне Тира, из которого были заимствованы в Самарии культы земледельческих богов, мы такой богини не встречаем, и все говорит за то, что Ашима-Шима-Семия была специально арамейской богиней. Отсюда возникает вопрос, действительно ли чтение be'aschmath в Ам. 8,14 нуждается в исправлении на be'aschimath. Но если мы отвергнем это исправление, мы все же не можем принять традиционное книжническое толкование слова 'aschmath в значении «грех», «вина», ибо тогда выражение Амоса становится бессмысленным. Несомненно, что 'aschmath должно быть именем божества, первого в ряду трех «ложных» богов, о которых говорит оракул Амоса 8, 13—14: центра (Самария), Дана (севера) и Дода (юга—Беер-Шеба). Для разрешения вопроса мы должны учесть, что Ваалом Самарии был Шаддай, тождественный с финикийским Садидом и Адонисом, и что в Самарии в эпоху Амоса вообще были в моде финикийские божества. В связи с этим напрашивается сопоставление 'Aschmath с чтением Jeschimoth у LXX в форме Aisimoth, которое восходит к еврейскому оригиналу 'Eschmoth. Эта последняя форма по консонантному

составу целиком совпадает с 'Aschmath; вокализация через *a* в современном еврейском тексте является несомненно тенденциозной книжнической вокализацией, по смыслу и цели аналогичной с общеизвестными «исправлениями» первоначальных имен Ишваал и Мериваал на Ишбошет и Мерибошет. Вместо 'Aschmath надо читать 'Eschmoth, и тогда круг замыкается: Эшмот Заиорданья перекочевал не только в область Иуды, в Ештемо, но также и на север, в Самарию.

Переходя теперь к разрешению религиозно-исторического вопроса о взаимоотношении между Эшмотом-Иешимотом и Эшмуном-Иешимоном, мы должны в первую очередь выяснить характер бога Мота и историю представлений о нем. Бог Мот — Moth — принадлежит к числу древнейших семитских божеств, ибо следы его культа мы встречаем не только у финикийян, но также у сынов Израиля, у амореев и в египетских текстах. У Филона Библиского о Моте сообщается, что у Крона (Эла) был сын Muth, «которого финикийяне называют Смертью (Thanatos) или Плутоном». У сынов Израиля мы встречаем представление о божественной паре, властвующей в царстве мертвых и аналогичной вавилонским Нергалю и Эрешкигаль — о боге Мавет (Maweth) и богине Шеол (Sche'oi). Что здесь дело заключается не в простой позднейшей персонификации, показывает существование специальной финикийской мифологии Мота, притом очень древней, и наличие ясных следов подобной же мифологии у сынов Израиля<sup>138</sup> (экскурс). Кроме того, у последних, как и у амореев, были в ходу теофорные имена, личные и географические, связанные с именем Moth-Maweth; из таких личных имен общеизвестно имя мифического патриарха Мафусаила (Methuschelach, или Methuscha'el), прославившегося своим долголетием<sup>139</sup>. Что касается финикийского Мота, то его мифология является довольно запутанной, в отличие от мифологии израильского Мавет, который изображается исключительно богом смерти и господином царства мертвых. Так, Филон указывает две различные функции Мота — бога смерти и бога вулканических недр. В текстах Рас-Шамра мы встречаемся еще с другими функциями Мота, из которых выше мы уже упоминали функцию Мота как бога засухи и бесплодия, столь красочно описанной в тексте С. В текстах, связанных с мифологией Алейн-Ваала, Мот выступает как постоянный и заклятый враг Алейна, с той же характеристикой бога засухи, бесплодия и пустыни, как и в тексте С. Но, кроме того, в одном отрывке эпоса об Алейн-Ваале Мот выступает с совершенно противоположной функцией земледельческого бога. К сожалению, ни Виролло, ни Дюссо, ни Бауэр

не обратили должного внимания на такую противоречивость мифологических данных о Моте и вследствие этого при решении вопроса о характере и функциях Мота пошли по неправильному пути.

Руководящее значение получила характеристика Мота, которую дал Дюссо. Дюссо считает, что имя Moth (mwth) надо понимать не в смысле «смерть»-Maweth, а в смысле «герой», «воин», от plur. tantum methim, и что Мот является земледельческим богом, но в то же время враждебным антиподом Алейна (чтение «Алейн» не вполне точное<sup>140</sup>). Последний, по мнению Дюссо, является «духом» подземных вод, моря и рек, обеспечивающим питание растений влагой в период дождей, в то время, как Мот является «духом» созревания хлеба и жатвы, жаркого времени года, когда земля иссушена огнем солнечных лучей, и погибает вместе с последними сжатymi колосьями хлеба. Однако эти положения Дюссо нельзя считать доказанными; если его характеристика Алейн-Ваала в лучшем случае только неточна, то характеристика Мота в высшей степени сомнительна. Действительно, в евр. есть слово methim, множ. число от неупотребительного в единств. числе слова mth, соответствующего акк. mutu, так что допустима вокализация единств. числа от methim в форме moth. Но хотя евр. methim обычно обозначает «люди» в смысле «мужчины» (ср. древнерусское «мужи») и в частности «воины», однако изредка оно употребляется также и для обозначения людей вообще — мужчин, женщин и детей; акк. mutu имеет специальное значение «супруг»<sup>141</sup>. Отсюда ясно, что нет никаких достаточных оснований для присвоения слову Moth значения «герой». С другой стороны, имя Moth в таком значении подходило бы для бога войны; но подобная функция Мота нигде в источниках не засвидетельствована, а эпизод борьбы Алейн-Ваала против Мота и его воинства, в которой Мот терпит поражение, также не может служить достаточным основанием для толкования Дюссо. Что касается характеристики Мота как бога созревания хлеба и жатвы, то она основана на одном отрывке из эпоса о борьбе Алейн-Ваала с Мотом (в дальнейшем мы будем обозначать этот эпос через АВ)<sup>142</sup> (экскура). Но этот отрывок привлекается Дюссо вне всякой связи с другими цитатами, характеризующими функции Мота, как из эпоса АВ, так и из текста С. Цитата, на которую опирается Дюссо, говорит об умерщвлении Мота богиней Анат: «(Анат) схватывает Мота, сына богов; мечом (серпом) она рассекает его, веялкой она развевает его, в огне она сжигает его (солому), в мельнице она размалывает его, в поле она сеет его, чтобы есть его плоть, чтобы

поклевали птицы долю свою»<sup>143</sup>. Здесь бесспорно описывается символический обряд уничтожения последнего снопа и магических манипуляций, постулирующих благополучный сытый год и будущий успешный посев; подобные обряды совершались и еще теперь совершаются в той или иной форме у целого ряда земледельческих народов. В защиту гипотезы Дюссо особенно подчеркивается, что такой же обряд совершался в Вавилонии на траурном празднике по умершем Тамузе и сохранялся в Месопотамии до конца X в. н. э., и что, по свидетельству Порфирия, у финикийян Адонис был символом срезания созревших плодов<sup>144</sup>. Это также бесспорно, как бесспорно и то, что и в Финикии существовал подобный обряд, связанный в официальной мифологии эпоса АВ с Анат и Мотом. Однако имеются весьма веские основания полагать, что эпизод умерщвления Мота богиней Анат не может служить основой для характеристики бога Мота.

Ни Дюссо, ни его сторонники не обратили внимания на то обстоятельство, что якобы основные функции Мота, как они обнаруживаются из описанного выше обряда, коренным образом противоречат основным функциям Мота, как они рисуются на основании всех других многочисленных данных источников об этом боге. В эпизоде умерщвления Мота богиней Анат Мот выступает как бог созревшего зерна и жатвы, т. е. урожая, и как бог, обсеменяющий землю, т. е. в целом как земледельческий бог плодородия и богатства. Между тем в тексте С, как мы видели выше, в разд. 2, Мот выступает как бог бесплодия земли, людей и животных, как бог, иссушающий поля и сады, как бог голода и смерти. Правда, в 1931 г., когда была опубликована первая найденная часть эпоса АВ (АВ III<sup>2</sup>-I АВ), в которой описан эпизод Анат-Мот, текст С еще не был известен. Но и в этой части эпоса АВ, притом в одном контексте с эпизодом Анат-Мот, мы находим декларацию самого Мота, в которой последний без всяких оговорок характеризует себя в том же самом смысле, как его характеризует текст С. Далее, из общего смысла содержания АВ III<sup>2</sup> (I АВ) совершенно ясно, что борьба Алейн-Ваала с Мотом является борьбой бога плодородия с богом бесплодия; иначе и не могло быть, ибо борьба двух богов плодородия была бы явно бессмысленной. Это коренное противоречие данных о функциях Мота нельзя устранить никаким согласованием; не спасает положения и попытка характеризовать Мота как бога жаркого времени года, когда земля сохнет и когда от этого грозит неурожай. В Израиле в это время молились о «позднем дожде», ибо без послед-

него посевы могли погибнуть; бог, который создавал засуху, мог быть только богом бесплодия и неурожая. Отсюда напрашивается предположение, что в эпизоде умерщвления Моте богиней Анат и в соответствующем обряде мы встречаемся с позднейшим искусственным видоизменением древнего магического обряда, который первоначально связывался с другим богом, богом плодородия, и к которому в эпоху II тысяч. был по каким-то соображениям привязан Мот. Это предположение находит для себя полное подтверждение в одной любопытной детали эпоса АВ и особенно в текстах Рас-Шамра, связанных с мифологией и обрядностью периода жатвы; к этим данным мы обратимся ниже. Но в первую очередь для разрешения вопроса о Моте, особенно усложняемого запутанностью мифов об Алейне и Моте, мы должны остановиться на литературном составе эпоса АВ и уже затем перейти к сравнению его данных с данными других текстов.

Первая часть эпоса АВ I (II АВ) начинается рассказом о решении богов построить «дом», т. е. храм Алейну-Ваалу, еще не имеющему храма. Рассказ о построении храма дается во второй половине АВ I (кол. IV—V); кроме этих двух основных составных элементов, АВ I содержит еще ряд других отрывков иного содержания. Эта первая часть эпоса по всей вероятности была первоначально самостоятельным литературным текстом, составленным для торжественного обряда освящения и открытия нового храма. Правда, согласно тексту АВ I (II АВ), храм Алейну по постановлению богов воздвигается на горе Сафон; но это идеальный храм, подобный небесной Эсагиле вавилонского Мардука. По тексту АВ I освящение воздвигнутого богами на горе Сафон храма Алейну приурочивается к празднованию победы Алейна над Мотом и его воцарения и совершается в присутствии и при участии всех богов. Согласно обычной идее подобных мифов, этот идеальный храм должен быть одновременно скопирован на земле; это и было реализовано в Угарите, как показывают археологические данные. Они свидетельствуют, что храм Ваал-Сафону, т. е. Алейну, в Угарите был построен несколько позднее другого храма в центре города, храма богу Дагону, считавшемуся отцом Алейна<sup>145</sup>. Храм Алейн-Ваалу датируется найденной в нем посвянительной надписью Ваал-Сафону эпохи XII египетской династии, т. е. существовал уже в конце XX в. до н. э., когда Угарит был уже крупным торговым городом и политическим центром окрестной области и имел во главе самостоятельного царя. В это время в Угарите уже сложилась жреческо-богословская школа, архив которой был найден при

раскопках. Ритуальная и мифологическая литература, создававшаяся в этой школе, составлялась не только на основании местного мифологического и обрядового материала, но также и на основании материала других центров, особенно Гебала, вследствие чего в мифологических и отчасти обрядовых текстах Рас-Шамра мы встречаемся с дублетами-вариантами одних и тех же сюжетов и мотивов, иногда противоречивыми и всегда плохо связанными друг с другом со стороны литературной композиции. В особенности резко эти черты выступают в эпосе АВ. В первой части эпоса сюжет построения храма Алейну переплетен с сюжетом борьбы Алейна с Мотом, которая находится в разгаре во время принятия богами решения о построении храма (кол. II). Однако перипетии борьбы Алейна с Мотом, поскольку их можно уловить из плохо сохранившегося текста, не совпадают с теми, какие выступают в АВ III<sup>2</sup> (I АВ). Алейн в АВ I борется не один, как в АВ III, а с Анат, своей «сестрой», которая руководит борьбой и принимает в ней активное и как будто главное участие; борьба заканчивается повидимому умерщвлением Мота богиней Анат, но часть текста, описывающая конец борьбы (кол. II, 14 — 20), дошла в весьма испорченном виде, и поэтому не все обстоятельства поражения Мота ясны. Но кроме этого противоречия с АВ III, имеется противоречие и в самом тексте АВ I. Во второй половине АВ I мы встречаем еще один вариант конца борьбы Алейна с Мотом, расходящийся с вариантом кол. II: когда победа склонилась на сторону Алейна, Эл и Ашерат, пара верховных богов, не допускают уничтожения Мота, и Эл прекращает борьбу и вражду между Алейном и Мотом своим приговором, в котором он точно распределяет на будущее время сферы властвования и функции враждующих богов и повелевает им примириться (кол. VI—VIII). Однако построение и торжественное открытие храма Алейну на горе Сафон и воцарение Алейна над землей все-таки и здесь трактуется как заслуженная награда Алейну за его подвиг<sup>146</sup>. Вторая часть эпоса, АВ II (I<sup>x</sup> АВ), и третья часть, АВ III<sup>2</sup> (I АВ), вновь описывают борьбу Алейна с Мотом, но опять-таки в различных расходящихся версиях. Вторая часть описывает смерть Алейна, о которой первая часть ничего не знает, а третья описывает воскресение Алейна, его окончательную победу над Мотом и его воцарение, но при этом в трактовке обстоятельств смерти Алейна расходится со второй частью. Все три части эпоса АВ объединены одним и тем же сюжетом лишь формально; но для разработки этого сюжета были использованы мифы и другие религиозные тексты, расходящиеся по содержанию, нередко противоречивые, разновременного происхождения и из разных

местных традиций. Поэтому литературный состав и композиция эпоса АВ, особенно АВ I и АВ III, являются весьма пестрыми и запутанными, и совершенно очевидно, что без предварительного расчленения текста на составные части и хотя бы приблизительного определения их происхождения нельзя строить никаких надежных выводов. К сожалению, к такому анализу еще никто из переводчиков и комментаторов эпоса АВ не приступал, и потому нам придется обратиться здесь к этому вопросу и сделать самые первые необходимые для нас разыскания.

Для нас основное значение имеет литературный состав АВ III (I АВ), поскольку Мот выступает в качестве действующего персонажа главным образом в этой части. В ней мы наталкиваемся на повторения и противоречия, показывающие, что ее автор для изображения некоторых важнейших моментов сюжета использовал разноречивые мифологические традиции как о Моте, так и об Алейне. Анализ содержания АВ III с этой стороны обнаруживает, что в частности для изображения борьбы Алейна-Ваала с Мотом автор использовал верси́и двух мифологических традиций, одной весьма древней, восходящей еще к дофиникийско-доизраильской эпохе, а другой—позднейшей, возникшей уже в эпоху финикийских городов-государств в связи с переходом к оседлому земледельческому быту и к официальным государственным культам. Древнейшая традиция и должна для нас быть основным материалом для характеристики Мота, культ которого, как мы видели, восходит еще к эпохе совместного быта племен, из которых впоследствии дифференцировались и сложились эдомитская, аморейская, финикийская и израильско-иудейская народности.

Обращаясь теперь к литературному анализу АВ III (I АВ), мы прежде всего обнаруживаем противоречия по отношению к главному герою эпоса — Алейн-Ваалу. Эти моменты имеют весьма важное значение для формулирования наших окончательных выводов. Как уже было указано выше, в АВ II (Iх АВ) описывается смерть Алейна; однако Алейн погибает не в результате открытой борьбы с Мотом, но потому, что настала для него пора умереть и уступить свое владычество на земле Моту: «Ваал нисходит в сердце (земли), нисходит через уста (земли), когда олива, произведенная землей, и плоды деревьев во власти палящего жара» (кол. I, 4—6а). Алейн нисходит к Моту, в его «город», и заявляет ему: «Я раб твой, вот я отрок твой» (I, 11—15). Он должен взять с собой свои тучи, свой ветер, свою водочерпалку, свои дожди, своих дочерей—Росу (Tly) и Жируху (Pdru) и еще каких-то спутников из своей свиты (V, 6—11). На земле Алейна оплакивает Латпон (Ltpn).

вестник Эла, передающий повеления Эла богам и людям; по-видимому сам Эл повелевает Латпону совершить траурный обряд над Алейном и затем сойти под землю, чтобы отыскать там Алейна. Латпон совершает оплакивание Алейна, и богиня Анат, сестра-супруга Алейна, ищет его по всей земле (кол. VI) <sup>147</sup>. О поисках Анат подробно сообщается в начале третьей части эпоса (в АВ III<sup>1+3</sup>), но в другом варианте. Здесь Анат приказывает богине солнца Шапаш найти под землей тело Алейн-Ваала, очевидно ночью, когда солнце заходит «под землю», и вынести его «наверх», т. е. на землю. Богиня Шапаш исполняет это повеление и возлагает вынесенное из-под земли тело Алейна «на плечо Анат». Последняя погребает Алейна (на земле!) и приносит ему в жертву 280 животных, ароматы и цветы <sup>148</sup>. Непосредственно вслед за этим параллельным рассказом о погребальном обряде над Алейном, расходящимся с версией в АВ II (АВ Ix), в АВ III<sup>2</sup> (I АВ) идет новый рассказ, еще более противоречащий смыслу рассказа АВ II об оплакивании и поисках Алейна под землей вестником Эла Латпоном. Этот рассказ гласит, что Элу, Ашерат и «сонму богов» последней приносит весть о гибели Алейна. бог, имя которого не сохранилось в тексте. Бог-вестник возглашает: «Радуйтесь, ибо Алейн-Ваал умер!» (кол. I, 1—13). Тогда Эл приказывает богине Ашерат дать одного из ее сыновей, чтобы поставить его «царствовать над всей землей» вместо Алейна, «Ваала земли». Ашерат, однако, выдвигает не своего сына, а Иштар-Орефа, который и воцаряется в резиденции Алейн-Ваала на горе Сафон <sup>149</sup>. Этот рассказ не только противоречит смыслу рассказа об оплакивании Алейна Латпоном по повелению Эла, но также и основной теме эпоса АВ. Рассказ подразумевает окончательную гибель Алейна, заменяемого Иштар-Орефом, и, кроме этого, изображает эту смену как желанную для Эла и прочих богов. По смыслу этого рассказа выходит, что Алейн был врагом не Мота, а Эла и Ашерат, ибо весть о гибели Алейна должна возрадовать Эла, Ашерат и ее «сынов». Наконец, этот рассказ противоречит также и последующему содержанию АВ III<sup>2</sup>, ибо в дальнейшем описывается, как все боги опечалены гибелью Алейна и с каким нетерпением они ждут вести о его воскресении, а об Иштар-Орефе нет никаких упоминаний, как будто раньше никакой речи о нем и не было. Надо заметить, что пока в других текстах Рас-Шамра имя Иштар-Орефа нигде не встречается <sup>150</sup>. Отсюда совершенно ясно, что о судьбе Алейна-Ваала имелись разноречивые мифы разновременного происхождения, и что в том числе имелся миф о вражде между Алейном и Элом, результатом которой были гибель Алейна и замена его Иштар-Орефом. Невольно вспо-

минается миф о вражде между Кроном-Элом и его сыном Садидом и о гибели последнего от руки Эла, упоминаемый у Филона Библиского, и вновь возникает вопрос об отождествлении Садида с Алейном. С другой стороны, запрашивается сопоставление рассказа кол. I АВ III<sup>2</sup> (I АВ) с другим текстом Рас-Шамра, примыкающим по сюжету к эпосу АВ и передающим миф о смерти Ваала в пустыне на охоте от чудовищных зверей «пожирателей» (akim), которых повидимому специально для этой цели рождает по повелению Эла богиня «служительница Ашерат». В этом тексте, дошедшем, к сожалению, в плохом состоянии, Ваал не назван собственным именем; но обстоятельства его смерти по этому тексту таковы, что можно считать рассказ кол. I, 1—39 АВ III<sup>2</sup> заключительной частью этого текста. Сюда надо добавить, что у Филона есть также упоминание о гибели одного бога в схватке с дикими зверями, именно Элиуна, тождественного с Алейном и единодушно отождествляемого с библейским Эльоном<sup>151</sup>. Мы делаем здесь эти сопоставления постольку, поскольку они необходимы для разрешения вопроса о характеристике Мота. К проблеме Садид — Алейн-Эльон мы обратимся несколько ниже.

Непосредственно вслед за рассказом о воцарении на месте Алейна Иштар-Орефа текст АВ III<sup>2</sup> (I АВ) возвращается к Моту и к борьбе последнего с Алейн-Ваалом. Здесь также переплетены разноречивые традиции как о Моте, так и об Алейн-Ваале. Прежде всего идет эпизод, являющийся еще одной параллелью к рассказу о смерти и погребении Алейна АВ III<sup>1+3</sup> (I АВ). В этом эпизоде (АВ III<sup>2</sup>, кол. II) действующими лицами являются Анат и Мот. Начальные строки этого эпизода дошли с большими пробелами; судя по сохранившемуся упоминанию сосудов, тут повидимому говорилось о принесении погребальных жертв Алейн-Ваалу. С конца четвертой строки текст сохранился лучше и может быть восстановлен почти полностью, так как дефектные строки 4b—9 буквально повторяются ниже во вполне сохранившихся стр. 26—30. Текст строк 4b—21 настолько важен, что его необходимо привести полностью. Он гласит: «Дни за днями идут (чередой) дней и месяцев; утроба Анат возбуждает ее. Как сердце дикой коровы к ее теленку, как сердце овцы к ягненку, так сердце Анат влечется к Ваалу<sup>152</sup> (экскурс). Хватает она Мота зубами в ярости, приковыывает его на конец цепи<sup>153</sup>, возвышает она голос свой и кричит: «Ты Мот, отдай брата моего». Мот, сын богов, отвечает: «Чего хочешь ты? Разве у девы Анат власть? Я пошел и согнал все источники к сердцу земли, все вместилища вод к сердцу полей<sup>154</sup>. Душа (жизнь) становишь сынов

человеческих и душа (жизнь) засыхающей земли истреблена<sup>155</sup>. По вещему слову моему земля стала обителью Ишмота, в поле стал господином смертельный лев<sup>156</sup> (экскурс). Я (теперь) Алейн-Ваал!» (т. е. царь над землей вместо Алейн-Ваала). В следующих двух не вполне сохранившихся строках Мот требует себе жертв, а богиня Шапаш, обходящая всю землю, подтверждает заявление Мота (стр. 24—25): «А Шапаш, светоч богов (сказала): равнины без небесной воды<sup>157</sup> в руке Мота, сына богов». Со стр. 26, как мы указали выше, начинается буквальное повторение строк 4б—9, о нападении Анат на Мота, которое здесь служит введением к уже цитированному выше описанию умерщвления Мота богиней Анат в форме обряда уничтожения последнего снопа и прочих символически-магических манипуляций.

Наш аналитический обзор содержания первых частей АВ III (I АВ) — вступительной части АВ III<sup>1 3</sup> и первых двух колонн АВ III<sup>2</sup> — показывает, что автор эпоса здесь использовал и механически соединил различные версии мифа о гибели Алейна, расходящиеся не только с версией АВ II (I<sup>x</sup> АВ), но и между собою. При этом из использованных мифов были взяты лишь отрывки, так что содержание каждого мифа приходится восстанавливать либо по другим их отрывкам, встречающимся в других частях эпоса АВ, либо по догадкам. Все же мы можем установить, что существовали повидимому три главных версии мифа о гибели Алейн-Ваала, из которых одна сохранилась почти полностью, но не во всех отношениях ясном виде (в АВ II), а из двух других имеются отрывки в первых двух колоннах АВ III<sup>2</sup> (I АВ). Эти три версии существенным образом отличаются одна от другой по характеру своего содержания и возникли несомненно в различное время и в различных условиях исторического быта финикийян.

Весьма характерная и особенно для нас важная черта, дифференцирующая эти версии, заключается в том, что каждая из них совершенно различно характеризует отношение Мота к гибели Алейн-Ваала. Как мы видели, по версии АВ II (I<sup>x</sup> АВ) Мот не является виновником гибели Алейн-Ваала. Алейн нисходит под землю, когда наступает жаркая пора созревания плодов и злаков, когда с безоблачного неба целыми неделями без перерыва палит солнце. Тогда Алейну приходится взять с собой «свои тучи, свои дожди, свою водочерпалку, свою росу», сойти под землю в «город» Мота и добровольно стать рабом Мота. Мот по этому поводу полон радости, но не потому, что это его победа, а потому, что в этот момент он сам переходит из положения раба Алейна

на положение господина над Алейном. Об этом совершенно ясно свидетельствуют вступительная часть АВ II (кол. I), где говорится о низвержении каких-то злых духов в образе змей, после чего «душа Мота, сына богов, устрашается» и он приходит с выражением покорности «к вышнему Ваал-Сафону», т. е. к Алейн-Ваалу (I, 1 — 11, ср. 27 — 31). Таким образом этот миф не знает о борьбе между Мотом и Алейном; по существу своего содержания это чисто календарный земледельческий миф натуралистического характера. Он объясняет ежегодную смену периода ранних дождей периодом жаркого летнего бездождия, характерную для климата Палестины и Сирии, посредством представления о смене богов, заведующих погодой, но не в результате их борьбы, а в силу некоего установленного порядка, сопровождаемого периодическим устранением определенных демонических сил, которые содействуют попеременно то власти Алейна, то власти Мота. Эти силы указаны в мифе: змеобразные демоны, служители, или орудия Мота, и «тучи, дожди и роса», спутники Алейна. По своему характеру этот миф является анимистическим, но в нем явно выступают остатки доанимистических персонификаций в лице «туч, дождей и росы», как спутников Алейн-Ваала. По времени своего возникновения этот миф должен восходить к ранней эпохе поселения предков финикийцев в палестинско-сирийском прибрежье, т. е. к концу IV тысячелетия. Мот и Алейн, как противоположные начала, в этом мифе играют еще пассивную роль, и эта черта также является показателем его происхождения в среде ранних финикийских земледельческих общин, еще родовых или полуродовых.

В другой версии мифа о гибели Алейна, отрывок которой сохранился в кол. II, 4 b — 25 АВ III<sup>2</sup>, Мот выступает уже как активный враг и победитель Алейна. Каким-то образом, остающимся для нас неясным, Мот овладел Алейн-Ваалом, но не умертвил его, а держит его в своей власти. Анат требует от Мота вернуть ей Алейна и находит способы, повидимому магические, в свою очередь схватить Мота и приковать его на цепь. Мот, хотя и лишенный свободы, все же продолжает торжествовать: он теперь царит над землей, лишил ее всякой влаги — и подземных ключей, и «небесной воды», т. е. дождей, — умертвил все живое и превратил землю в пустыню, в которой живут только смертоносные львы, уничтожающие случайно уцелевших людей и животных. Эта версия является также натуралистическим мифом, но другого характера и возникшим в иных условиях быта, чем первая версия в АВ II (I<sup>2</sup> АВ). Мот выступает здесь не как

Бог определенного календарного сезона, а как бог определенной географической области, пустыни, претендующий на власть не только над пустыней, но и над всей землей, ибо он хочет овладеть Алейном навсегда, стать «Алейн-Ваалом», т. е. занять его место как царя над землей, превратить всю землю в пустыню, в царство смерти. Эта версия отражает противоположность пустыни и прилегающих к ней соседних культурных областей, которым постоянно грозит наступление пустыни с иссушающими ветрами, песчанными бурями, заносщими все источники воды, сжигающими пастбища и поля и обрекающими людей и животных на голодную смерть. Но с другой стороны в этой версии сквозит также и противоположность кочевых воинственных племен пустыни и мирных земледельческих племен припустынных культурных местностей. Соседние с пустыней земледельческие племена жили в постоянном страхе перед опустошительными и истребительными набегами и вторжениями полудиких кочевников пустыни и нередко жестоко страдали и гибли от нападений последних. Мот и Алейн выступают в этой версии в качестве вечно борющихся властителей двух противоположных сфер и сил как природных, так и социальных; миф возник в переходных к пустыне восточных окраинах финикийских областей также в эпоху оседания там финикийских родовых общин и перехода их к земледельческому быту. Но этот миф в тексте кол. II АВ III<sup>2</sup> не имеет своего естественного с точки зрения земледельцев конца — освобождения или воскресения Алейна и его победы над Мотом. В качестве конца к этому мифу в заключении кол. II механически присоединен цитированный выше эпизод, описывающий умерщвление Мота богиней Анат в обряде уничтожения снопа, эпизод, по своему происхождению совершенно чуждый сюжету версии II, 4b—25. Он заимствован из другого, чисто земледельческого мифа, не связанного первоначально с борьбой Алейна с Мотом, как это показывает одно чрезвычайно интересное место из АВ III<sup>2</sup> (I АВ) кол. V, 9—19. Там сообщается, что когда воскресший Алейн начал истреблять в бою воинство Мота, последний, чувствуя свою предстоящую гибель, предсказывает в будущем гибель и Алейну и описывает, как она произойдет: Алейн погибнет в конце жатвы и погибнет точно в точь таким же способом, каким Анат умерщвляет Мота в II, 29—36. Отсюда совершенно ясно, что магический обряд уничтожения последнего снопа, постулирующий будущий успешный посев и будущий урожай, обычно соединялся не с Анат и Мотом, а с Алейном; однако автор АВ III<sup>2</sup> по каким-то неясным для нас соображениям соединил этот обряд с Мо-

том и воспользовался им для заключения своего рассказа о борьбе Анат с Мотом за Алейна. Но первоначально обряд и миф, лежащий в его основе, не был связан и с Алейном, как это совершенно очевидно из текста Danel, посвященного мифологии и обрядности периода жатвы. В этом тексте уничтожению в образе последнего снопа подвергается специальный бог Акхат (см. в разд. 7), и это обстоятельство еще раз показывает, что в чисто земледельческой мифологии Алейна его борьба с Мотом основной и обязательной роли не играла.

Наконец, третья версия мифа об Алейн-Ваале, заключительная часть которой уцелела в кол. I AB<sup>2</sup> (I AB), совсем не знает ни о каком отношении Мота к гибели Алейна. Алейн гибнет в борьбе за власть с Элом и Ашерат, гибнет если не от руки самого Эла, то во всяком случае по воле и при содействии последнего. Здесь перед нами миф не натуралистический, а религиозно-социологический. Он принадлежит к категории тех широко распространенных мифов, которые описывают вражду, борьбу и смену поколений богов, обычно истребляющих одно другое; подобная смена в мифе всегда знаменует и отражает собою смену и в судьбе людей—в условиях их социального быта и правопорядка, по мифу в зависимости от воли новых божественных повелителей судьбы людей. Наиболее типичным и известным мифом такого рода является греческий миф о смене владычества Кроноса владычеством Зевса, повлекший за собою смену золотого века правды, мира, благополучия, всеобщего довольства и счастья веком неправды, раздоров, невзгод, лишений и бедствий, когда бог урожая, сытости и богатства Плутос ослеп и стал дарить свои блага недостойным<sup>153</sup>. Мы не знаем подробностей финикийского мифа, но можем установить, что конец борьбы между поколениями богов в этом последнем был иной, чем в греческом мифе, ибо Эл все же удержал за собой власть, хотя и должен был или ограничить ее, или поделиться ею с другими богами. Это различие мифологического порядка соответствует различию в ходе развития социальной истории Греции и Финикии и весьма важно и характерно для установления специфики процесса социальной истории древневосточных рабовладельческих обществ в отличие от античных рабовладельческих обществ. Миф о гибели Алейна в результате вражды его с Элом и Ашерат надо считать позднейшим, возникшим позже двух первых версий, в ту эпоху, когда в финикийском обществе в связи с разложением родоплеменного быта и развитием рабовладельческого строя стали обостряться классовые отношения, и отошла в область преданий эпоха родовых общин, не знавших классовой противоположности и классовой борьбы.

В следующих III — VI кол. АВ III<sup>2</sup> (I АВ) основная нить эпоса развивается по натуралистическо-социологической версии АВ III<sup>2</sup>, кол. II, 4 b — 25, ибо хотя и здесь имеются отрывки из разных мифов, но основная идея заключается в показе борьбы Алейн-Ваала, как бога источников воды, против владычества Мота, как бога иссушающего жара и пустыни, закрывшего все источники воды после захвата власти над землей (ср. кол. III — IV, 1 — 40). В этой борьбе все боги стоят на стороне Алейна-Ваала. Эл посылает Латпону вещий сон о воскресении Алейна и приказывает богине Анат дать поручение богине Шапаш отыскать воскресшего бога. Явившись на землю, Алейн вступает в борьбу против Мота, исход которой предрешен Элом: Алейн сокрушит врата жилища Мота, опрокинет трон его царства, разобьет скипетр его владычества и воцарится опять над землей. Эта черта — воскресение Алейна и возвращение его к власти над землей — является существенным отличием мифа, передаваемого в кол. III — VI, от натуралистическо-социологической версии, по которой Алейн не умирает, но попадает в подчинение и рабство Моту. Таким образом миф кол. III — VI приобретает в основном натуралистический характер, но с сохранением характерных черт Мота по версии II, 4 b — 25. К сожалению, в кол. III — VI имеется целый ряд значительных пробелов; в частности утрачен рассказ о появлении Алейна вновь на землю и о начале его борьбы против Мота. Рассказ о перипетиях самой борьбы Алейна с Мотом (кол. V — VI) дошел также с пробелами; но в нем сохранилось несколько драматических эпизодов и между прочим один эпизод, свидетельствующий о том, что и борьба Алейна с Мотом изображалась также в разных вариантах. Так, после рассказа о боях между Алейном и Мотом идет рассказ о воцарении Алейна рядом с Элом, подразумевающий, что поражение Мота стало уже совершившимся фактом, что Мот повержен и царство его разрушено. Но тут же приводится предупреждение Моту со стороны богини Шапаш о том, что поражение его предрешено богами; тогда Мот сейчас же сходит под землю, как будто сдавшись без боя. Эта последняя версия исхода борьбы напоминает версию АВ I (II АВ), согласно которой Эл прекращает борьбу Алейна с Мотом их примирением и разделом между ними сфер владения, после чего Мот сходит в свои подземные недра, которые отдал ему во власть Эл<sup>159</sup>. Версия АВ I (II АВ) может быть охарактеризована также как натуралистическо-социологический миф, но не народного, а официального происхождения, ибо социологический момент здесь выступает в

политической форме, отражающей условия и тенденции древневосточного деспотического строя. Поэтому по времени своего происхождения эта версия должна считаться самой поздней, возникшей не ранее середины III тысяч. до н. э.

Таковы противоречивые версии мифа о гибели Алейна, выступающие в эпосе АВ. Но при всей их противоречивости в них имеется одна общая черта — характеристика Мота, как враждебного людям божества, бога бесплодия и смерти. Отдельные конкретные черты этой характеристики колеблются — то подчеркивается связь Мота с пустыней, то подчеркивается его связь с палящим жаром, — но по существу она одинакова во всех версиях. Такую же характеристику Мотд дает, как мы уже не раз упоминали, текст С, характеристику чрезвычайно яркую и по выразительности и по сжатости: «Мот-царь восседает, в (одной) руке его жезл неплодородия, в (другой) руке его жезл бесплодия» (по переводу Вироллю). Но миф о низвержении владычества Мота в тексте С существенным образом отличается от всех версий эпоса АВ. В тексте С, как и в натуралистическо-социологическом мифе о борьбе Алейна с Мотом в АВ III, все боги во главе с Элом против Мота, ибо от его владычества и они страдают: если нет хлеба и нет вина, если гибнут животные и люди, то нет и жертв, и богам грозит такая же гибель, как и людям. Но текст С ничего не знает об уничтожении владычества Мота посредством боевого выступления какого-либо божества — богини Анат или Алейна. О борьбе последнего с Мотом в тексте С нет никакого прямого и ясного упоминания, если не считать глухого намека на то, что «сын Моря отомстит за себя на поле Ашерат», так как здесь под «сыном моря» по всей вероятности подразумевается Алейн<sup>160</sup>. Однако этот момент имеет характер формального упоминания; сокрушение владычества Мота по тексту С достигается магическими средствами и главным образом посредством обряда *hieros gamos*. С этой стороны миф о низвержении владычества Мота в тексте С может быть сопоставлен с натуралистическим мифом АВ II (I АВ) в том отношении, что последний также не знает об открытой борьбе Мота с Алейном. Но это сопоставление вовсе не обозначает, что миф С по существу может быть лишь вариантом мифа АВ II. Напротив, между этими мифами имеется глубокое различие. Миф АВ II является календарным земледельческим мифом, возникшим на основе стабильного земледельческого хозяйства в стабильных климатических условиях, когда люди могли уже в известной мере полагаться на свои силы и средства и строить известные хозяйственные расчеты. Наоборот, миф о низвер-

жении Мота в тексте С подразумевает бессильное отступление человека перед произволом стихийных сил природы; в нем отражаются черты той первобытной эпохи, когда человеку противостояли и обожествлялись им непреодолимые для него и господствующие над ним силы природы. С этой стороны миф о Моте в тексте С по существу сближается с одним из составных элементов натуралистическо-социологического мифа о борьбе Алейна с Мотом в АВ III<sup>2</sup> (I АВ), так как в основе последнего также лежат чисто натуралистические представления о Моте, совпадающие с таковыми же текста С и рисующие Мота представителем одной из непреодолимых стихийных сил природы, враждебных человеку. Таким образом пред нами вырисовывается древнейшая религиозная традиция о Моте, лежащая в основе мифов в АВ III<sup>2</sup> кол. II и текста С, традиция, создавшаяся несомненно еще в эпоху родоплеменного быта предков финикийцев в условиях пустыни и соседних припустынных областей, т. е. еще в Нэгбё или Заиорданье. Она могла потускнеть в Финикии III — II тысяч. при нормальных условиях земледельческого хозяйства; но всякое нарушение этих условий стихийными чрезвычайными бедствиями возрождало ее и соединенные с нею магические способы борьбы со злом. Эта традиция и должна послужить для нас исходным пунктом для реконструирования истории представлений о группе божеств Мот-Эшмот-Эшмун-Садид и выяснения их взаимоотношения.

На основании этого результата нашего анализа литературно-мифологического состава эпоса АВ и сравнения последнего с мифологией о Моте в тексте С мы должны прежде всего признать, что замечание Филона Библиского «финикийцы называют Мота Смертью» является совершенно правильным. Первоначально Мот был не чем иным, как олицетворением смерти, и отсюда пошло усложнение приписывавшихся ему функций. В кочевую эпоху он стал богом всех тех специфических явлений, которые в пустыне грозят человеку смертью — богом палящего солнечного жара и отсюда огня как губительной стихии, а применительно к местным условиям — вулканического огня. Последнее подтверждается не только Филоном, называющим Мота также Плутоном, но и мифологией Мота в эпосе АВ: «город» Мота находится в земных недрах, земные недра являются сферой его властвования. Установлению мифической связи Мота с подземным огнем весьма содействовала катастрофа, в результате которой образовались Мертвое море и пустынные местности на восток и запад от него<sup>161</sup>. Древняя традиция, сохранившаяся в кн. Бытия о гибели Содома и Гоморры, вопреки скептическому отношению

к ней Гункеля и некоторых других комментаторов, содержит в себе несомненное правдивое ядро. Оно заключается в том, что на месте *jam hammelach* — «Соленого моря» — раньше была цветущая долина Сиддим (*Shiddim*, Быт. 19, 10; 14, 2—3), в которой было расположено несколько городов, в том числе богатые города Содом и Гоморра, и что внезапно, вследствие вулканической катастрофы, города погибли и цветущая долина превратилась в окаймленное пустыней Соленое или Мертвое море. Это событие — «мгновенная гибель Содома» — вошло в пословицу; оно подтверждается также и геологическими данными и должно считаться бесспорным<sup>162</sup>. Однако изменение географической номенклатуры в результате этой катастрофы не ограничилось только тем, что вместо долины Сиддим появилось Соленое море. Вместо долины Сиддим появилась еще пустыня Иешимон, вместо Содома — Бет-Иешимот, и появился Бет-Ештеммо на восточной окраине новой пустыни. Эти историко-географические изменения являются не только памятью о стихийной грандиозной катастрофе, изменившей весь прежний облик теперешней области Мертвого моря. За сменой физико-географических условий и географических названий вскрывается также знаменательный поворот и в религиозной области, в области мифотворчества и создания новых культов.

По отношению к прежним названиям Сиддим и Содом (в евр. оригинале *Sedom*) невольно напрашивается сближение их с именами бога Седа-Садида и городов Аседад, Месадог и Масада. Надо полагать, что названия всей долины и прежнего ее главного города были связаны с культом Садида, бога полей и плодородия, подобно названиям сохранившихся трех городов на восток и запад от Мертвого моря. Но во внезапной катастрофе, принесшей разрушение и смерть целой области, соседние уцелевшие племена увидели небывалое по ярости выступление бога смерти Мота и бога огня Ишума. Оба бога выступили как союзники; Ишум оказался также беспощадным сеятелем смерти. На этой почве мифотворчество должно было получить сильнейший толчок к созданию новых мифологических объяснений и новых мифологических мотивов. Оно пошло по двум линиям, которые пересеклись и спутались и в конце концов привели к тем странным противоречиям, какие встретились нам в мифологии Алейна и Мота. Самая простая линия отразилась в названии Иешимон — «долина огня» — «долина Ишума». Другая линия отразилась в новом имени, которое получил Мот, и которым он называет себя в своей реплике богине Анат в АВ III<sup>2</sup> кол. II, 20—Эшмот или Ишмот — «огонь смерти». Однако это новое имя свиде-

тельствует не только о присвоении Моту новой функции. По существу это имя стожествляет Мота с Эшом-Ишумом, но в специальном значении последнего, как представителя прежде всего истребительной губительной стихии. По этой линии открылся путь к слиянию обоих богов; но все же, судя по колебаниям в географической номенклатуре, окончательного слияния не произошло. Прежде всего характерно, что, как мы уже указали, пустыня получила название не от Мота, а от Эша-Ишума; сюда можно добавить, что и видоизменение имени Эша-Ишума в Эшмуна и Иешимона каким-то образом пошло не от нового имени Мота, а образовалось по связи с названием пустыни Иешимон<sup>163</sup>. Характерно также, что если на восточной и западной окраинах новой пустыни жившие там племена поспешили ввести регулярный культ Мота под его новым прозвищем, создав новые города-святилища Бет-Иешимот и Ештемо, то племена, жившие на северо-запад от последнего, в будущей центральной области Иуды, обратили свои мольбы к Эшу, создав город-святилище Ештаол. Имя Ештаол показывает, что возникновение этого города было связано с грандиозной катастрофой, уничтожившей долину Сиддим, так как оно означает «огонь проклятия». Но с другой стороны вполне возможно, что имена Эшмун и Эшмот стали чередоваться, в особенности в последующие столетия и при передвижении предков финикийцев и сынов Израиля на север, когда непосредственные поводы к появлению этих имен стали забываться. В итоге укрепилось имя Эшмун, в качестве имени бога жара, причем в различных местностях Эшмуну приписывались различные конкретные функции, вытекавшие из этого его основного характера. В Сидоне он стал повидимому Ваалом Сидона, супругом Аштарты, и был наделен функцией бога плодородия, в Берите он стал богом жизненной теплоты и мужской силы плодородия<sup>164</sup>; в Карфагене он был отождествлен с Ваал-Хаммоном, богом палящего солнца, благодетелем для мореплавателей, ибо палящее солнце на безоблачном небе служило путеводной звездой и обеспечивало спокойное и безопасное плавание<sup>165</sup> (экскурс). Напротив, имя Эшмот уцелело главным образом в тех местностях, в которых оно впервые создано, а на финикийской почве оно, кроме Угарита, сохранилось быть может еще в Тире<sup>166</sup>.

Эти результаты наших разысканий дают нам возможность окончательно выяснить взаимоотношения между членами группы родственных богов Садид—Эшмун—Адонис—Алейн. Прежде всего совершенно ясно, что к этой группе нельзя причислять Мота, как это делают Дюссо, Бауэр и некоторые

другие западные ученые. Мы уже видели, что магическо-символический обряд, который в АВ III<sup>2</sup> (I АВ) кол. II, 29—36 совершает над Мотом Анат, первоначально совершался над другими богами и был привязан к Моту по каким-то позднейшим соображениям, которые мы попытаемся выяснить ниже, в разд. 7. Далее, также совершенно ясно, что Эшмун был наделен функциями бога жизненной теплоты и плодородия тоже в позднейшую эпоху и притом только в одном-двух пунктах Финикии. Коренными, исконными богами плодородия, связанными с земледельческим бытом, были Садид, Адонис и Алейн. Мы уже установили в разд. 3 тождество Садида с Агротом Филона Библиского и Адонисом Гебала. Теперь остается разрешить вопрос о взаимоотношении этого бога с Алейном-Элиуном.

Переходя к этой проблеме, мы прежде всего должны остановиться на вопросе об отождествлении Элиуна с библейским Эльоном (‘Elijon). Сообщения Филона о Элиуне очень кратки и не вполне ясны, но библейский Эльон может быть охарактеризован довольно точно и подробно как со стороны его функций, так и со стороны древности и распространенности его культа. Выше мы уже указывали, что отождествление имен Элиуна и Эльона довольно единодушно принимается как семитологами, так и библистами; но не все семитологи и библисты столь же единодушны в вопросе о древности культа Эльона и о первоначальном характере этого бога. Так Лидзбарский, а за ним Гункель и некоторые другие считают, что финикийский Элиун является «довольно поздней фигурой» и был занесен иудеями в Финикию в послевоенную эпоху. Однако Гункель, как и некоторые другие, считают самое имя Эльон, а следовательно и бога чрезвычайно древним (uralt), усвоенным впоследствии израильской традицией и истолкованным в смысле прозвища Иагве «всевышний»<sup>167</sup>. Последнее положение безусловно правильно, но оно должно быть доведено до конца, до признания глубокой древности не только имени, но и бога, и до признания, что культ Эльон был древнее культа Иагве и существовал также и в Израиле первоначально рядом с культом Иагве и на первом месте. Это доказывается одним совершенно ясным свидетельством израильско-иудейской традиции, случайно сохранившимся в слегка подправленном виде у LXX, но искаженным в еврейском тексте. Именно в «Песне Моисея» (Второз. 32) Эльон и Иагве фигурируют рядом как **разные** божества, и притом так, что Эльон является верховным богом, а Иагве — ему подчиненным. Это место (ст. 8—9) гласит: «(8) когда Эльон давал наследие народам. . и определял области племенам по

числу богов, (9) тогда сделался наследием Иагве народ его Иаков...»<sup>168</sup>. Единственным библеистом, который решил дать правильное толкование этому месту, является Будде; другие библеисты до Будде и после него попрежнему отождествляют и во Втор. 32, 8 — 9 Эльона с Иагве, не учитывая ни попыток софоров исправить этот текст, ни того искажения его прямого смысла, к какому приводит отождествление здесь Эльона с Иагве<sup>169</sup>. Но только до открытия текстов Рас-Шамра можно было строить гипотезы о занесении имени Эльона — Элиуна в Финикию иудейской пропагандой после пленной эпохи, ибо фонетическое тождество имен Элиун и Алейн по консонантному составу совершенно очевидно, а мифология Алейна имеет точки соприкосновения с мифологией Элиуна у Филона в самом важном пункте: как мы упоминали выше, по Филону Элиун погибает в схватке с дикими зверями, и Алейн, по одному из вариантов мифа о его гибели, также погибает на охоте в схватке с чудовищными зверями<sup>170</sup>. Несколько ниже, при рассмотрении вопроса о функциях Алейна-Эльона-Элиуна, мы увидим, что и основные функции Алейна и Эльона целиком совпадают. Поэтому мы должны безусловно признать, что культ Алейна-Эльон-Элиуна существовал еще у общих предков израильтян, ханаанцев и финикийцев, подобно культам Садида-Шаддая, Мота, Эшмуна и ряда других божеств.

Как мы указывали, вопрос о тождестве бога Садида-Шаддая-Агрота-Адониса (ниже обозначаемого СА) с богом Эльоном-Элиуном-Алейном (ниже обозначаемым ЭА) возникает в связи с фактом известного сходства мифологии этих богов по отношению к их гибели и подобного же сходства их функций по связи последних с земледельческим бытом. Но как мы видели на примере подобного же сходства между Эшмуном и Адонисом, двух указанных моментов все же далеко недостаточно для отождествления, так как последнее возможно лишь при совпадении всех основных моментов, определяющих характеристику сравниваемых божеств. При анализе этих моментов мы уже в области мифологии наталкиваемся на существенные черты различия между СА и ЭА. Миф о гибели СА имеется лишь в двух вариантах: гибель в результате вражды с Элом и гибель на охоте; миф о гибели ЭА имеется в трех вариантах: гибель в результате борьбы с Элом, происходящая по одной версии на охоте, а по другой — в открытой борьбе, гибель вследствие наставшей для этого поры, гибель в результате борьбы с Мотом. Отсюда совершенно ясно, что полного совпадения в этом основном мифологическом моменте далеко не имеется. Если мы сюда доба-

вим, что и по отношению к гибели на охоте имеется существенное различие местного колорита, заключающееся в том, что СА охотится в горных лесах на вепрей и медведей, а ЭА — в пустынных и болотистых местах на диких быков и газелей<sup>171</sup>, то перед нами выступит различие и по месту происхождения мифов. Тут мы подходим к другому основному моменту сравнительной характеристики СА и ЭА — к вопросу о месте происхождения и пунктах распространения культа бога ЭА в сравнении с богом СА.

К месту и племени происхождения бога ЭА ведут две линии, сходящиеся целиком, но расходящиеся с линией бога СА. Эльон-Алейн должен был быть первоначально племенным богом. По этой линии мы попадаем к «Сеиру хоритянину», т. е. к одному из древнейших досемитских племен, населявших Палестину до конца IV или начала III тысяч.<sup>172</sup> так как в числе «сынов Сеира» называется 'Alwan (Быт. 36, 23), или 'Aljan (I Хрон. 1, 40), с которым Дилльман сопоставляет современное арабское имя 'Alaw'in<sup>173</sup>. Имя 'Alwan-'Aljan, особенно в последней форме, совпадает с именем 'Eljon, ибо а в афформативе ап очень часто переходит в о-оп. Туда же ведет и другая линия, линия географической номенклатуры. Алейн-Ваал живет на «вершинах Сафона» и поэтому называется также Ваал-Сафон; горную вершину Сафон, как мы уже указывали в разд. 3, отождествляют с современной горой Джебель-эль-Акра, расположенной севернее Рас-Шамра, в израильской традиции называвшейся горой Хор, а в эллинистическую эпоху — горой Касий, по финикийскому традиционному названию<sup>174</sup>. Названия Хор и Касий ведут нас также на юг, в страну хоритов — к горе Хор на западной границе Эдома и, что особенно важно, к горе Касий в 70 км от древнеегипетской восточной границы, считая от Пелусия, на берегу моря, горе, до сих пор сохранившей среди местного населения древнее название в форме Эль-Кас. В эпоху Геродота гора Касий считалась границей между Египтом и Сирией; но в древнем Египте в эпоху Нового царства она считалась лежащей за границей Египта, в стране Хару. Название Хару еще в XIII в. до н. э. применялось в Египте для обозначения области, которая тянулась от пограничной египетской крепости Зару до области Опа (*Ора*), которая отождествляется с областью Убе, или Уби в Сирии, где лежал Дамаск. Название Хару египтяне дали всей указанной территории очевидно по имени хоритов, или харри, как хориты называются в документах Митании и Богаз-Кеоя<sup>175</sup>, и конечно еще в ту эпоху, когда эта территория была заселена главным образом хоритами, т. е. в конце IV—начале III тысяч.

Наконец, там же, где-то около египетской границы лежал пункт, поселение или холм, Ваал Сафон, упоминаемый в Исх. 14, 2 и Числ. 33, 7. Отсюда ясно, что имя горы «Сафон» нельзя толковать в смысле «северной горы» и что оно должно иметь какое-то другое значение. К этому значению нас подводит имя одного из родов племени Гада, Сефон (Tsephon или Tsephjon — Быт. 46, 16, Числ. 26, 15), следовательно Ваал Сефон близ египетской границы был поселением или святилищем этого рода. Тут надо отметить, что племя Гад в песне Деборы не упоминается, и поэтому весьма возможно, что это было первоначально хоритское племя, впоследствии семитизированное, после того как эдомитяне оттеснили сынов Гада к северу от Сеира, в Атарот и еще далее (см. карту № 2).

Из всех этих данных с полной очевидностью вытекает, что ЭА был первоначально хоритским племенным богом и от хоритов был заимствован семитскими племенами, покорившими и отчасти истребившими хоритов. Вполне возможно, что в связи с усвоением ЭА новые поклонники хоритского бога, для которых старое племенное имя бога ничего не говорило, истолковали это имя по созвучию и по связи его со священными горами в смысле «высочайший», «всевышний», т. е. живущий на горах в поднебесье. Возможно, что культ ЭА существовал также и у эдомитян, но имеющиеся данные для обоснования этого предположения недостаточны, так как единственное место, которое может быть привлечено в этом смысле, не эдомитского происхождения<sup>177</sup>. Но зато совершенно точно устанавливается существование культа ЭА у хоритского племени иебуситов, жившего в области Иерусалима и покоренного, а затем семитизированного амореями. Согласно традиции, сохранившейся в гл. 14 кн. Бытия, царь Шалема, т. е. Иерусалима, доизраильской эпохи Мелхиседек был одновременно жрецом бога Эльон (‘el ‘Eljon—Быт. 14, 18); отсюда вытекает, что Эльон был одним из главных богов царства Мелхиседека, унаследованным от иебуситов. После завоевания Иерусалима Давидом и превращения этого города в столицу царства Давида культ Эльона был сохранен, но впоследствии Эльон был постепенно отождествлен с Иагве<sup>178</sup>. В царскую эпоху имя Эльон очень часто употребляется рядом с именем Иагве, в особенности в поэтическом языке при применении так называемого параллелизма членов. Однако сохранились некоторые случаи применения имени Эльон и как такового; к ним мы обратимся при рассмотрении вопроса о функциях бога ЭА.

Труднее обстоит вопрос о времени и месте усвоения культа

ЭА финикийцами. Сложность вопроса заключается здесь в том, что, как видно из приведенных нами выше историко-географических и историко-этнических справок, хориты в эпоху финикийского внедрения в область Ливанского приморья и далее в область Сирийского приморья вплоть до Угарита жили в этих областях. Правда, согласно египетскому определению северной границы страны Хару, северной пограничной частью Хару была область Дамаска, так что область Угарита и область пустыни Кадеш, с которыми связаны текст и эпос АВ, как будто уже выходят за пределы области Хару. Это возможно, хотя вполне достаточных доказательств для такого утверждения не имеется; но вполне допустимо, что название горы Хор-Сафон могло быть перенесено не с юга на север, а с севера на юг хоритами при передвижении их с малоазиатской родины в Сирию и далее на юг. Однако независимо от того или иного решения вопроса о северной границе страны Хару в конце IV тысяч. до н. э. у нас все же имеются вполне определенные основания утверждать, что культ ЭА был усвоен предками финикийцев еще до начала их продвижения с южной родины на север. Прежде всего здесь важно отметить, что культ ЭА, кроме Угарита, точной даты основания которого мы пока еще не знаем, имел место в Гебале, в одном из древнейших, если не самом древнем финикийском городе. Показанием Филона, который называет Гебал-Библ первым городом в Финикии и сообщает, что Элиун и его подруга Берут жили около Библа, подтверждаются также и археологическими данными. Раскопки Монтэ на месте Гебала-Библа документально установили, что Гебал уже существовал и находился в сношениях с Египтом в конце IV тысяч., а найденные ранее в окрестностях Гебала две греческие надписи с посвящением *Dii Hupsisto* — «Зевсу Высочайшему», т. е. Элиуну, показывают, что Элиун пользовался культом в Гебале<sup>179</sup>.

Эти данные приобретают решающее значение в связи с одним мифологическим моментом, совершенно бесспорным и потому особенно доказательным. Сестрой-женой Алейна во всех текстах Рас-Шамра является богиня Анат; эпитет «сестра» показывает, что соединение ЭА с Анат произошло еще в эпоху материнских родов. Это соединение прослеживается далее и в историческую эпоху. В дозраильском Ханаане в области иебуситов рядом с культом Эльона существовал также и культ Анат, древнее святилище которой находилось в Анатоте, на холме, в 5 км к северу от Иерусалима<sup>180</sup>. Местоположение Анатота приводит нас к соседнему с этим святилищем древнему храму Эльона. Рядом с Анатотом, со-

гласно совершенно ясному показанию Ис. 10, 30 — 32, подтверждаемому также показанием Неем. 11, 32, находился древний город Ноб с храмом, который в эпоху Саула обслуживался древним многочисленным жреческим родом (I Сам. 22, 18)<sup>181</sup>. Автор I кн. Самуила называет богом храма в Нобе Иагве (21, 7; 22, 17); однако для эпохи Саула это совершенно немыслимо, так как область небуситов, т. е. древнее царство Шалема, была завоевана только Давидом после его воцарения, а первым храмом Иагве был храм Соломона, как это настойчиво и правильно подчеркивается автором I — II кн. Царей. Богом Ноба должен был быть крупный иебуситский бог; таким мог быть только Эльон, главный бог царства Шалема; в храме стояло изображение бога (*ʿerhod*), которое конечно надо связывать не с Иагве, а с Эльоном. Но самое характерное обстоятельство, свидетельствующее о древнем культе Эльона в Нобе, заключается в том, что жреческий род, обслуживавший культ в Нобе, одновременно обслуживал и культ в Анатоте, т. е. культ богини Анат. Это видно из замечания в I Цар. 2, 26, согласно которому один из членов жреческого рода в Нобе, исполнявший там свои функции еще при Сауле, Абиатар, при Давиде был верховным жрецом в Анатоте и имел под Анатотом наследственное поле<sup>182</sup>. Таким образом между храмами Эльона в Нобе и Анат в Анатоте было не простое соседство, а органическая связь. Соединение Эльона с Анат надо возводить конечно еще в хоритскую эпоху. Культ этих божеств был усвоен семитскими племенами при их внедрении в страну Хару и занял важное место в царстве Шалема рядом с культурами семитского Шалема и других семитских божеств. После завоевания Иерусалима Давидом и отождествления Эльона с Иагве Анат стала считаться супругой Иагве, как показывает ее имя Анат-Иагу в элефантинских папирусах. Сюда надо добавить еще один характерный факт, также свидетельствующий об усвоении семитами Эльона и Анат в эпоху внедрения в страну Хару. Именно, кроме Эльона, Иагве был отождествлен еще с другим семитским доизраильским богом, Рахумом, или Рахамом, как показывает эпитет *rahum*, применяемый постоянно и исключительно к Иагве и заменяющий в еврейской версии кн. Иисуса Сирахова имя Иагве наравне с такой же заменой именем Эльон<sup>183</sup> (экскурс). В тексте С мы встречаем этого же бога Рахума рядом с Ашерат и, кроме того, другого древнего иерусалимского бога, уже не раз упоминавшегося Шалема, играющего в этом тексте важную роль. Таким образом в Угарите оказывается четыре божества иерусалимского пантеона — Эльон, Анат, Шалем и Ра-

хум. Это совпадение не может быть случайным, но еще раз показывает, что усвоение предками финикийян Эльона и Анат произошло еще в эпоху их внедрения в страну Хару, поскольку эти два хоритских божества оказались прочно включенными в одну группу с такими древними семитскими божествами, как Шалем и Рахум.

Из всех приведенных нами религиозно-исторических данных совершенно ясно, что по месту и по племени происхождения между богами СА и ЭА имеется коренное различие: СА — исконный семитский бог, ЭА — исконный хоритский бог, лишь усвоенный семитами. Если теперь мы обратимся к вопросу о местах культа СА и ЭА в Финикии, то и здесь обнаружится существенное различие. Культ ЭА существовал в трех пунктах, ибо возможно, что, кроме Гебала и Угарита, он существовал еще в соседнем с Гебалом Берите-Беруте, как на это намекает имя подруги Элиуна у Филона Берут. Отсюда устанавливается факт одновременного существования культов СА и ЭА в двух пунктах — в Гебале и в Угарите. Но в то же время столь же точно устанавливается, что это были **отдельные** культы **разных** богов, **неравных** по своему значению. Яснее всего это различие выступает в Угарите, где ЭА был Ваалом, а СА, судя по тексту С, занимал место божества со специальными функциями и имел храм не в самом Угарите, а на восточной границе царства Угарита, в Аседаде-Сададе. В Гебале было наоборот: СА был богом «Величайшим» по греческой терминологии, «повелителем», «властителем», gab — по семитской терминологии, а ЭА был только «Высочайшим», живущим на горной высоте, но не выше всех, ибо этот эпитет может быть применен к любому богу, связанному с горой.

В итоге данные о происхождении и местах культа бога ЭА с совершенной определенностью показывают, что этот бог имел самостоятельное значение и свою особую историю и не может быть отождествляем с богом СА. Этот вывод окончательно утверждается сравнением функций богов СА и ЭА в историческую эпоху. Данные последнего порядка имеют решающее значение, так как в родоплеменную эпоху сходство функций различных родоплеменных божеств является общераспространенной и типической чертой: бог любой племенной или родоплеменной группы может быть покровителем и охоты, и скотоводства, и земледелия, богом источников и «небесных вод» — дождя, подателем хлеба, вина, масла, мяса и всех других материальных благ. В историческую эпоху условия изменяются, и в связи с этим в религиозной области вместо прежней однородности божеств и культов

создается пестрота, разнообразие тех и других. Правда, некоторые божества сливаются, но основная характерная черта процесса заключается в том, что наряду с сохранением культов местных божеств с однородными функциями возникают культы богов уже не местного, а более широкого, значения, вплоть до общепородного, с дифференцированными специализованными функциями. Именно с таким явлением мы и встречаемся при сравнении функций богов СА и ЭА, приписывавшихся им в историческую эпоху одинаково и на иудейско-израильской и на финикийской почве.

Сходство функций СА и ЭА заключается в том, что оба бога в конечном счете были покровителями земледелия и подагелями урожая. Однако в этой области каждый из них выполнял свою специальную функцию. Мы уже видели, что СА по всем данным источников — финикийских и греческих надписей и памятников, текста С, израильско-иудейской традиции, античных писателей — был богом полей в смысле бога растительности, подобного Осирису, т. е. богом до известной степени хтонического характера, богом земного плодородия, а отсюда и богом плодородия животных и людей. Как сошедший под землю Осирис питает и лелеет там корни растений, так и СА, сошедший под землю, возвращается на нее с первыми весенними всходами; стебли растений, выращенные им, становятся путем для его нового появления на земле. Основным моментом мифов и об Осирисе и о СА является именно связь этих богов с периодическим увяданием или умиранием и оживанием растительности; религиозное мышление объясняло это явление деятельностью или судьбой специального бога<sup>184</sup>. Функции ЭА связаны с другим рядом моментов, обуславливающих урожай злаков и плодов и благополучие людей и скота. Урожай зависит от условий не только весеннего, но и летнего периода роста и созревания злаков и плодоношения деревьев, зависит от питания растений в течение этого периода влагой либо от вод рек и источников, либо от дождей, и в первую очередь от последних, так как при засухе пересыхают и реки и источники и даже озера. Бог ЭА и сделался специальным богом, питающим растения влагой, в первую очередь богом «небесных вод» — туч, дождя, и грозы, а также росы, — и во вторую очередь богом подземных вод, рек, источников и моря. Эти функции засвидетельствованы самым определенным и конкретным образом и по отношению к Эльону, и по отношению к Алейну.

Мы обратимся прежде всего к функциям Алейна, так как тексты Рас-Шамра говорят о них самым красочным образом и являются самым надежным аутентичным свидетельством,

которое может служить самой прочной основой для наших дальнейших заключений. Здесь в первую очередь надо отметить, что в текстах Рас-Шамра Алейн нигде не связывается с посевами или растениями вообще; единственный намек в этом смысле в АВ III<sup>2</sup> (I АВ) кол. V, 9 — 19, как мы видели выше, имеет в виду обряд, связанный в этом же тексте (II, 29 — 36) с Мотом и первоначально связывавшийся с Акхатом. О функциях Алейна говорят совершенно одинаково три текста: эпос АВ и два другие текста, примыкающие к АВ, один, озаглавленный Виролло «Охота Ваала» (ниже условно ВН), и другой, озаглавленный Виролло «Анат и Телица» (ниже условно АG). На тексте ВН мы уже останавливались при рассмотрении вопроса о мифологии Алейна и Мота и тогда указали, что этот текст по всей вероятности является начальной частью мифа о гибели Алейна в результате вражды его с Элом. Мало удачное наименование, которое дал этому тексту Виролло, следовало бы заменить другим, например, «Гибель Ваала». Правда, в этом тексте Ваал не назван собственным именем; но так как в нем идет речь несомненно о Ваале Угарита (кол. III, 54 — Ba'al shag—царь), то другого имени, кроме Алейна, Ваал здесь иметь не может. Сюда присоединяется также еще одна характерная черта: в этом тексте, как и в тексте АВ, в котором Алейн назван по имени и является главным героем, для Ваала употребляется одно и то же прозвище Hd (Had, Hud), о котором будет речь несколько ниже. Три названных выше текста говорят о четырех функциях Алейна, которые одна с другой мало связаны: Алейн «царствует над землей», он — бог охоты, бог плодородия людей и животных, бог, орошающий землю. Из этих четырех функций функция бога охоты, как мы уже указывали, является древнейшей и в историческую эпоху уже не имела практического значения, оставшись только элементом мифа. Что касается функций Алейна как бога «царствующего над землей», то эту функцию конечно нельзя понимать в хтоническом смысле. О ней говорится в двух местах эпоса АВ. В АВ I (II АВ) VII, 42 — 44 Эл отдает Алейну «царство», а Моту отдает arts dr̄t — «вместилища земли», т. е. делает хтоническим божеством Мота. В АВ III<sup>2</sup> (I АВ) мы находим точные указания, как надо понимать «царство» Алейна над землей: он царствует над землей, имея пребывание на горе Сафон, он царь, поставленный Элом, как Ваал Сафона и Ваал Угарита, т. е. является царем Угарита и его области, как всякий другой местный Ваал<sup>186</sup>. Раздел сфер властвования между Алейном и Мотом в АВ I (II АВ) является безусловно позднейшей бого-

словской спекуляцией, которая сохраняет за Мотом одну из его древних функций, а Алейна наделяет новой функцией, ранее ему не присваивавшейся. Весь этот миф, как и миф о построении храма Алейну богами на горе Сафон, носит ясно выраженный характер официального мифа. Таким образом царская функция Алейна, аналогичная такой же функции всякого другого Ваала любого финикийского города, не является основной или оригинальной. Остаются две функции — функция бога плодородия людей и животных и функция бога—оросителя земли.

Функция Алейна, как бога плодородия людей и животных, выступает в тексте АС, не совсем удачно озаглавленном Виролло «Анат и Телица», так как главными действующими лицами там являются Алейн и Анат, она же в сущности и «телица». Текст АС дошел до нас в плохом состоянии. От кол. I из 38 строк сохранились только 22 первых строки, но и те с большими пробелами, не поддающимися реконструкции; текст кол. II сохранился лучше других, но и в нем есть пробелы, особенно в конце, где совсем утрачены четыре последних очень важных строки, и имеется несколько мест, весьма трудных для толкования; в кол. III имеется ряд пробелов, мелких по размерам, но весьма существенных для понимания текста. Виролло даже не пытается выяснить общий смысл содержания и цель этого текста; Дюссо также не определяет цели текста, но зато правильно понял его мифологическую основу. Дюссо связывает текст АС с представлениями о божествах скотоводства, восходящих в свою очередь к божествам в зверином образе, и предполагает, что в тексте идет речь о соединении Алейна с телицей, избранной для этого богиней Анат, или может быть с самой Анат в образе телицы, причем сопоставляет Анат с Хатор и приводит в качестве параллели культ «тельца Иагве» в Бет-Эле<sup>187</sup>. Но, к сожалению, и здесь Дюссо не доводит своего анализа до конца. Судя по содержанию доступных для толкования и перевода частей текста АС, в нем описывается магический акт, постулирующий плодonoшение и принесение плода у диких коров при первом отёле; эти первенцы принадлежат богам, как первенцы скота в Израиле. Акт происходит в дикой местности, где пасутся стада диких быков и коров; туда очевидно специально для совершения этого акта летят Анат и Алейн, богиня — на крыльях, бог — очевидно на облаках (II, 10 — 23). При этом текст подчеркивает чрезвычайно важную деталь: голова богини украшена рогами, и Алейн восклицает, что «рог — сила твоя, о дева Анат!» (II, 21 — 22). Анат, прилетев на место, восклицает

«arçh»!, т. е. «телица»! «поворачивается» (оборачивается в телицу?) и идет b n'mm b usmm, т. е. к местопребыванию богов «благостных и прекрасных»<sup>188</sup>, призывая туда за собой и Алейна (II, 26 — 31). Из следующих последних семи строк кол. II от трех первых сохранились лишь отдельные слова, а остальные четыре (35 — 38) утрачены целиком, так что о дальнейшем содержании мифа мы можем только строить догадки. Текст кол. III сообщает уже о результате полета Анат и Алейна: они выполнили дело, благодаря которому «телицы приносят первый приплод», Алейн возвращается в свою резиденцию на горе Сафон, а затем туда является к нему Анат и сообщает, что «есть дикий телец для Ваала и бык для Несущегося на тучах» (30 — 37). Из предыдущих строк (20 — 22) видно, что этого дикого тельца для Ваала приносит телица, которая повидимому тождественна с Анат, ибо имя Анат при описании восшествия ее на гору Сафон не упоминается, и получается впечатление, что всходит на гору и извещает Алейна о рождении тельца сама телица. Сопоставляя содержание сохранившейся части кол. II с содержанием кол. III, мы приходим к заключению, что в последних испорченных и утраченных строках кол. II описывалось священное соитие Алейна с телицей — рогатой Анат, — постулирующее счастливое первое плодоношение и благополучный первый отёл молодых коров<sup>189</sup>. Таким образом в целом текст AG оказывается ритуальным текстом, по своей цели и характеру обрядности дополнительным к тексту С, так как и в этом тексте к основному его моменту, hieros gamos Алейна и «телицы» Анат, имеют какое-то весьма важное отношение «благостные и прекрасные боги». Остается неясным, распространялось ли покровительство Алейна по отношению к плодоношению скота на всех животных или только на первородящих и притом одной определенной породы. Но ясно, что эта функция Алейна резко дифференцирует бога ЭА от бога СА.

Переходим к последней функции Алейна, функции богаторосителя земли. Эта функция в мифологии Алейна бесспорно является основной. Во-первых, от этой функции Алейн получил свое постоянное прозвище, заменяющее его собственное имя — rkb 'rpth = gekob 'arpoth, т. е. «едуший (как на коне или колеснице) на облаках (тучах)» или лучше всего «несущийся на облаках». Так называет Алейна Кусур, или Кусор, бог-строитель его храма: «слушай, о Алейн-Ваал, внемли, о Несущийся на облаках!» Этим эпитетом, как мы только что видели, называет его текст AG, и этот эпитет систематически применяется к Алейну и в других

текстах <sup>190</sup>. Во-вторых, Алейн изображался в виде бога-громо-  
вика, способствующего произрастанию растений. В разва-  
линах храма Алейна в Угарите была найдена большая стела  
(142 см высоты) с художественным рельефом, изображаю-  
щим во весь рост бога, а около него небольшую фигурку,  
стоящую на пьедестале, вероятно царя Угарита. По общему  
признанию на стеле изображен Ваал Сафон, которому был  
посвящен храм, т. е. Алейн-Ваал. Бог правой рукой поднял  
палицу, а в левой руке держит копье острием вниз; из древка  
копья вырастает стебель растения, изображенный зигзаго-  
образно, на подобие молнии. На голове бога шлем, из перед-  
ней части которого выходят рога — символ бога-покровителя  
стад и символ его тотема, которым, судя по эпитету Алейна  
schog, «бык» в тексте ВН (ст. 54 — 56), был бык <sup>191</sup>. В пол-  
ном согласии с указанным выше постоянным эпитетом  
Алейна и с этим изображением находятся и все другие места  
из текстов Рас-Шамра, характеризующие его основную функ-  
цию. Когда окончен храм Алейну, он «открывает окна обла-  
ков, издает свой священный голос» (т. е. гром); когда к бо-  
гам приходит весть о его воскресении, то боги радуются:  
«небеса будут проливать дождь масла» (т. е. способствую-  
щий урожаю маслин); когда Алейн сходит под землю в «го-  
род Мота», он получает от Эла приказ: «и ты возьми с со-  
бой твои тучи, твой ветер, твою водочерпалку, твои дожди» <sup>192</sup>.  
Алейн орошает землю не только небесным дождем, он яв-  
ляется также богом-подателем небесной росы и богом на-  
земных и подземных вод. В одном тексте Рас-Шамра  
(‘Anath II) описывается обряд вызывания росы посредством  
разбрызгивания воды, сопровождаемый таким обращением к  
Алейну: «умножай ее, о Несущийся на облаках, росу небес  
изливай». Когда Алейн воскрес, бсги волнуются: «воды  
источников оросят ли поля, воды источников возродят ли  
поля богов? О Ваал источников, бьющих из гор!» <sup>193</sup>. В од-  
ном из мифов о борьбе Алейна с враждебными ему силами  
к нему рядом с эпитетом gekob ‘agroth систематически при-  
меняются эпитеты zbl um и schpt nhr, т. е. «живущий в море»  
и «судия (повелитель) рек»; в этом мифе враги Алейна стре-  
мятся разрушить его власть именно как повелителя моря и  
рек <sup>194</sup>. Основное значение функции Алейна, как бога-оро-  
сителя земли, подчеркивается еще в особенности тем обстоя-  
тельством, что в двух текстах Рас-Шамра он отождествляется  
с известным семитским богом грозы и дождя Хададом, или  
Ададом. Так как по этому вопросу имеются некоторые недо-  
разумения и разногласия, то мы должны остановиться на  
нем несколько подробнее.

В тексте ВН, а также и в тексте АГ параллельно называются Ваал, или Алейн-Ваал, и Hd, т. е. Hadad<sup>195</sup>, причем в тексте ВН этот параллелизм проводится систематически. Вокруг этого параллелизма, особенно в тексте ВН, возникли разногласия, касающиеся толкования как самого параллелизма, так и имени «Ваал» в тексте ВН, где, как мы уже указывали, при b'1 отсутствует собственное имя Алейн. Бауэр полагает, что в текстах Рас-Шамра под Ваалом без точного наименования обычно понимается Алейн-Ваал; Дюссо, напротив, держится того мнения, что имя Ваал без точного определения является вторым собственным именем бога Хадада, отличного от бога Алейна. Оба ученых сходятся только в том, что параллелизм Ba'al (или Alejn Ba'al) = Hd надо считать формальным стилистическим оборотом (параллелизм членов) и что во всех случаях здесь идет речь об одном и том же божестве под двумя различными именами. В противоположность этому последнему мнению Виролло считает Ваала и Hd текста ВН за разных богов-товарищей, именно за Алейна и бога Hud, сына Дагона, которые вместе охотятся, вместе борются с чудовищными врагами и вместе погибают<sup>196</sup>. Того же мнения Виролло держится и по отношению к тексту АГ, отказываясь при этом от всякой попытки объяснить, в чем может заключаться участие Хадада в действиях Алейна и Анат. Дюссо, оставаясь верным своему положению, путается при характеристике текста АГ, стараясь различить Алейна и Хадада, и приходит к совершенно неприемлемому толкованию 21—22 строк кол. III, будто здесь эпитет rkb 'rpt, примененный параллельно с именем Ba'al Hd, обозначает «самого Ваал-Хадада»<sup>197</sup>.

В этой разногласии мнений самой путанной является позиция Виролло, который, как всегда, теряется перед затруднительными местами текстов и приходит к сбивчивым и неправильным заключениям. Бауэр и Дюссо безусловно правы, считая, что в параллелизме Ваал (Алейн-Ваал) = Хадад идет речь об одном божестве, а не о двух. Решающее значение имеют строки 54—56 кол. II текста ВН, где говорится: «так повержен Ваал-царь (shar), как бык (schor), так пал ниц Хадад-князь (r... = rga'), как дикий телец». Эти строки привели в полное недоумение Виролло. Он замечает, что согласно смыслу этого места, Ваал и «сын Дагона» (Hd) являются «одним и тем же существом» и что это подтверждается также тем обстоятельством, что в АВ II (I' АВ) и в АВ III<sup>2</sup> (I АВ) сообщается о смерти только одного Ваала. Таким образом перед Виролло возникает «темный» вопрос о гибели «сына Дагона», хотя как будто боги погибают вместе и от одних

и тех же врагов<sup>198</sup>. В столь же неудобное положение попал Дюссо по отношению к тексту АС; по его толкованию выходит, что телица принесла теленка не для Алейн-Ваала, который соитием с Анат постулировал это событие, а для Хадада, который неизвестно почему оказался *tertius gaudens*. Мы считаем безусловно правильным основное положение Бауэра, что Ваал без более точного определения есть Алейн-Ваал, ибо имя Ваал в такой форме в текстах Угарита может обозначать только Ваала Угарита, т. е. Алейн-Ваала. Тогда устанавливается факт отождествления Алейна с Хададом, факт весьма любопытный, так как Хадад не был финикийским богом. В финикийских надписях его имя не встречается, а из собственных имен можно сопоставлять с именем Nadad только одно имя, Риб-Адди, князя Гебала, встречающееся в письмах эль-Амарнского архива; но это сопоставление, обычно указываемое, не может считаться вполне надежным<sup>199</sup>. Однако местное отождествление финикийского Алейна с Хададом вполне возможно и понятно в условиях местоположения и соседства царства Угарита. За Оронтом, невдалеке от которого проходила восточная граница области Угарита, начиналась Сирийская пустыня, в которой издавна кочевали арамейские племена. Бог Хадад был их главным богом, как показывают собственные арамейские имена, — древнеарамейское *Abdhadad* и в особенности весьма употребительное царское имя Бар-Хадад, или Бен-Хадад (сын Хадада), посредством которого цари Арама стремились продемонстрировать свое происхождение от общеплеменного бога<sup>200</sup>. В условиях пустыни племенной бог становится прежде всего богом источников, как показывают арабские параллели; такой функцией был наделен и Хадад. Текст С показывает, что проникновение финикийян на север захватило и часть пустыни за Оронтом; вполне возможно, что при этом произошло усвоение финикийянами местного бога-оросителя и притом таким образом, что он был отождествлен с Алейном. В пользу этого заключения говорит также и то обстоятельство, что тексты ВН и АС, в которых Алейн отождествляется с Хададом, связаны именно с восточными окраинами царства Угарита, граничащими с Сирийской пустыней.

Наконец, имеется еще одно косвенное подтверждение основного значения функции бога-оросителя в числе других функций Алейна. Как мы уже упоминали выше, в кол. I АВ III<sup>2</sup> (I АВ) рассказывается, что по предложению Эла Ашерат выдвигает преемником погибшего Алейна бога Иштар-Орефа, который и воцаряется в резиденции Алейна на горе Сафон. Имя этого бога, 'Ischthgr 'grh, показавшееся

Виролло совершенно загадочным, разгадывается очень просто: 'grh надо понимать в смысле причастия от глагола 'agarh—«капать, проливать», специально «проливать дождь». Таким образом преемник Алейна — также бог, «проливающий дождь», а собственное его имя надо сопоставлять с именем древнего общесемитского бога Аттар, который у южно-арабских племен также был богом mandach, богом источников и дождей, который «напоет землю»<sup>201</sup>.

Переходя теперь отдельно к функциям Эльона, мы видим, что и этот бог был прежде всего богом грозы и дождей и богом источников. Библейская традиция сохранила совершенно ясные и красочные свидетельства в этом смысле. В одном из древнейших псалмов, восходящих к эпохе Давида (пс. 18, II Сам. 22), описывается явление Иагве-Эльона в грозе и буре, с дождем и градом (ст. 10—15); особенно важен для нас параллелизм в ст. 14: «и загремел в небесах Иагве, и Эльон издал голос свой». Что здесь богу Иагве присваиваются функции Эльона, видно из трех других мест. Подобная же теофания описывается в Песне Деборы (Суд. 5, 4): Иагве в грозе и буре выходит с Сенра, с «полей Эдома», т. е. из той области, где сложился культ Эльона. В двух других местах называется один Эльон, без Иагве. В кн. Ис. 14, 14 говорится: «взойду ввысь на облака, буду подобен Эльону», который следовательно носится на облаках, как Алейн. В пс. 46, также очень древнем, вероятно в своей основе доизраильского происхождения, но переработанном жрецами Иагве, мы в ст. 5 читаем: «речной поток и ручьи его радуют город бога ('elohim), святое жилище Эльона»<sup>202</sup>. Здесь Эльон выступает как бог источников, питающий водой свой город и храм.

Приведенные нами сопоставления и цитаты, характеризующие основную функцию Эльона, завершают собою тот круг наблюдений, которые доказывают тождество Алейна и Эльона. Основываясь на этом выводе, мы в заключение можем попытаться установить точное произношение имени Alejn. Мы уже указывали в примечании 140, что чтение Ale'jan, которое предложили Бауэр и Дюссо, исходя из толкования этого имени в качестве семитской глагольной формы, не может считаться правильным ни со стороны методической, ни со стороны формальной, ибо оно искажает транскрипцию начертания этого имени в оригинале. Теперь мы можем добавить, что если бог ЭА не семитского, а хоритского происхождения, то этимология Бауэра — Дюссо — Виролло вообще отпадает, тем более, что она приводит к чтению, расходящемуся с филоновской и библейской фор-

мой, которая оканчивается не на an, а на un-op. Нам представляется, что наиболее правильным будет чтение именно 'в согласовании с этой последней формой, поскольку она засвидетельствована не только в библейской традиции, в которой вокализация может быть спорной, но также и финикийской традицией. Исходя из этого, мы полагаем, что имя Ваала Угарита, Ваал-Сафона, должно было произноситься Al'ejon—Алейон. В последующих разделах мы и будем употреблять эту форму.

В итоге исследование вопроса о взаимоотношении между богами СА и ЭА по последней линии, по линии сравнения их функций в историческую эпоху, окончательно утверждает наше положение о невозможности их отождествления. В историческую эпоху эти боги приобрели функции земледельческих богов, но в разных направлениях: СА сделался по преимуществу хтоническим богом, произрастающим из земли травы, злаки и другие растения, ЭА сделался по преимуществу небесно-атмосферическим божеством, проливающим с неба дождь и таким образом питающим наземные воды рек, ручьев и морей и поддерживающим жизнь, рост, цветение и плодоношение растений. Функция бога наземных вод должна считаться древнейшей, ибо в пустыне основное значение для орошения имеют не дожди, а земные источники воды; но в историческую эпоху, когда культ ЭА распространился в культурных земледельческих областях Палестины и Сирии, на первый план выдвинулась функция ЭА как бога громовика и дождевика. В тексте С бог ЭА фигурирует не под своим собственным именем, а под эпитетом «сын Моря». Этот эпитет основан конечно на функциональной связи Алейона с морем, как мы покажем ниже, в разд. 7. Другое объяснение, по связи с «полем Ашерат», обычно называвшейся «Ашерат моря», вряд ли приемлемо. Правда, в одном месте эпоса АВ Алейон назван сыном Ашерат, но это место недоказательно, ибо никаких других указаний в этом смысле ни в эпосе АВ, ни в других текстах Рас-Шамра не имеется<sup>203</sup>.

Таким образом мы рассмотрели все терминологические и религиозно-исторические вопросы, разрешение которых было необходимо для обоснования нового перевода текста С, возможно более точного не только в буквальном смысле, но и в смысле раскрытия содержания и подлинного характера текста С. Вместе с тем мы получаем также возможность произвести точное расчленение текста С как со стороны его литературного, так и со стороны литургического состава и окончательно разрешить вопрос о его основной теме, а отсюда и о его наиболее подходящем наименовании. К разрешению этих задач мы теперь и переходим.

## 5. НАИМЕНОВАНИЕ, РАСЧЛЕНЕНИЕ, ПЕРЕВОД И ОКОНЧАТЕЛЬНАЯ ХАРАКТЕРИСТИКА ТЕКСТА С (Eqreny)

Из результатов наших разысканий выяснилось с полной определенностью, что текст С является ритуальным текстом, регулирующим совершение ряда магически-земледельческих обрядов, с которыми связаны не только «рождающиеся» Шалем, Шахар и Шиб'они, но также и другие упоминаемые в тексте божества. Из последних некоторые также «рождаются», но кроме одного, «сына Моря» (Алейона), не названы по имени; названы по имени четыре «благодетных» божества, которые являются, привлеченные призывами и совершением специальных жертвенных и магических обрядов. Это — Гозер (стр. 17), названный в тексте эпитетом p'm, богиня Шапаш и «сын Моря» (Алейон), являющиеся на призыв «благодетных богов» (стр. 23 — 27), и Нагар-Мидра (Садид), ngsh elm p'mm — «повелитель (или вождь) благодетных богов». Таким образом благодетных богов, названных в тексте С, не три вновь рождающихся, если считать Шиб'они, а семь; кроме них в тексте фигурируют еще божества, не названные эпитетом p'm, но по своим функциям вполне достойные этого эпитета. Это обстоятельство еще раз подчеркивает неточность того названия, которое дал тексту С Виролло — «Рождение благодетных и прекрасных богов». Такое заглавие подходило бы к мифу; но в тексте С миф играет второстепенную роль, основное значение текста заключается в тех обрядах, которые им предписываются и выполняются согласно указанному в нем ритуалу. Это заглавие сверх того не покрывает собою пантеон текста в целом и не учитывает, что активную роль в нем играют не «рождающиеся» и являющиеся божества, а те божества, которые способствуют рождению и явлению благодетных богов. Активная роль последних должна начаться **после** завершения обрядности текста С; тогда они, явившись, или «родившись», начнут действовать и дадут те блага, какие от них ожидаются; в тексте С некоторые из них еще так сказать, за сценой, а действуют другие боги. Поэтому наименование текста С, предложенное Виролло и сыгравшее свою важную и положительную роль в процессе первоначального исследования и истолкования текста, должно быть заменено другим, наиболее соответствующим содержанию и цели текста.

Такое наименование должно быть сконструировано не на основании соображений литературного порядка, а на основании религиозно-исторических данных самого текста и сообра-

жений, исходящих из терминологии историко-религиозного характера. Идя этим путем, мы можем с уверенностью установить, какими именно выражениями самого текста надо воспользоваться для конструирования его наименования. Обращаясь к религиозно-историческим данным, мы должны прежде всего обратить наше внимание на аналогичные ритуалы в других религиях. Ритуал текста С относится к земледельческой обрядности; его цель заключается в том, чтобы при помощи магических и жертвенных обрядов вызвать богов, от которых зависит успешность пахоты, сева и прорастания злаков, как основных предпосылок будущего урожая. В ряду аналогичных обрядов других религий весьма важную роль играет призывание специальных богов и духов, сопровождаемое магическими манипуляциями; совершение последних сообразно призыванию характер магического акта, превращает призывание из простого призыва в заклинательную формулу. Подобного рода призывания встречаются в религиях как древних, так и современных народов, у последних в среде крестьянства, которое даже во многих странах Западной Европы еще соблюдает традиционные магическо-религиозные обряды, восходящие к доисторическому прошлому, ради обеспечения урожая, здоровья, сытости и благополучия людей и животных. В Европе эти обряды приурочиваются преимущественно к весеннему времени и состоят главным образом из обрядов закличания весны и духов пахоты и сева; иногда к этим обрядам присоединяются также обряды, постулирующие рождение или пробуждение божеств хлеба или урожая. Из множества подобных обрядов мы остановимся только на обрядах трех религий, наиболее характерных и особенно подходящих для разрешения нашей задачи. В среде немецкого крестьянства сохранились кое-где еще в начале XX в. и вероятно сохраняются до сих пор магические обряды, посредством которых прогоняли или уничтожали «зиму» и пробуждали «весну» и «зерно»; обряды сопровождалась соответствующими формулами призывов. У пруссов до принятия христианства существовал весенний обряд призывания Пергрубия (Пергрубиса), бога цветов, растений и посевов; к нему обращались с призывом, в котором говорилось: «ты прогоняешь зиму, возвращаешь красу весны, от тебя получают силу поле и сад, одеваются листвою роща и лес»<sup>204</sup>. Но самую важную аналогию мы находим в религии древних днепровских славян, весенняя обрядность которых сохранилась у великоруссов и белоруссов, у последних особенно прочно.

Весенние обряды днепровских славян начинались «закли-

канием», или «гуқаньем» («гуканнем» — белорусский термин) весны и других духов и богов весеннего сева и растительности, которые должны явиться, прогнать зиму, «отомкнуть землю», обеспечить успешную пахоту и сев и будущий урожай. Характернее всего, что в белорусской обрядности сохранились также остатки обряда *hieros gamos*, который должен был постулировать рождение бога хлеба<sup>205</sup>. К этой древнеславянской мифологии и обрядности мы по существу обратимся в разделах 7 и 8; сейчас нам важен один из связанных с нею терминов. Начальный и основной обряд, постулирующий явление или пробуждение древнеславянских «благостных» богов, называется «закликанием». Это древнерусское слово обозначало не простой призыв, а призыв заклинательного характера, как показывает его значение в древнерусском и позднейшем крестьянском быту. В церковное употребление этот термин вошел в двух значениях: «закликать» — оглашать вступающих в брак, и «закликать» — проклинать, налагать запрет. В крестьянском быту «закликать» кого-либо не делать что-либо употребляется в смысле категорического «зрока» от «зарекать» — налагать религиозный или магический запрет, отлучать от общины, от семьи. Но слово «закликать», кроме такого негативного значения, имело и имеет также и положительное значение — значение призывания на какие-либо собрания, для каких-либо действий, призывания скота; в связи с этим значением имеется термин «закликала» — тот, кому поручается в данном случае призыв или кто производит обычно такого рода призыв. Наконец, заклинанием называли также вопли кликуши, которым обычно присваивалось либо магическое, либо пророческое значение<sup>206</sup>. Таким образом термин «закликание» имеет несколько разнообразных значений и в основном по своему происхождению имеет ближайшую, непосредственную связь с магическо-религиозной обрядностью. В одном из таких значений он употребляется и в традиционной крестьянской обрядности как наименование магического призыва, вызывающего появление или пробуждение духов и богов для тех или иных действий. Как показывают ритуалы великорусских и белорусских закликаний, термин «закликание» может определять собою и иногда определяет не один узкий обряд, а целый обрядовый цикл того или иного назначения. Этот термин и дает нам руководящее указание для подыскания в тексте С выражения, которое могло бы лечь в основу точного наименования текста С.

Такое выражение мы находим в первых словах, которыми начинается текст С: *eqra elm n'mm w ysmm*. Виролло

и вслед за ним другие переводят: «я призываю богов благостных и прекрасных». Теперь для нас совершенно ясно, что вместо «призываю» надо переводить «закликаю». Тогда и весь текст может быть назван «Закликание богов благостных и прекрасных». Но мы можем пойти дальше, можем показать, что вышеприведенные начальные слова текста С являются именно его наименованием, принадлежащим самим составителям текста. Дело в том, что *eqra* может быть не глаголом, а именем существительным, образованным от того же корня *qara* — «призывать» — по форме, употребительной в поздне-еврейском и арамейском языках. Так в Мишне и Талмуде есть существительное *'eqraj*, сохранившее архаическую флексию на *aj*, в значении «встреча», от корня *qara* в другом значении — «встречать»; вполне допустимо образование такого же существительного и от *qara* в значении «призывать». Последний глагол употребляется между прочим в специальном значении «призывать бога или богов» при совершении религиозных или магических обрядов<sup>297</sup>. Кроме того, перевод «я призываю» не подходит к общему смыслу содержания первых семи строк текста С, выделенных его составителями в отдельную группу и стоящих особняком от его последующих частей. Перевод «я призываю богов благостных и прекрасных» подразумевает совершение призывания; но, как видно из нашего обзора содержания текста в разд. 2, в стр. 1—7 не описывается совершение каких-либо обрядов, а только перечисляются некоторые обряды и определяются ожидаемые от них результаты. Исходя из всех этих соображений, мы считаем, что первые слова текста *eqra elm p'ntm w usmtm* можно и должно толковать в качестве его аутентичного заглавия «Закликание богов благостных и прекрасных», понимая здесь термин *eqra* — «закликание» — не в узком смысле только одного специального обряда закликания, но в широком смысле для обозначения всего обрядового цикла, связанного с заклинанием. Сособразно с этим заглавием мы в дальнейшем будем обозначать текст С условным сокращением *Eqrenu*, по начальным буквам слов, из которых состоит это заглавие. Установление точного заглавия текста в значительной мере облегчит нам разрешение задачи нового перевода текста и его расчленения.

Переходя теперь к переводу текста *Eqrenu*, отметим прежде всего характерные черты состояния текста в том виде, в каком он до нас дошел. Текст написан на небольшой таблетке (195 × 130 мм) и является повидимому не оригиналом, а копией. Таблетка по ее размерам оказалась слишком

ком мала для этого текста. Писец не рассчитал размеров таблетки, повидимому по неопытности, и начал писать текст четко и свободно, отделяя горизонтальными чертами подразделения текста. Но когда он таким образом закончил на лицевой стороне таблетки первые 29 строк, посвященных первому циклу церемоний, он, очевидно, увидел, что остальные 47 строк текста на обратной стороне не уместятся, если он будет писать так же четко и свободно и будет разделять текст на его составные части. Поэтому писец написал вторую половину текста весьма сжатым почерком и без всяких абзацев и подразделений. Это обстоятельство создает для современного переводчика и толкователя текста весьма значительное затруднение, так как приходится расчленять вторую половину текста без всяких аутентичных указаний, исходя исключительно из ее содержания. Со стороны общей сохранности текст Eqrny можно считать сравнительно благополучным. Из его 76 строк более или менее значительные дефекты имеются в 22 строках; из них 12 пострадали в своих конечных частях (стр. 4 — 5, 15 — 19, 23 — 25 и особенно 73 — 76). 4 строки — в начальных частях (29 — 32) и 4 строки — в середине (57, 59 и особенно 71 — 72). В остальных строках текста встречается ряд мелких повреждений, не создающих особенных затруднений при переводе. Таким образом больше всего пострадал конец текста; но, как мы увидим ниже, последняя часть текста (стр. 65 — 76) по своему содержанию стоит особняком от основной части текста, и церемонии, упоминаемые в ней, не имеют прямого отношения к циклам церемоний предшествующих частей. Поэтому плохая сохранность заключительной части текста Eqrny не может иметь существенного значения при толковании и характеристике текста в целом.

Первые 29 строк таблетки расчленены на 9 абзацев; каждый абзац по своему содержанию является ритуалом определенной обрядовой церемонии, за исключением первого абзаца, в котором дается наименование текста и объясняется значение и цель предписываемых в тексте священнодействий. Все 8 обрядовых церемоний могут быть сведены в две группы, объединенные общим целевым и ритуальным характером предписываемой им обрядности. Таким образом первая часть текста Eqrny состоит из трех групп церемоний — вступительной, оглашающей наименование и целевой характер обрядов текста Eqrny в целом, и двух других — чисто ритуального содержания. В общем эти три группы составляют отдельный обрядовый цикл, совершаемый в святилище на «поле богов» и состоящий из наиболее архаичных обрядов, перво-

начально не связывавшихся с представлением о «рождении» благостных богов. Следуя системе аутентичного расчленения первой части Eqrny, мы расчленили остальной текст на 12 обрядовых церемоний, которые совершаются повидимому в том же святилище или перед этим святилищем. Эти 12 церемоний мы свели в два обрядовых цикла, из которых первый состоит из 11 церемоний, сводимых в три группы, а второй — только из одной церемонии. Мы будем обозначать циклы литерами А (первый цикл), В (второй цикл) и С (третий цикл), группы церемоний — римскими цифрами особо в каждом цикле и отдельные церемонии — арабскими цифрами в порядке общей нумерации для всего текста Eqrny. Таким образом получается следующее расчленение:

Цикл А: I, 1; II, 2—5; III, 6—9; строки 1—23.

Цикл В: I, 10—13; II, 14—16; III, 17—20; строки 30—64.

Цикл С: 21; строки 65—76.

К переводу каждого цикла мы даем краткое введение, суммирующее его характерные черты как литургического, так и религиозно-исторического характера. В тексте перевода мы выделяем в квадратные скобки [ ] реконструируемые места; одно место, настолько поврежденное, что восстановление и перевод невозможны, обозначено [. . .]. В некоторых случаях оказались необходимыми объяснительные глоссы в самом тексте перевода; они заключены в обыкновенные скобки ( ) и даны **петитом**. Исходным пунктом для нас был перевод Виролло; в результате его критической проверки мы даем ряд мест в новом толковании. Наиболее важные из наших новых толкований уже получили свое обоснование в предшествующих разделах; остальные подробно обоснованы в примечаниях к переводу и во второй половине настоящего раздела. Кроме того, в разд. 7 и 8 мы еще раз будем возвращаться к некоторым словам, терминам и собственным именам и дадим по отношению к их пониманию еще дополнительные разъяснения. В процессе работы над переводом мы старались восстановить по возможности максимальное количество испорченных или утраченных мест текста Eqrny. В этой реконструктивной работе мы прежде всего опирались на остатки письмен, если таковые уцелели на таблетке, и подбирали подходящее слово или подходящие слова, исходя из контекста, т. е. из его грамматической связи и из его смысла, а также исходя из характера описываемой в данном месте обрядности. При этом мы пользовались лексикой и терминологией древнееврейской и позднееврейской (мишнитской), арамейской, как собственно-арамейской, так и иудейско-арамейской, аккадской (ассиро-вавилонской), а в некоторых

случаях и арабской. Пользование позднееврейским языком Мишны, а в некоторых случаях и талмудов оправдывается тем обстоятельством, что в Мишне сохранилось много древнееврейских слов и форм, не встречающихся в Библии, но бывавших в языке и особенно в народной речи, а также много специальных традиционных терминов, относящихся к культуре и по случайным причинам не упомянутых в Библии. Особенно важное значение имеет тот факт, что в Мишне встречаются весьма древние корни, от которых в Библии имеются только производные слова, а также и наоборот — производные слова от корней, встречающихся только в Библии<sup>208</sup>. Но пользование лексическим материалом перечисленных выше языков не могло оказать нам существенной помощи в тех случаях, когда в испорченном месте письма изглажены целиком. Здесь приходилось идти путем сопоставлений и догадок, путем не всегда надежным. Поэтому в таких случаях мы восполняли пробелы только тогда, когда имелась опора для надежной догадки о слове или словах, стоявших в изглаженном месте; нам удалось сделать это почти во всех наиболее важных для понимания текста местах. При реконструкции испорченных или изглаженных мест мы в ряде случаев разошлись с Виролло; все такие расхождения обоснованы в примечаниях к переводу. В результате этой кропотливой и весьма трудной работы нам удалось дать почти полный перевод текста *Eqrny* и выяснить его литургический состав, причем некоторые части получили совершенно новое и, как нам кажется, правильное толкование.

Переводу текста по циклам мы предпосылаем латинскую транскрипцию оригинального текста *Eqrny*, разделенную на циклы. Знак третьего 'aleph, который Виролло транскрибирует в своем издании текста *Eqrny* через *é*, мы транскрибируем согласно его правильному дешифрированию через *u*, предложенному в 1933 г. французским семитологом Дормом и принятому в 1934 г. также и самим Виролло<sup>209</sup>. К сожалению, Виролло не приложил к своему изданию фототипического снимка таблетки, на которой начертан текст *Eqrny*, и мы были вынуждены пользоваться только автографом Виролло. Возможно, что в последнем имеются неточности, но установить и устранить их мы не могли. Все реконструированные места текста заключены в квадратные скобки, как и в переводе; но, кроме того, наши реконструкции в транскрипции **подчеркнуты**, а в переводе набраны **разрядкой**, в отличие от других общепризнанных реконструкций.

# ТРАНСКРИПЦИЯ ТЕКСТА Ефрену.

## А

- 1 1 eqra elm n[<sup>c</sup>mm]  
 2 w ysmm. bn s[<sup>c</sup>zm]  
 3 ytnm qrt l 'ly[ythm]  
 4 b mdbz s<sup>c</sup>pm yd [ndz]  
 5 l zešm w ys[<sup>c</sup>m<sup>c</sup>u elm n<sup>c</sup>m]m.  
 6 lhm b lhm [d]y w šty b hmr ynay.  
 7 [šlm mlkt] šlm mlkt 'z<sup>c</sup>bm w šnm.  
 2 8 Mt w šz yšb bdh ht škl bdh  
 9 ht ulmn. yzbrnn zbrm gpn  
 10 y[s]mdnn smdn gpn yšql šdmth  
 11 km gpn.  
 3 12 šb<sup>c</sup>d yzhm 'l 'd w 'z<sup>c</sup>bm t<sup>c</sup>ny.  
 4 13 w šd šd elm šd Ašrt w Rhm.  
 14 'l est šb<sup>c</sup>d grm. t[h]gjd b hlb an n<sup>c</sup>h b hmat  
 15 w 'l agn šb<sup>c</sup>dm dg[<sup>c</sup>lm hnn]t.  
 5 16 tlkm Rhmy w tšd [el šd elm].  
 17 thgrn šz n[<sup>c</sup>m šdm grm]  
 18 [w n]šm. 'z<sup>c</sup>bm yr[hu].  
 6 19 m[š]bt elm šmn š[<sup>c</sup>tu nšu šbt]  
 20 Pamt šb<sup>c</sup>.  
 7 21 eqnu šmt.  
 22 [b]n šzm.

- 8 23 eqzan elm n'mm. [agxz ym. bn] ym  
 24 ynqm b ap zd Ašzt. [Rhm w]  
 25 Šps my pret dltkm [b grt]  
 26 w gnbm Šlm 'zbm šn[nm]  
 27 hlkm b dbh n'mt.  
 9 28 šd [e]lm šd Ašzt w Rħmy  
 29 [s'lm] y[š]b.

## B

- 10 30 [El qz]bh gp ym w yšgd thm  
 31 [yqhñ] lp mšt 'ltm mšt 'ltm l reš agn.  
 11 32 hl[h l]šhl hlh tzm hlh tšh Ad Ad  
 33 w hlh tšh llm llm. tezkm yd El k ym  
 34 w yd El k mdb. ark yd El k ym  
 35 w yd El k mdb.  
 12 yqh El mšt 'ltm  
 36 mšt 'ltm l reš agn yqh yš bbth.  
 37 El hth nht El ymn mš ydh.  
 13 yš'u  
 38 yr šmmh. yr b šmm. 'sz yhzt yšt  
 39 l pħm.  
 14 El aštm. k ypt hm aštm tšhn

- 40 y Mt Mt nhtm htk mmnm mł ydk.  
 41 h[l] 'sz thx l est şhrt l phmm.  
 15 42 a[š]tm ašt El ašt El w 'lmh. whm  
 43 a[š]tm tshn y Ad Ad nhtm htk  
 44 mmnm mł ydk. hl 'sz thx l est  
 45 w şhrt l phmm.
- 16 btm bt El bt El  
 46 w 'lmh. w hn aštm tshn y Mt Mt  
 47 nhtm htk mmnm ydk. hl 'sz  
 48 thx l est w şhrt l phmm
- 17 aštm a[št El]  
 49 a[š]t El w 'lmh. yhbz špthm ys[u].  
 50 hn špthm mtqtm k kmn  
 51 [b]m nšq w hr b hbq hmhmt. tqtnšn w  
 52 tldn Šhz w Šlm. zgm l El ybl. ašty  
 53 El y[l]t. mh ylt. yldy Šhz w Šlm.  
 54 šu 'db l Spš zbt w kkbm kn[n].
- 18 55 yhbz špthm ys[u]. hn špthm mtqt[m]  
 56 bm nšq w hr [b] hbq w h[m]hmt. yšbn [w]  
 57 yspr l hmš lsb[t. dbh] sz phz klat.  
 58 tqtnšn w tldn. [mldt elm] n'mm.
- 19 agzr ym  
 59 bn ym ynqm b ap[šd Št]. [z]gm l El ybl  
 60 ašty El ylt. mh ylt. [y]lt elmy n'mm[-].  
 61 agzr ym. bn ym ynqm b ap šd Št.

62 l arš špt l šmm w l 'zb b phm 'sz šmm  
 63 w dg b ym. w ndd[hxxq zlxz] w y'db uymn  
 64 ušmal b phm. w l[d] Šb'ny ašl Etrh.

## C

65 ybn Ašdd. šu 'd b[tk] mdbz qdš  
 66 šm tgrgr l abnm wl 'šm. šb' šnt  
 67 tnt. šma nqpt 'ed elm n'mm. tllkn  
 68 šd tšdn pat mdbz w ngš hm Ngr  
 69 Mdz' w šh'm 'm Ngr Mdz'. y Ngr  
 70 [Ngr] pt[h] w pthh w pš b 'dhm  
 71 w 'zb hl. hm [eš hll l]hm wtn  
 72 w nllm. hm eš [hmz yncay w] nšt.  
 73 w 'nhm Ngr Mdz' [hm eš lhm w]  
 74 eš yn. d 'zb b šk[n elm n'mm]  
 75 mgept lhn lg ynh [w hllh]  
 76 w hbrh mla yn [w tn hllh].

## ЗАКЛИКАНИЕ БОГОВ БЛАГОСТНЫХ И ПРЕКРАСНЫХ

## Цикл А

Цикл состоит из трех групп церемоний. Группа I является как бы прологом ко всему комплексу ритуала текста Eqrēnu. Однако ближайшим образом она связана с двумя непосредственно следующими за ней группами, так как в ней, во-первых, отсутствует указание на предстоящее «рождение» благостных богов, но постулируется лишь их «воцарение», т. е. возвращение их к их обычным функциям, и, во-вторых, специально выделяется «царство» Шалема над ивами и каменными пальмами, которые занимают важное место в церемониях II и III групп, причем в III группе в такой форме, которая является осуществлением постулируемого в I группе «царства Шалема над ивами и каменными пальмами». Начальная формула (стр. 1—2) является заглавием, или наименованием, всего обрядового цикла текста Eqrēnu. Далее идут возгласы жреца святилища, содержащие обещание построить город и святилище благостным богам, и обращение к Шалему, постулирующее его «воцарение» над ивами и каменными пальмами. Церемонии II и III групп происходят в святилище на «поле богов», поле «Ашерат и Рахума», рядом с которым находится также виноградник; надо полагать, что вводные возгласы жреца произносятся также в этом святилище. Оно было посвящено очевидно богине Ашерат и Рахуму; в городе Угарите такого святилища не было, там были только храмы Алейону, Дагону и по всей вероятности Элу. Святилище, судя по тексту цикла В, было расположено около моря, на открытом месте; в святилище находились жертвенник, водоем и другие принадлежности культа (стр. 14—15, а также 13, 31—32). Как будет показано в разд. 8, святилище это имело характер высоты и восходило по своему происхождению к категории древних общинных святилищ. В связи с совершением заключительного обряда ритуала цикла А на поле около святилища было повидимому поставлено изображение сидящего на троне Мота, владычество которого должны были разрушить магические обряды, совершаемые согласно ритуалу II и III групп цикла. Во второй группе фигурируют очистительные обряды, обряды вызывания ветра, приносящего «ранний дождь», и обряды, постулирующие успешную распашку и засев полей, а также здоровье скота и людей. Эти обряды сопровождаются закличаниями богов Рахума и Гозера и принесением им «неотрази-

мой» специальной магической жертвы; однако боги играют в этой обрядности как бы подсобную роль, а на первом плане стоят магические церемонии, которые носят архаический характер и заимствованы из крестьянско-общинной магической обрядности. В III группе фигурируют магическо-драматические обряды, вызывающие явление благодных богов и постулирующие конец владычества Мота. На поле ставятся «обиталища восьми богов» — благодных богов<sup>210</sup> — и ковчег с изображениями «семи Памт», богинь зачатия и рождения. Перед этими «обиталищами» и ковчегом с изображениями Памт особым напевом призываются по именам благодные боги, и «сын царей», т. е. царь произносит свой обет построения благодным богам города и святилища. Вслед за этим возглашается формула заклинания благодных богов, вызывающая их явление. Первым является из «рассекаемого моря» сын Моря, т. е. Алейон, который здесь же на поле «мстит за себя», т. е. низвергает Мота. Это выступление Алейона изображается очевидно в символическо-драматическом обряде, заключающемся вероятно в повержении на землю изображения Мота с соответствующими возгласами. После этого драматический обряд изображает явление еще трех благодных богов, в том числе Шалема, идущего с «ивами и каменными пальмами»; «явившимся» богам приносится жертва, и III группа обрядов заканчивается формулой: «поле богов, поле Ашерат, поле Рахума — Шалему пребывание!» — на месте поверженного Мота. Ритуал церемоний III группы составлен жрецами в дополнение к традиционному ритуалу II группы; но и в нем рядом с более поздними представлениями и обрядами имеются и занимают главное место также и традиционные весьма древние представления и обряды, включенные в ритуал III группы почти без изменений.

## А.

### 1.

1. Закликание богов бла[годных]<sup>211</sup>.
2. и прекрасных. Сын цар[ей]
3. даст им город для высо[когo] жилища их<sup>212</sup>
4. в пустыне Шафам, стэлу [о бетную]
5. для главы (повелителя) их.  
И у[слышат боги благодные] <sup>213</sup> (экскурс).
6. Будете вкушать хлеба [в до]воль и пить пенящееся вино<sup>214</sup>.
7. [О Шалем, ты воцаришься!] О Шалем, царство твое над ивами и каменными пальмами<sup>215</sup>!

## II.

8. Мот-царь восседает (за троне), в (одной) руке жезл бездетности, в (другой) руке
9. жезл вдовства <sup>216</sup>.  
Подрезчики подрезают виноградную лозу,
10. [вяз]чики подвязывают виноградную лозу; очищают от камней поля,
11. как (очистили) лозу <sup>217</sup>.
12. Отнеси (положенные) меры зерна для каждодневной пищи к святилищу и заклинай ивы (о ветре) <sup>218</sup>. (экскурс).
13. И вспахивай <sup>219</sup> поле богов, поле Ашерат и Рахума.
14. На огонь отнеси жертвы от стад. Ва[ри коз]-лѣнка в молоке и откормленного голубка в масле <sup>220</sup> (экскурс).
15. и на водоем отнеси их, да[ры неотразимые для умиловлѣния] <sup>221</sup>.
16. Приди к ним (жертвам), о Рахум <sup>222</sup>, обрати лицо твое [к полю богов].
17. Огради, о Гозер благостн[ый, поля, стада]
18. [и л]юдей <sup>223</sup> (экскурс). Ивы да на[веют ветер] <sup>224</sup>.

## III.

19. Обиталища восьми богов по[ставьте, прине-сите вместилище (ковчег)]
20. семи Памт <sup>225</sup> (экскурс).
21. Запевайте имена (богов благостных).
22. Сын царей (дает обет).
23. Заклик богов благостных <sup>226</sup>. [Рассекание моря. Сын] моря
24. мстит за себя на поле Ашерат <sup>227</sup>. [Рахум и]
25. Шапаш из сияния врат своих [с зерном]
26. и винсградными гроздьями, Шалем с ивами и каменными паль[мами]
27. идут к приятной жертве закланья <sup>228</sup> (экскурс).
28. Поле богов, поле Ашерат и Рахума
29. [Шалему] пре[бы]вание <sup>229</sup>.

## Цикл В

Цикл В, как и цикл А, состоит из трех групп церемоний, которые по своему назначению и цели в известной степени дублируют церемонии цикла А, но отличаются от последних по происхождению и содержанию обрядности. Почти все

обряды цикла В составлены жрецами заново; в отличие от традиционных обрядов цикла А они описываются в ритуале подробно, формулы и возгласы приводятся полностью. Преобладают драматические обряды, носящие магический, а иногда и магически-мистический характер. Церемонии первой группы состоят из обрядов, вызывающих ранний дождь; однако ранний дождь вызывается здесь не только приемами подражательной магии, как в цикле А, но также и главным образом действиями Эла, который здесь выступает с функциями бога-подателя дождя. Ранний дождь и в цикле В, как и в цикле А, должен положить конец владычеству Мота и засухе; но и непосредственным победителем Мота в цикле В является также Эл, а не «сын Моря» — Алейон. Обрядность I группы носит сложный характер и не во всех своих частях и подробностях достаточно ясна. Из отдельных обрядов одни совершаются повидимому в самом святилище, а другие на поле около него и на морском берегу. Основной обряд заключается в магическом возлиянии воды из особых сосудов, сопровождаемом заклинанием Мота, которое произносится «вещей жрицей» Эла, и магической жертвой, символизирующей гибель Мота. Церемонии II и III группы, связанные с I группой активным участием в них Эла, посвящены обрядности *hieros gamos*. Цель их заключается в сокрушении владычества Мота женской силой — силой женской прелести и женского плодородия. Эта цель достигается «зачатием и рождением» благостных богов. Оно происходит в три приема. Сначала рождаются Шахар и Шалем, затем пять богов, в том числе «сын Моря» — Алейон, который опять «мстит за себя на поле Шет (Ашерат)», и, наконец, Шиб'они. Всего рождается восемь благостных богов; четыре из них, рождающиеся в группе пяти богов вместе с «сыном Моря», по имени не названы. «Рождение» благостных богов надо считать специальной формой теофании, подобно рождению Христа, Будды и других богов и «сынов божьих», вплоть до хлыстовских христов и скопческого Саваофа, Кондратия Селиванова. При таком толковании обрядность II и III групп цикла В по своему общему смыслу и цели будет параллельна обрядности III группы цикла А, постулирующей явление благостных богов в самой простой форме — в форме прихода их к святилищу на поле богов. Мифологическая основа такой формы теофании — не прихода богов, а «рождения» их — может заключаться в том, что благостные боги представляются погибшими в борьбе с Мотом и потому должны родиться вновь. К этому предположению мы вернемся в заключительной части настоящего раздела и там дадим его обоснование. В обряд-

ности II и III групп так же, как и в I группе, руководящая роль отводится Элу. Если в А III явление благостных богов постулируется магическим заклинанием их и магической «неотразимой» жертвой, то в В II — III рождение благостных богов производится активными действиями Эла: он распяляет женщин страстью и он сам вступает с ними в священное соитие, в результате которого рождаются желанные бсги, рождаются не на небе, а на земле; приносимые при этом жертвы являются лишь сопроводительным моментом. Таким образом обрядность цикла В носит официальный характер. Она опирается на жреческие богословские спекуляции, в центре ее стоит верховный бог официального финикийского пантеона Эл, и совершается она специальным жреческим персоналом — жрецом, изображающим Эла, вещей жрицей Эла и, повидимому, кедшами святилища Ашерат. В церемониях II группы на зов Эла выступают в оргиастическом хороводе женщины с грозными возгласами по адресу Мота: «мы склоняем долу твой скипетр, мы обессиливаем дрожью твою руку!» В III группе описывается самый *hieros gamos*. Священное соитие совершается фактически, и сейчас же после этого акта каждая его участница посредством имитации процесса родов изображает рождение того или другого бсга. Однако и в обрядности цикла В, при его общем официальном характере, ясно проступают также и некоторые традиционные элементы, из которых непосредственно заметна магическая жертва птицы, по всей вероятности ястреба, как тема Мота, сожжение которой должно вызвать гибель Мота. Кроме того, в основе обряда вызывания дождя (В I) и в основе обрядности священного соития (В II) лежат также традиционные общинные обряды, получившие в условиях официального культа специфическое развитие и специфическую форму. В заключение следует отметить, что естественным концом цикла В должно было бы служить, как и в цикле А, выступление «сына Моря», который «мстит за себя на поле Ашерат (Шет)». Однако цикл В на этом выступлении не заканчивается. Вслед за ним идет еще специальный *hieros gamos*, изображающий брачное соитие Неба и Земли, в результате которого «жена Этраха», т. е. бсгини Никаль, жена лунного бога Тераха-Этраха, должна родить Шиб'они, и цикл заканчивается повелением жене Этраха в этом смысле. О рождении Шиб'они речи нет; вопрос о том, случайно это или не случайно, будет нами рассмотрен в разд. 7. Вопрос о том, почему жречество Угарита не удовольствовалось перенесением в официальный культ традиционных обрядов, но нашло необходимым присоединить

к ним новый, специально составленный ритуал, дублирующий по своей цели ритуал А II — III, будет нами разъяснен в конце настоящего раздела в связи с проблемами происхождения и композиции текста Eqrny.

## В

### I.

30. [Э л да присту]пит к берегу моря и да шествует к берегу морской пучины <sup>230</sup>.
31. [Д а в о з ь м е т Э л] к устам два сосуда возношения каждодневного питья, два сосуда каждодневного питья, (стоящие) на краю водоёма <sup>231</sup> (экскурс).
32. Его вещая жрица должна вещать. Его вещая жрица поднимается (на место вещания) <sup>232</sup> (экскурс), его вещая жрица взывает: «Ад, Ад!»
33. и его вещая жрица взывает: «Ум, Ум!» <sup>233</sup> (экскурс). Сокрушительная рука Эла, как море,
34. и рука Эла, как потоп! Бесконечна рука Эла, как море,
35. и рука Эла, как потоп <sup>234</sup>!

Эл берет два сосуда возношения каждодневного питья,

36. два сосуда возношения каждодневного питья, (стоящие) на краю водоема, берет, ставит их в своем доме.
37. Эл склоняет долу его (Мота) скипетр, Эл обессиливает дрожью <sup>235</sup> его руку.  
Возносят
38. воды раннего дождя <sup>236</sup> к небу. Ранний дождь на небесах! Птицу (коршуна?) <sup>237</sup> (экскурс) (жрец) ощипывает,
39. кладет на угли.

### II.

Эл — женщины. Как наполнит он их страстью <sup>238</sup>, так женщины взывают:

40. «Мот, Мот! Мы склоняем долу твой скипетр, мы обессиливаем дрожью твою руку».
41. «Вещая жрица, сжигай птицу (коршуна?) на огне и сахар-шерсть <sup>239</sup> (экскурс) на угольях».
42. «Женщины! Жена Эла! Жена Эла и юная супруга его <sup>240</sup>!

И они,

43. женщины, зывают: «Ад, Ад! Мы склоняем долу твой скипетр,  
 44. мы сбессиливаем дрожью твою руку!» «Вещая жрица, сжигай птицу (коршуна?) на огне  
 45. и сахур-шерсть на угольях». «Обители! Сбитель Эла  
 46. и обитель юной супруги его!»<sup>241</sup>. И они, женщины, зывают: «Мот, Мот!»  
 47. Мы склоняем долу твой скипетр, мы сбессиливаем дрожью твою руку!» «Вещая жрица,  
 48. сжигай птицу (коршуна?) на огне и сахур-шерсть на угольях».

### III.

- «Женщины! Жена Эла!  
 49. Жена Эла и юная супруга его!» Они склоняются к их губам, возвышают голос<sup>242</sup>:  
 50. «Вот их губы сладки, как кисть винограда,  
 51. в поцелуе и зачатии, в объятиях и страстном трепете»<sup>243</sup>! «Согни же колени  
 52. и роди Шахара и Шалема!»<sup>244</sup>. Общий клич<sup>245</sup> к Элу да возносится: «Моя жена,  
 53. о Эл, родила!» «Кого она родила?» «Шахар и Шалем родились у меня!»  
 54. Вознесите кувшин (возлияния) Шапаш-владычице и звездам (вознесите) ча [ш у]<sup>246</sup>.  
 55. Они склоняются к их губам, возвышают голос: «вот их губы сладки  
 56. в поцелуе и зачатии, в объятии и страстном трепете!». «Повторяй [и]  
 57. считай до пяти в священнодей[с т в и и]. Жертва заклания] от царя всему собранию богов<sup>247</sup> (экскурс).  
 58. «Согни же колени и роди». [Рождение богов] благостных<sup>248</sup>.  
 Рассекание моря.  
 59. «Сын моря да отомстит за себя на [поле Шет.]»<sup>249</sup>. Общий клич к Элу да возносится:  
 60. «Жена моя, о Эл, родила!» «Кого она родила?» [«Родила] богов моих благостных!»  
 61. Рассекание моря. Сын моря мстит за себя на поле Шет.

### Губы

62. у Земли, губы у Неба, и для услаждения<sup>250</sup> уст их птица небесная
63. и рыба морская. И ходящий кругом (жрец) [в оодушевляет (их) виноградной ветвью]<sup>251</sup> и ставит (жертвы) направо
64. и налево пред устами их<sup>252</sup>. «И роди Шиб'они, жена Этраха»<sup>253</sup>!

### Цикл С

Заключительная часть текста Eqrny (стр. 65 — 76) может быть названа церемониально-обрядовым циклом лишь условно, так как она по характеру своего содержания существенно отличается от циклов А и В. Она состоит только из одной церемонии — обращения к строителю обетного города, которое произносится жрецом, но несомненно от имени бога, так как в этом обращении имеются не только наставления о построении города и святилища и освящении последнего, но также и пророчество о явлении и поселении в новом святилище бога Нагар-Мидра и о даровании последним хлеба и вина. Судя по такому содержанию, это обращение надо считать оракулом, испрошенным у бога или богов в связи с обетом, который дал царь. В оракуле боги дают ответ на обет царя: обет ими милостиво принимается, город будет построен, называется имя, которое по воле богов должно быть ему присвоено, и даются все прочие указания и пророчества, о которых сказано выше. Подобного рода оракулы являются обычным вступлением к построению новых святилищ и храмов на древнем Востоке. Из таких оракулов хорошо известны оракулы, получаемые некоторыми ассирийскими и египетскими царями, оракул, получаемый во сне патеси Гудеа, библейские оракулы об устройстве скинии в пустыне, о построении Соломонова храма, о построении храма в Иерусалиме после плена (в кн. Иезекиила). От этих параллелей оракул текста Eqrny отличается только своей краткостью. Оракул обращен к строителю города, т. е. к царю, указывает наименование нового города-святилища — Ashdd, и в краткой форме описывает обряды, которые должны быть совершены при освящении святилища и при «поселении» в нем Нагар-Мидра с сонмом благостных богов. В связи с указанием наименования Ashdd возникает вопрос, было ли оно прежним наименованием того пункта, в котором должен был строиться обетный город, или оно было новым названием; этот вопрос мы разрешим в разд. 8. Что касается остального содержания оракула, то оно еще раз подтверждает наше положение, что строителем го-

рода нельзя считать Шиб'они, как думает Дюссо, ибо в таком случае строительство города, т. е. выполнение обета, отодвигается на 25 или 30 лет — ведь герой должен вырасти да еще потом строить город по расчету Дюссо семь лет. Но «хлеб и вино», т. е. прекращение засухи и голода, требуются немедленно, а не через два-три десятка лет; поэтому неправильно также и толкование слова *shnth*, принятое Дюссо и Виролло, в смысле «годов»; в действительности речь идет не о семи годах, а о семи месяцах<sup>254</sup>. Что касается перевода цикла С, то у Виролло это едва ли не самое слабое место. Он запутался здесь не только потому, что последние шесть строк текста дошли с большими пробелами, но и потому, что он не сумел правильно определить, к кому обращены наставления и пророчества оракула. Виролло почему-то думает, что в пустыню должна идти мать Шиб'они, жена Этраха — она должна воздвигнуть святилище в новом городе, должна жить там неизвестно для чего семь лет, потом должна убить каких-то восемь *qrth*, характер которых Виролло отказывается определить, потом должна идти назад, навстречу Нагар-Мидра и просить его о хлебе и вине; пробелы в стр. 71 — 76 Виролло оставляет без перевода<sup>255</sup>. При этом о Шиб'они Виролло совершенно забывает, хотя считает его, как и Дюссо, строителем города; по смыслу перевода Виролло выходит, что Шиб'они как будто сейчас же после рождения в самый короткий срок строит город, но не воздвигает самого главного — святилища, которое воздвигается якобы его матерью. Поэтому перевод заключительной части текста *Ergeny* (стр. 65 — 76) у Виролло оставляет читателя в полном недоумении. Однако пробелы в стр. 71 — 76 и в других местах легко могут быть восстановлены, если не дословно, то по смыслу, и тогда получают разъяснение как отдельные темные слова, затруднившие Виролло, так и обращение к Нагар-Мидра и ответ последнего после водворения бога в новом святилище. При этом выясняется, что обращение к Нагар-Мидра и ответ последнего связаны с жертвенным обрядом, совершаемым при водворении Нагар-Мидра в новом жилище и по некоторым деталям весьма напоминающим жертвенный обряд, который совершается Давидом при водворении ковчега Иагве во вновь устроенном святилище-шатре на Сионе (II Сам. 6, 17 — 19). Эта параллель наводит на мысль, что встречу царем бога Нагар-Мидра на окраине пустыни надо понимать в том смысле, что Нагар-Мидра «является» вернее всего в образе обетной стелы с его изображением, которую несут или везут в новое святилище из Угарита. В связи с таким содержанием цикла С возникает еще один вопрос, касающийся общего характера

текста Eqrēnu. Именно напрашивается характеристика текста Eqrēnu как ритуального текста, составленного для специального, чрезвычайного священнодействия, связанного с каким-то исключительно тяжелым периодом засухи и голода и с чрезвычайными мероприятиями, которые должны привести к скорейшей ликвидации этих бедствий. Но в циклах А и В имеются и такие церемонии, которые несут характер не чрезвычайных, а периодических, сезонных обрядов. Получается некоторая противоречивость, требующая специального разъяснения, которое должно дать также и окончательный ответ на последний, поставленный выше, вопрос о характере текста Eqrēnu. Этот вопрос мы разрешим во второй половине настоящего раздела, где будут даны также окончательные разъяснения и по некоторым другим вопросам, связанным с содержанием текста Eqrēnu и вводящим нас в историю филиппийских земледельческих и общинных культов, а также в круг взаимоотношений, создавшихся в историческую эпоху между этими последними и новыми официальными культами городских политических центров.

### С.

65. Да будет построен Аседад! <sup>256</sup>. Воздвигните святилище среди пустыни Кадеш!
66. Там ты (царь) будешь пребывать <sup>257</sup> среди камней и деревьев. Семь времен (месяцев) <sup>258</sup> (экскурс).
67. пройдут; на восьмом соверши торжественное шествие кругом святилища благодетельных богов <sup>259</sup>. Ты пойдешь
68. в открытую равнину, ты повернешь к краям пустыни <sup>260</sup> и к повелителю их (благодетельных богов) Нагар-
69. Мидра <sup>261</sup>. И призови <sup>262</sup> их вместе с Нагар-Мидра: «о Нагар,
70. [Нага]р! [вот] вра[та] <sup>263</sup>, и открой их и пройди к их (благодетельных богов) святилищу.
71. и вступи туда! <sup>264</sup> Вот [есть первый х]леб <sup>265</sup> и дай (его нам),
72. и мы будем есть. Вот есть [пенящееся вино и] <sup>266</sup> дай (его нам), и мы будем пить».
73. И ответит им (собравшимся для священнодействия) Нагар-Мидра: [«Вот есть хлеб и] <sup>267</sup>
74. есть вино!» — Кто вошел в оби[та]лище богов благодетельных <sup>268</sup>,
75. тому от жертвенного служения лог вина его [и первый хлеб его] <sup>269</sup> (экскурс),
76. и сосуд его наполни вином [и дай первый хлеб его]. <sup>270</sup>.

Таков текст Eqrēnu в новом переводе. Мы далеки от мысли, что в нашем переводе все точно и безукоризненно; в нем безусловно имеются слова и фразы, переданные лишь приблизительно, поскольку в оригинале есть совершенно изглаженные и полустертые места и поскольку некоторые слова, термины и имена все еще приходится толковать предположительно. Однако мы имеем право утверждать, что наш перевод в общем правильно передает содержание текста и выясняет окончательно вопрос о его характере и его происхождении.

Прежде всего становится совершенно ясным и бесспорным определение характера текста как ритуального и связанного с земледельческой обрядностью. Таким образом окончательно отпадает характеристика Дюссо; но должна отпасть также и характеристика Бауэра, Бартона и Гастера, которые считают этот текст ритуалом весеннего или осеннего праздника, т. е. периодически повторяющимся каждый год. Ибо из нашего перевода с полной очевидностью вытекает, что в тексте мы имеем ритуал не ежегодного праздника, а ритуал специального, однократного, вызванного чрезвычайными обстоятельствами священнодействия, совершаемого перед сезоном ранних дождей, т. е. осенью.

Такая характеристика дается самими составителями текста Eqrēnu в его начале и соответствует всему содержанию текста вплоть до его конца. Его можно было бы назвать обетным текстом, ибо он начинается провозглашением обета, который берет на себя царь, в середине текста указан момент, когда обет произносится царем перед богами, а кончается текст оракулом о принятии богами обета, о порядке осуществления обета и о будущей милости богов после исполнения обета. Уже эти моменты определяют чрезвычайный, специальный характер текста Eqrēnu. Однако по своему содержанию текст Eqrēnu гораздо сложнее обычных обетных текстов. Бедственные обстоятельства, вызвавшие необходимость такого серьезного царского обета, как построение нового города и святилища в пустыне и в короткий твердо назначенный срок, прекращаются не только этим способом, но также целым рядом других обрядов, которые должны дать результат не через семь месяцев, как царский обет, а сейчас же, в ближайшее время. Такая необходимость была продиктована очевидно теми чрезвычайными обстоятельствами, которые заставили царя и жрецов Угарита мобилизовать специфические средства и методы религиозно-магического характера и действие которых нужно было в каком-то отношении парализовать немедленно. В тексте эти обстоятельства изображаются как «вла-

дычество Мота», отнявшего власть у благодетельных богов, поразившего землю долговременной засухой и неурожаем, а людей и скот голодом, бесплодием и смертью. Владычество Мота должно быть низвергнуто немедленно, ибо это вопрос жизни и смерти. Отсюда и двойственность текста, сложность его ритуала. **В первую очередь** он заклинает благодетельных богов вновь явиться на землю и заклинает владычество Мота, стремясь уничтожить последнее магическими средствами, или, говоря конкретно, вызвать ранние дожди для прекращения засухи и этим обеспечить распашку полей, сев и всходы посевов. **Во вторую очередь** царский обет должен обеспечить обильный урожай в наступающем хозяйственном году, чтобы изголодавшиеся люди наконец досыта «есть хлеб и пить вино».

Правильность такой характеристики текста может быть подтверждена также физико-географическими и историческими справками, финикийскими и израильско-иудейскими. Искони урожай в Палестине зависел и зависит от «ранних» и «поздних» дождей. По существу там не четыре времени года, а два — время бездождия, примерно от середины мая до конца октября, которое в древности называлось летом (qaitš), и время, когда выпадают дожди, в древности называвшееся chogeph или sethaw, т. е. «дождь», соответствующее сезону осени — зимы. Но дожди в течение этого второго периода выпадают только в его начале и конце, в конце октября и в ноябре, а затем в конце марта и в апреле; в промежутке известным суррогатом дождей является обильная роса<sup>271</sup>. Земледельческий год и урожай неразрывно связаны с этими климатическими условиями, так как другие источники орошения в Палестине и Сирии скудны и иссякают при недостатке дождей. От наличия дождей зависит урожай, зависит жизнь населения, а наличие дождей зависит от наличия западных и юго-западных ветров, дующих с моря и приносящих оттуда тучи. Эти ветры дуют обычно палестинско-сирийской зимой; летом дуют сухие ветры с пустыни, которые вместе с палящими лучами солнца высушивают почву до такой степени, что она затвердевает, как камень, и трескается. «Ранний дождь» (евр. joge, toge) увлажняет и размягчает почву и дает возможность вспахать и засеять поля; «поздний дождь» (malqosch) обеспечивает наливание зерна в колосьях и окончательное созревание злаков; в промежутке между ранними и поздними дождями почва увлажняется росой, выпадающей обычно в обильном количестве. Если в тот или иной год отсутствует хотя бы одно из этих трех условий, то стране грозит неурожай и голод. Если не будет раннего дождя, то нельзя

будет вспахать и засеять поля; если не будет росы, то всходы засохнут еще до колошения; если не будет позднего дождя, то в колосьях не нальются зерна, и на полях останется только солома. Если засуха продлится два—три года подряд, то это обстоятельство будет губительным для населения. В израильско-иудейской традиции «угроза Иагве» не послать раннего или позднего дождя или росы фигурирует в жреческих и пророческих оракулах как самое грозное предупреждение, а отсутствие дождей и росы — как самая строгая кара со стороны Иагве. В этом последнем смысле традиция о пророке Илии истолковала трехлетнюю засуху, постигшую царство Эфраима в конце правления Ахаба, когда люди умирали от голода, и жестокий голод испытывала даже столица Ахаба Самария. Эта засуха является историческим фактом, особенно важным для нас потому, что от нее пострадало и царство Тира. Царем Тира, современником Ахаба, был Итобаал: в отрывках из летописей Тира, передаваемых Менандром, сообщается, что при Итобаале «случилась засуха от месяца Иперберетия (октябрь—ноябрь) до Иперберетия следующего года; после того как он (царь) совершил чрезвычайное моление, ударили надлежащие громы»<sup>272</sup>. Как видно из этого отрывка, чрезвычайное моление Итобаала было совершено, как и чрезвычайное священнодействие Eqrēnu, перед началом сезона ранних дождей. Ритуал моления Итобаала не описывается; но надо полагать, что его основными церемониями были, как и в Eqrēnu, магические обряды вызывания дождя, соединенные с жертвоприношениями и молениями Мелькарту, который в Тире повидимому наделялся в числе других функций также функциями бога растительности и бога-дождевика (см. в конце разд. 8). Традиция о пророке Илие сохранила легенду, согласно которой засуха при Ахабе была устранена также посредством совершения чрезвычайных обрядов, во многом напоминающих обряды текста Eqrēnu: посредством призывания богов, принесения жертв всеожжения, сопровождаемых магическим возлиянием воды, обращения к морю. Легенда в том виде, как она рассказана в кн. Царей, приписывает прекращение засухи пророку Илие, который умоливал Иагве и посрамил пророков Ваала; но эта иудейская фальсификация легко снимается с рассказа кн. Царей, и тогда обнаруживается, что на Кармеле, где происходит церемония, был жертвенник не Иагве, а Шаддаю, и что «прорски Ваала» — это жрецы-пророки Шаддая<sup>273</sup>. Таким образом историческая основа ритуального текста Eqrēnu аналогична исторической основе чрезвычайного моления царя Тира Итобаала и исторической основе легенды, сохраненной в 17—18 главах I кн. Царей.

Мы не можем вполне точно определить время происхождения текста Eqrēnu, так как для этого мы, к сожалению, не располагаем никакими документальными данными. Однако можно с уверенностью утверждать, что текст Eqrēnu весьма древнего происхождения и является едва ли не самым древним из текстов Рас-Шамра. Древность текста Eqrēnu характеризуется некоторыми моментами его содержания и языка. Прежде всего тут важна связь текста с основанием северного Аседада. Присвоение новому городу имени древнего южного святилища Садида-Шаддая показывает, что в эпоху составления текста в Угарите еще были живы традиции юга и еще поддерживалась с югом постоянная связь, которая была прервана в XIV веке вторжением хеттов, а затем занятием Палестины и части Заиорданья израильскими племенами. Это соображение приводит нас самое позднее к XVI в. до н. э., поскольку в эпоху Аменготепов начались вторжения в Палестину и Сирию племени или племен хабиру, уже нарушавшие сношения между севером и югом. К той же дате приводит нас и установленная теперь дата того экземпляра эпоса АВ, который был найден в Рас-Шамра. Как известно, в конце текста эпоса, в АВ III<sup>1</sup> + (I АВ) имеется приписка, гласящая, что писал его писец El mlk при царе Nqmd = Neqmed или Niqmad. Раскопки 1938—1939 гг. дали возможность установить дату этого царя, так как в архиве царской резиденции было найдено письмо этому царю от хеттского царя Суппилулиума, современника Аменготепа III и Аменготепа IV, т. е. царствовавшего в конце XV и в начале XIV в. Текст Eqrēnu древнее текста АВ; однако последний мог быть составлен ранее царя Никмада и только для него переписан; но и текст Eqrēnu дошел до нас несомненно также только в копии, сделанной учеником жреческой школы в Угарите. Таким образом и эта линия приводит нас к эпохе более ранней, чем XV в. Terminus a quo установить с точностью нельзя; но некоторые соображения позволяют думать, что алфавит Рас-Шамра существовал уже в эпоху наибольшего расцвета Угарита, современную с эпохой владычества гиксосов в Египте; т. е. в XVIII—XVII вв. Это предположение основывается на том, что в деловых документах, открытых в Рас-Шамра, заметно влияние правовых норм кодекса Хаммураби; следовательно культурное влияние Двуречья, шедшее несомненно непосредственно из Мари и Ассира, проникло в Угарит еще в XIX в., а вернее еще ранее, и тогда же по всей вероятности был составлен и алфавит Рас-Шамра, значительно более древний, чем так называемый финикийский алфавит.

Этот последний оказывается теперь гораздо более древним, чем надпись Ахирама (XIII—XII в.), и датируется XV—XIV в., а зародыши его существовали повидимому уже в XIX в. Поэтому запись ритуала Eqrēnu могла быть сделана еще в XVIII в., а самый ритуал мог существовать и ранее, сохраняясь либо в устной жреческой традиции, либо в какой-нибудь условной записи<sup>274</sup>. Далее, о древности текста Eqrēnu свидетельствует также то обстоятельство, что в нем весьма важную, местами даже руководящую роль играют обряды, заимствованные из земледельческо-общинных культов. Это показывает, что в эпоху составления Eqrēnu новая официальная обрядность еще не сформировалась окончательно и не укрепилась настолько, чтобы создавать самостоятельные и в основном новые ритуалы. Сюда надо добавить, что, судя по мифологии Мота в тексте Eqrēnu, в эпоху составления текста еще не закончилась богословская обработка мифа о Моте, в результате которой Мот был преобразован в земледельческого бога, бога жаркого лета и созревших злаков, каким он неожиданно выступает в конце кол. II АВ III<sup>2</sup> (I АВ), ибо в Eqrēnu Мот характеризуется исключительно древними чертами бога пустыни, бесплодия и смерти. Наконец, язык текста Eqrēnu содержит весьма значительное число архаизмов, выделяющих этот текст из ряда других текстов Рас-Шамра. Этот момент уже был замечен комментаторами; но на нем стоит остановиться более подробно, ибо он имеет весьма существенное значение не только для подтверждения древности текста Eqrēnu, но также и для наших последующих религиозно-исторических наблюдений и выводов.

По нашему подсчету, который вряд ли можно считать исчерпывающим, в тексте Eqrēnu на его 76 строк приходится 40 архаизмов. Они разделяются на две группы. Первая содержит финикийские корни и речения в архаической форме словообразования и финикийские слова, встречающиеся в финикийском и древнееврейском языках, но имеющие в тексте Eqrēnu характерные архаические черты со стороны морфологической или фонетической, либо такие слова, которые уже в древнееврейском признаны архаическими. Вторая группа содержит слова, вообще не встречающиеся ни в финикийском, ни в древнееврейском языке, но встречающиеся в той или иной форме словообразования в древнеарабском, древнеарамейском и аккадском языках, т. е. в основных семитских языках, сохранивших наиболее значительное число общесемитских, т. е. древнейших слов и рече-

ний, утраченных в древнееврейском языке и финикийском языке II и I тысяч. до н. э.

В первой группе мы находим такие финикийские корни и речения в архаической или иной форме словообразования сравнительно с соответствующими корнями и речениями в древнееврейском и финикийском конца II — I тысяч., как уже отмеченные выше *eqra-eqraj* (стр. 1) и *упау* (стр. 6) с архаической флексией *aj*. К ним надо присоединить существительные в простейшей двузвучной форме, а иногда и в специфическом значении. Таким является слово 'd (стр. 12, 65, 67, 70), встречающееся и в еврейском, но в ином позднейшем значении, «свидетель», в то время как в тексте *Eqrenu* оно имеет значение «святилище», т. е. аналогично еврейскому *mo'ed*, которое надо считать позднейшей модификацией слова 'd, образованной посредством прибавления префикса; к интересной истории речения 'd-'ed=*mo'ed* мы вернемся в разд. 8. Далее сюда относится *hl* (стр. 32, 33, 41, 44, 47), двузвучный корень, который в еврейском фигурирует уже в наращенной форме *halal* и в значении официального храмового термина «воспевать, восхвалять», «петь хором гимны». Но из пс. 78, 63 видно, что первоначально этим глаголом обозначалось хорсводное пение традиционных свадебных обрядовых песен, восхвалявших невесту и возвещавших ей счастливую жизнь; отсюда происходит и существительное *hl* = *hal* «вещающая певунья» в обрядовом смысле, в тексте *Eqrenu* «вещающая жрица». Третьим словом этой категории является *hg* (стр. 51, 56) «зачатие», архаическая двузвучная форма следующего евр. *hegajon* с двойным наращением флексии *aj* + *en*. Наконец, если правильно наше толкование сочетания *anpsh* в стр. 14 (*an* — «голубь», «голубок», *psh* — «откормленный»), то к этой категории присоединяется еще и четвертое слово, *an*, архаическая форма без префикса *j* = *w* позднейшего евр. *jona* = 'ana (см. примеч. 224). По архаическим морфологическим признакам выделяются глагольные формы *shb'd* (стр. 12, 14, 15) в форме *Scharhel*, от которой произошла обычная форма *Hiph'il* через смягчение *sch* в *h*, и *thgrgr* (стр. 66) в форме *Pilpel*, а также существительное *zlzl(r)* (стр. 63), образованное через удвоение корня<sup>275</sup>.

По архаическим фонетическим признакам в первой группе выделяются слова, в которых сохранились древнейшие твердые согласные, впоследствии получившие смягчения. Сюда относятся, во-первых, *dbch* (стр. 27) = евр. *zebach*, и *mdb* от общего корня с евр. *zub* и акк. *zabu* = «течь, разливаться», в которых первоначальное *d* смягчилось в *z*. Слово *mdb*, которое надо вероятно читать *maddub*, по аналогии с евр. *mabbul*,

акк. *bibbulu*, *buḅbulu*, является сверх того еще специфическим речением текстов Раб-Шамра. Во-вторых, сюда относятся слова *Pamth* (стр. 20) и *hm* (стр. 70), в которых сохранилось первоначальное *m*, впоследствии перешедшее в *n* (*betn* и *hinne*). В-третьих, сюда же надо отнести слово *ghzr* (стр. 14) и *ghpth* (стр. 75, в сочетании с *me*), которые, как и *Pamth*, подверглись двойной модификации. Слово *ghzr*, как было показано в примеч. 220, является прототипом евр. 'eder, сохранившим древнейший твердый, или эмфатический, начальный придыхательный звук, смягчившийся в евр. в обычный 'ajp. Но при этом смягчении первоначальное *z* стало произноситься тверже и превратилось в *d*, подобно тому, как в *Pamth* при последующем смягчении звука *m* в *n* получилось отвердевание звуков *p* и *th* в *b* и *t*. Слово *ghpth*, как было показано в примеч. 269, является прототипом евр. 'abed, 'aboda, также сохранившим древнейший эмфатический придыхательный звук *gh*, смягчившийся впоследствии в обычный 'ajp; но при этом смягчении и здесь первоначальные звуки *p* и *th* также стали произноситься тверже, что и привело к еврейской форме 'abed. Таким образом в *ghepth* — 'abed мы имеем весьма близкую параллель к фонетическому видоизменению *pamth*—*btu*. Кроме этих архаических образцов согласных звуковых форм, в первой группе архаизмов имеются слова, в которых сохранилась древнейшая огласовка. Такими словами являются 'ulmn (стр. 9) и 'um (стр. 33), в которых сохранилось древнейшее *u*, перешедшее в еврейском в *a* ('almon) и в *e* ('em). Затем чрезвычайно интересны формы 'uump — «направо» и 'uschmal — «налево» (стр. 63). В еврейском соответствующие формы образованы через добавление суффикса *i*; в речениях текста Egrny вместо суффикса фигурирует префикс *u*, который напрашивается на сопоставление с акк. суффиксом *u* в значении *apa* или *ina*, указывающими направление. Фонетически форму *u* надо считать древнейшей в сравнении с *i*; поэтому речения 'uump и 'uschmal также относятся к разряду архаических. В заключение к первой группе надо отнести слово *agn* (стр. 15, 31, 36), тождественное по форме и по значению с евр. 'aggan, но являющееся весьма интересным архаическим речением. Значение его совершенно ясно: оно обозначает большой круглый сосуд вроде ушата, или кадки, или чана, преимущественно металлический. В таком значении и в такой же лишь слегка варьирующейся форме слово встречается во всех основных семитских языках — арабском, арамейском, аккадском и даже в египетском (акана)<sup>276</sup>. В библейской традиции слово 'aggan встречается всего три раза, но зато

каждый из этих трех случаев весьма показателен, свидетельствует о весьма древнем характере этого термина. В Исх. 24, 6 при описании общинного жертвенного обряда, совершаемого не профессиональным жрецом, а Моисеем и несколькими юношами, названы 'agganoth, в которые возливается половина крови жертвенных животных — обряд, имеющий некоторое сходство с обрядами текста Eqrny. Но эти 'agganoth — не специфическая утварь святилища, подобно «медному морю» или большим сосудам kijjoroth скинии и Соломонова храма, названия которых являются termini technici. Как видно из Исх. 22, 24 и Песнь песней 7, 3, сосуды 'agganoth были в обычном употреблении в хозяйстве родоплеменных общин наряду с обычными кожаными мехами и глиняными кувшинами, называвшимися одним и тем же термином nebel, nebalim. Совершенно ясно, что слово nebel первоначально было названием кожного меха, но когда появились глиняные кувшины, то оно было применено и к ним. Аналогична также и семантика слова 'aggan. Как показывает аккадская лексика, слово 'aggan надо сопоставлять с аккадским agattu — «болото», «пруд», первоначально очевидно любой естественный круглый водоем<sup>277</sup>. Это название было перенесено на большие круглые металлические сосуды еще в глубокой древности, так как слово 'aggan сохранилось в одной и той же форме и в одном и том же значении во всех основных семитских языках.

Вторая группа архаизмов состоит из таких слов, которые не встречаются ни в языке древнееврейском, ни в языке финикийских надписей, но имеют параллели в других основных семитских языках — арабском, эфиопском, аккадском и древнеарамейском, т. е. восходят к древнесемитскому лексическому фонду. Слов этой группы в тексте Eqrny мы насчитали 20; возможно, что некоторые из них на проверку окажутся не имеющими архаического характера, но возможно также, что в утраченных местах текста были еще архаизмы этой же группы, так что указанную цифру надо считать близкой к действительности. Группу можно разделить на две категории: на категорию слов, имеющих параллели в нескольких языках, и на категорию слов, имеющих параллели только в одном языке. Но следует при этом иметь в виду, что этот формальный признак нельзя считать вполне надежным критерием, так как он, в особенности по отношению к словам второй категории, носит все же до известной степени случайный характер. К первой категории относятся 4 слова: tsch (стр. 69) — от корня tcwch имеет параллели в арабском, эфиопском, арамейском; urch (стр. 18) — от корня

rwch — параллели в арабском и эфиопском: ysmm (стр. 1) — параллели в арабском и аккадском; klath (стр. 57) — параллели в аккадском и арамейском. Ко второй категории относятся 16 слов, из них имеют параллели в арабском 4 слова: thsdn (стр. 16), ymnn (стр. 37, 40, 44), uxrt (стр. 38) и chmchth (стр. 51, 56); имеют параллели в аккадском 11 слов: dghth (стр. 15), prth (стр. 25), 'tsr (стр. 38, 41, 44, 48), tschrrth (стр. 41, 44, 48), thqthnts (стр. 51), rgm (стр. 52, 59), knn (стр. 54), pxr (стр. 57), shnth (стр. 66), 'rb (стр. 71, 74), chbr (стр. 76); наконец, одно слово — schkn (стр. 74) имеет параллель в арамейском. Почти все эти слова объяснены в примечаниях к переводу; однако на некоторых словах второй категории надо остановиться здесь еще раз более подробно.

Прежде всего надо выделить два слова, которые в данной форме словообразования имеют параллель только в одном языке, но по корням должны быть отнесены скорее к первой категории. Проще всего дело обстоит с schkn (стр. 74), которое, как указано в примеч. 268, надо сопоставлять с арамейским и позднееврейским schekuna и schekina. Первое обозначает «жилище», и прежде всего «шатер» — жилище кочевника, соответственно общесемитскому корню shkn (в араб., аккад., арам.), обозначающему «останавливаться лагерем», отсюда «жить в шатрах», позже — «жить, обитать»; тот же глагол употребляется для обозначения пребывания зверя в его логовище. Таким образом, слово schekuna, имеющее только в арамейском и позднееврейском, восходит к общесемитскому корню, а по своему значению — к родоплеменной, кочевой, т. е. архаической эпохе. Слово schekina, являющееся несомненным вариантом слова schekuna, в арамейском обозначает «место пребывания, жительства» и специально «место пребывания бога»<sup>278</sup>. Сложнее обстоит дело со словом rgm (стр. 52, 59), соответствующим аккадскому rgmti. Это последнее происходит от глагола ragamu — «кричать, звать», далее «заявлять претензии, заявлять о своем праве, протестовать, предъявлять иск» в качестве специального юридического термина. Существительное rgmti имеет соответственно значения «крик, зов», также «крик от боли», далее «бряцание оружием, стук, звон оружия», «жужжание, гуд от жужжания мух»; другое существительное от того же корня rigimti обозначает «жалоба, предъявление иска»<sup>279</sup>. Ни одно из этих значений не подходит к общему смыслу стр. 52—53 и 59—60. Для того, чтобы дать более точный перевод слова rgm в данном контексте, нам пришлось обратиться к истории его значения. Наши разыскания при-

вели нас к чрезвычайно интересным выводам, имеющим не только узко лингвистическое, но и историческое значение.

Прежде всего напрашивается сопоставление слова *rgm* с однозвучным по консонантному составу словом *gaḡam*, имеющимся в арабском, эфиопском, арамейском и древнееврейском в одном и том же значении «бросать камни, побивать камнями», в эфиопском также «проклинать». Лексикографы считают значение «проклинать» вторичным и держатся такого же мнения по отношению к еврейскому существительному *rigma*, встречающемуся всего один раз, в пс. 68, 28, в значении, как думают некоторые, «шумящая толпа», но первоначально обозначавшему якобы «груды камней»<sup>280</sup>. Возникает вопрос, имеем ли мы в общесемитском *gaḡam* только однозвучный с аккадским *gaḡamu* корень, или аккад. *gaḡamu* надо возводить к тому же корню. Решение этого вопроса зависит от установления первоначального значения общесемитского *gaḡam*, другими словами — от проверки обычной точки зрения, согласно которой значение «бросать камни, побивать камнями» есть первоначальное значение общесемитского *gaḡam*. Против такого понимания напрашивается весьма важное возражение, заключающееся в том, что корень *gaḡam* не имеет ничего общего с корнями, обозначающими прямо или косвенно камень (общесемитск. *'eben*, кроме того *tsar*, *tsor*, *tsijjon*, *chatsats*, *ma'a* и др.). Сюда присоединяется также тот факт, что в подавляющем числе случаев евр. *gaḡam* в значении «побивать камнями» употребляется в соединении с *ba'eben* или *'eben* и только в одном предписании (Лев. 24, 14, 16) без *'eben*. Отсюда ясно, что значение *gaḡam* «побивать камнями» вовсе не связано неразрывно с процедурой побития камнями, но что это значение глагол *gaḡam* получает только в сопутствии с *'eben*. Это обстоятельство, отмеченное еще в 40-х годах XIX в. Винером<sup>281</sup>, но оставляемое до сих пор без внимания современными лексикографами-библеистами, приобретает особую важность в связи с другим фактом, именно в связи с наличием в древнееврейском и арамейском другого слова для обозначения побития камнями, глагола *saqal*, от которого происходит специальный юридический термин *seqila* — «казнь посредством побития камнями», применяемый в трактате Мишны *Sanhedrin* (гл. VII, 1 и гл. VI). Словоупотребление глагола *saqal* в библейской традиции показывает, во-первых, что это слово издревле носило характер специального термина, так как именно оно, а не *gaḡam* употребляется в законодательстве — в «Книге договора» (Исх. 21, 28. 29. 32) и во Второзаконии (13, 11; 17, 5; 22, 21. 24) и, во вторых, что оно действительно имело

значение «побивать камнями», так как из 12 случаев его употребления в библейской традиции в 8 случаях оно употреблено без добавления 'eben, или ba'eben в противоположность слову gaḡat. В связи с этим современные лексикографы высказывают предположение, что saqal происходит от «неупотребительного» существительного sq̄l, означающего «камень», предположение совершенно правильное, которое может быть полностью подтверждено сопоставлением sq̄l с общеизвестным словом scheq̄al, первоначально несомненно имевшим значение «камень»<sup>282</sup>. Таким образом сопоставление словоупотребления глаголов gaḡat и saqal приводит нас к выводу, что значение глагола gaḡat «проклинать», сохранившееся в эфиопском языке, надо считать более ранним в сравнении с значением «побивать камнями». Последнее значение слово gaḡat получил в связи с традиционной процедурой казни посредством побития камнями, как это ясно вытекает из данных библейской традиции. Все относящиеся сюда места из книг Исход, Левит, Числ, Второзакония и Иешуа бен Нун единогласно свидетельствуют, что смертный приговор к побитию камнями выносился общиной, и община коллективно приводила его в исполнение<sup>283</sup>. Но, кроме того, в кн. Иезек. 23, 46—47 сохранились весьма важные для нас подробности процедуры: созывается для суда над преступником общинное собрание (qaḡal), которое предает их leza'awa ulabaz, а затем побивает камнями. Предание labaz — «добыче» — понятно: имущество осужденных становится «добычей», достоянием общины, конфискуется, по древнему русскому термину предается «разграблению». Но термин za'awa до сих пор не получил точного разъяснения. Переводят его «состояние ужаса, дрожи», отсюда предлагается значение «истязание»; но последнее вряд ли правильно, так как процедура казни, подробно описываемая в трактате Saphedrin, не знает ни о каких предварительных истязаниях осужденного, но, напротив, почти до самого последнего момента сохраняет для осужденного возможность спасения, если явится новый свидетель в его пользу (6, 1). Поэтому предание осужденного leza'awa надо толковать в смысле отлучения осужденного от общины, и его проклятия, формула которого очевидно была составлена в таких выражениях, которые повергали осужденного в трепет и ужас. Как свидетельствует кн. Иезекииля, предание осужденного leza'awa ulabaz совершалось всей общиной; конкретно это надо представлять себе таким образом, что формула проклятия провозглашалась общим криком всего собрания, соответственно процедуре общинного проклятия, описанной во Второз. 27,

14 — 26. Непосредственно за этим, а может быть и одновременно, при возгласах проклятия, также все собрание побивало осужденного камнями, причем первыми бросали в него камни свидетели, а затем и все прочие, покрывая его тело грудой камней. Эта процедура и лежит в основе наращения значений глагола *ragam*: сначала оно употреблялось в значении выкрикивать формулу предания *leza'awa* и отсюда получило значение «проклинать», а затем стало употребляться для обозначения всей процедуры побития камнями, соединенной с проклятием — *ragam ba'eben*. Наш вывод может быть подкреплен также данными арабской и израильско-иудейской традиции о древнейшем характере обычая побивать камнями, как акта ограждения от злодейских замыслов со стороны избиваемого и после его умерщвления, акта, подразумевающего также одновременное предание его магическому проклятию<sup>284</sup>. Однако значение глагола «проклинать» все же нельзя считать первоначальным, так как в аккадском это значение отсутствует, но зато имеются значения более общего характера, с которыми могло быть связано специальное значение «проклинать» применительно к процедуре побития камнями.

Чтобы разгадать первоначальное значение глагола *ragam* и значение термина *rgm* в тексте *Eqrny*, надо исходить из условий и обычаев древнего общинного быта. Путеводную нить здесь дает единственное место в библейской традиции, в котором встречается *rgma* — пс. 68, 28. Это место поставило библеистов в чрезвычайно затруднительное положение, так как в его начале имеется темное слово *rodem*, а в середине стоит не менее темное *rgma*, которое неизвестно к чему относится. Поэтому комментаторы изошрялись и изошряются в догадках и конъектурах, главным образом «по смыслу», а потому произвольных и самых разнообразных<sup>285</sup>. Однако это место вовсе не так безнадежно испорчено, как это обычно представляется комментаторам книги псалмов, и допускает без всякого насилия, без всякого изменения его консонантного текста ясное и точное толкование, при котором разъясняется и значение слова *rgma*. Но при этом неременное условие заключается в правильном определении характера и содержания псалма 68. По этому вопросу были высказаны самые разнообразные мнения, большая часть которых имеет одну общую точку соприкосновения — именно, псалом 68 огромное большинство комментаторов считает слеplенным и не имеющим определенной исторической подкладки. Эта точка зрения связана с концепцией слеplенного происхождения основной массы псалмов, систематически

проводившейся во второй половине XIX в. Однако в последнее время правильность такой концепции оспаривается на основе весьма убедительной аргументации, и вновь входит в силу прежнее положение о дополненном происхождении основного ядра книги псалмов<sup>286</sup>. Пс. 68 некоторыми прежними комментаторами середины XIX в. датировался эпохой Давида и связывался с празднеством в честь побед Давида над эдомитянами и арамеями. Из современных библеистов крупнейший исследователь книги псалмов, впервые поставивший их изучение на уровень современной науки истории религий, норвежский библеист Мовинкель правильно считает псалом 68 дополненным, благодарственным гимном по случаю победы, исполнявшимся во время победного празднества в иерусалимском храме. К этому надо добавить, что псалом 68 действительно был связан с победой Давида над арамеями, на что в псалме имеются совершенно определенные указания, в том числе и в интересующем нас стихе 28<sup>287</sup>. Этот стих является составной частью описания торжественного вступления Иагве, т. е. вероятно его ковчега, с полем боев в храм. Впереди идут певцы, музыканты и музыкантши, поющие гимн (ст. 26 — 27), а затем (ст. 28) выступают участники побед: «там Вениаминский кружится в пляске (в тексте — *rodem*), князя Иуды *rigmathan*, князя Нафтали, князя Зебулуна». Слово *rodem* толковалось всячески, хотя у LXX дан его вполне правильный перевод еп *ekstasei* — «в экстазе», «в экстатической пляске», т. е. не от *radam* «оглушать, усыплять», с которым в недоумении обычно сопоставляют слово комментаторы, а от *rud* — «вольно, без удержу кружиться». В *rodem* нет надобности менять ни одной согласной; надо только исправить вокализацию из *rodem* в *rodim*, причастную форму от *rud* во множ. числе, форму, очень часто сопутствующую определяемому объекту в един. числе, если он является коллективом. Князя Иуды идут также отдельной группой, которая также выполняет определенный обряд, названный *rigmathan*. Тут вполне подходит значение аккадского *rigmu* — «клич», «возглас», может быть со звоном оружия. Но здесь этот клич, во-первых, является ритуальной формулой и, во-вторых, возглашается хором всей данной группы — *rigmathan*, «клич их». Получается перевод: «князя Иуды с общим кличем их», который был облечен в краткую повторяющуюся формулу соответствующего празднеству содержания<sup>288</sup>. Слово *rgm* в *Egremu* имеет то же самое ритуальное значение: это «общий клич» участников церемонии, возвещающих Элу рождение нового бога, клич, облеченный в диалогическую формулу, приводимую в тексте полностью. Таким образом круг наших наблю-

дений замыкается: мы вновь возвращаемся к глаголу *ragam* в значении «возглашать общим криком проклятие», «проклинать» при побитии камнями. Но отсюда с полной очевидностью вытекает, что термины *ragam* и *rigma* были тесно связаны с родоплеменным бытом и что в своем первоначальном значении «возглашать общий клич» (*ragam*), «общий клич» (*rigma*) они применялись ко всем случаям коллективного возглашения всякого рода формул на родоплеменных собраниях — распорядительных, судебных, военных и религиозных. Поэтому корень *rgm*, встречающийся во всех основных семитских языках, надо считать единым общесемитским архаическим корнем, имевшим однако в историческую эпоху разную судьбу: в аккадском он утратил общинные черты, но приобрел, кроме основного, специальное юридическое значение, в древнееврейском сохранил общинные черты, но в одном специализованном значении, в финикийском также сохранил общинные черты и сохранился в терминологии общинной обрядности, но получил также новое значение, встречающееся в эпосе АВ — «весть», «сообщение», «послание».

Наконец, надо отметить еще три слова второй группы архаизмов, которые при современном положении в области семитской лексикографии не могут быть возведены к общесемитским корням, но по своему значению несомненно относятся к числу общесемитских речений. Это слово *thqthntsn* (стр. 51 и 58), *pxr* (стр. 57) и *'rb* (стр. 71 — 74), имеющие параллели в аккадском. Из них слово *thqthntsn*, как уже было указано в примеч. 244, по своему значению связано с процессом родов, именно со специфическим положением родильницы, обычным на всем древнем Востоке. Его аккадская параллель *qanatsu-qamatsu* является очень редким словом, встречающимся лишь в эпосе о Гильгамеше, в одном фрагменте эпоса о творении и в двух-трех религиозных текстах<sup>289</sup>. Это обстоятельство свидетельствует об архаическом характере слова *qanatsu-qamatsu*, а так как и обычная семитская поза родильницы является также архаической, то вполне допустимо предположение, что и корень *qnts-qmts* должен быть общесемитским. Аккадская параллель к слову *pxr-rixru* «собрание», «собрание богов», происходит от *rahaq* «собирать, созывать народное собрание»; именно этот термин употребляется в рассказе о торжественной встрече Гильгамеша «собранием всех людей Урука» (VI, 197). Но для нас особенно важно сообщение кн. Есфирь 3, 7 о специальном религиозном собрании в начале года для гадания на предстоящий год посредством бросания жребия — *pur*. В настоящее время общепризнано, что здесь идет речь о специальной церемонии

«собрания богов» (puxru), центральном обряде празднования нового года в Вавилоне, на котором посредством гаданий перед статуями богов определялась судьба царя и всей страны на предстоящий год. Поэтому слово pur в кн. Есфирь 3, 7, которое раньше производили из персидского языка, теперь склонны толковать из вавилонского языка. Слово это, не сохранившееся в письменной вавилонской традиции, автор кн. Есфирь взял конечно из официальной вавилонской ритуальной терминологии, пояснив его еврейским переводом: pur hu haggoral — «pur — это жребий». Поэтому уже Циммерн, впервые выяснивший вопрос о происхождении кн. Есфирь и ее вавилонской сюжетной основе, считал возможным признать этимологическую связь между pur и puxru, а Иенсен указывал даже на возможную ассирийскую параллель puru или buru, слово, которое обычно обозначает «сосуд», но якобы имело также значение «камень», «жребий». Кроме того, были указаны параллели в арабском — fuxr — и в арамейском — ruxra; оба слова имеют значение «пир» и могли применяться для обозначения общинных собраний для жертвенного пира<sup>290</sup>. Таким образом pur-rux может быть связано с древним родоплеменным и общинным бытом, в котором имело место постоянное применение жребия, ибо по жребию, бросаемому на общинном сходе, делилась добыча, распределялась земля, посредством жребия старались открыть виновника или виновников какого-либо преступления, посредством жребия распределялись люди для работы и для несения разных обязанностей. Поэтому и корень rux надо относить также к числу древнейших общесемитских корней. Третье слово, 'rb, имеет параллель в акк. egebu, которое, как мы указывали в разд. 2, означает «входить», «вступать» и «заходить» — о солнце. В последнем значении оно употребляется в еврейском ('arab); первоначальным его значением надо считать «входить», «вступать», так как производные от него слова в аккадском связаны именно с этим значением, напр. eribu — «вход», iribu — «вход в ворота». К этому надо прибавить, что и в библейской традиции сохранились в искаженном виде следы употребления 'abar в том же значении. Именно, в одном месте кн. Мих. 2, 13 слово 'abar, имеющее и в еврейском и в аккадском (ebaru 4) значение «переходить, переправляться», употреблено в значении «входить» (в ворота), и при этом в такой связи, которая чрезвычайно напоминает конструкцию стр. 70 — 71 текста Egrény, особенно в чередовании глаголов: «сыны Иакова paretzu wajja'abaru schahar», ср. Egrény: pthch... w prts b 'dhm w 'rb hl. К этому совпадению, безусловно не случайному, мы вернемся ниже, в разд. 8;

здесь мы хотели бы только отметить, что совпадение конструкции объясняется совпадением ритуала, весьма древнего, и что несомненно в оригинале кн. Михея стоял уже мало употребительный в VIII в. глагол 'agab, который при последующей переработке и переписке этой книги был искажен в часто встречающийся глагол: 'abar. Эти наблюдения приводят нас к выводу, что и 'gb надо считать архаическим речением, характерным для текста Eqrny.

Таковы главнейшие архаизмы языка текста Eqrny. Наш обзор показывает, что они имеют не только формальное, но и конкретное историческое значение. Нам не столько говорит их морфология, сколько их семантика. Последняя постоянно подводит нас к традициям и обычаям родоплеменного быта, а в некоторых случаях также и общинного быта исторической эпохи. В этом и заключается то основное значение, какое архаизмы языка текста Eqrny приобретают для реконструкции его истории, для правильного понимания его композиции и содержания и для оценки его как источника первейшей важности для истории древнефиникийской и общесемитской религии <sup>291</sup>.

Для завершения характеристики текста Eqrny необходимо остановиться еще на двух последних вопросах. Первый вопрос касается композиции текста Eqrny. Во вводных замечаниях к переводам циклов текста мы уже затрагивали этот вопрос; теперь мы имеем возможность выяснить его полностью. Текст Eqrny возник в связи с тяжелым народным бедствием, постигшим царство Угарита, именно в связи с засухой и голодом, которые продолжались несколько лет подряд. Обычные религиозно-магические средства и способы — периодические сезонные обряды — не оказывали никакого действия; создалось впечатление, как будто Мот окончательно одолел благостных богов, и последние больше уже не являются на помощь людям. При таких обстоятельствах царь и жречество Угарита решили предпринять чрезвычайные религиозные мероприятия для ниспровержения владычества Мота и возвращения благостных богов, подателей хлеба и вина. Эти мероприятия были предприняты не в общинном, а в общенародном, государственном масштабе; их было выдвинуто три, и согласно такому плану и был составлен ритуал чрезвычайного общенародного магическо-драматического и жертвенного священнодействия под Угаритом, на поле у святилища Ашерат и Рахума. Первое мероприятие — это царский обет построения благостным богам города и святилища, которого они очевидно до этого времени не имели. Этот обет связан с представлением не о гибели благостных богов,

но с представлением об их ненормально долгом отсутствии, об изгнании их Мотом с земли. Благостные боги, так сказать, терроризованы Мотом и не решаются вернуться, обычные закличания до них либо не доходят, либо на них не действуют. Царский обет должен помочь закличанию, дать ему новую силу; поэтому он связывается со вторым мероприятием, закличанием благостных богов, совершаемым на общенародном священнодействии и потому также приобретающим особую силу. Цикл А текста регулирует обрядность царского обета, вдвинутую в обрядность закличания благостных богов. Этот цикл скомпанован почти исключительно из традиционных общинных весьма древних обрядов, которые с небольшими местными вариантами совершались ежегодно в конце «лета» или в начале «осени-зимы» перед пахотой и посевом во всех сельских общинах области Угарита и, несомненно, также в общинах других финикийских областей. Ниже, в разд. 8, мы выясним подробно, какие видоизменения и добавления внесли жрецы в эту традиционную обрядность; здесь мы только подчеркнем, что в основе обрядности цикла А лежит народная мифологическая идея, согласно которой благостные боги только временно ушли и что они должны опять явиться. В обрядность цикла А были введены заново только такие церемонии, которые должны были усилить действие традиционных способов закличания благостных богов и наверняка вызвать их явление — царский обет, усугубленные жертвоприношения и некоторые другие обряды, скомпанованные заново по образцу новых обрядов официального культа, но на основе традиционных обрядов. Таков цикл А. Мы уже отмечали, что цикл В как бы дублирует цикл А по целеустремленности своего содержания, но составлен главным образом из обрядов официального культа и на основе жреческих религиозных представлений. Цель его та же, как и цикла А — вернуть на землю благостных богов; но они считаются не ушедшими или изгнанными, а погибшими от руки Мота, и для их возвращения недостаточно положить конец владычеству Мота посредством вызывания дождя и традиционного закличания благостных богов, хотя бы усиленного добавочными обрядами. Для возвращения их необходимо их возвращение к жизни, их **новое рождение**. Вот почему основным обрядом цикла В является обряд *hieros gamos*, вот почему рука Эла, «бесконечная и сокрушительная», как «море и потоп», все же как будто не может окончательно сокрушить Мота, вот почему женщины в своем «общем кличе» подчеркивают, что именно они выбьют из руки Мота его скипетр и обессилят его руку

дрожью. Другими словами, в связи с длительным и губительным общенародным бедствием жречество выступило с новым мифом: оно объяснило это бедствие посредством распространения на всех благостных богов мифа о гибели Алейона от руки Мота в новом варианте, согласно которому Алейон потерпел поражение и гибель от Мота не только со своей свитой «туч, ветра, дождей, росы», но и вместе с другими благостными богами, и что на этот раз Моту удалось одолеть последних как будто окончательно. Поэтому в обрядность чрезвычайного священнодействия и был включен цикл В, который по своей идее как будто противоречит циклу А, делает этот последний излишним. Однако противоречивость здесь была допущена не случайно. Новый миф и новая обрядность одни сами по себе не могли бы импонировать народной массе, которая, возможно, поколебалась в своей вере, но все же не порвала и никогда не могла порвать с ней окончательно. Жречество хотело выиграть на этом обстоятельстве, усилить свое влияние, поднять авторитет своих «великих богов», увеличить свои доходы. Поэтому оно составило новый ритуал очень ловко. Оно повторило народные закличания, прибавив к ним царский обет и обильные жертвоприношения; но вслед за этим оно пустило в ход новый миф и новую обрядность, правда, не чуждую народным обрядам, так как и в крестьянской среде обрядовое половое соитие на полях перед пахотой и севом имело место<sup>292</sup>. Наконец, жречество завершило новый ритуал оракулом цикла С, который должен был убедить народ, собравшийся для чрезвычайного священнодействия, в том, что благостные боги, либо услышав усиленное закличание из царского святилища, либо родившись вновь в результате обряда священного соития, совершенного на поле царского святилища и при активном участии самого Эла, теперь обязательно явятся, поселятся **навсегда** в новом святилище, дадут через семь месяцев хлеб и вино, которые никогда больше не будут иссякать.

Другой вопрос касается состава «сонма благостных богов». Мы уже видели, что благостных богов родится не менее восьми: Шахар, Шалем, пять богов и Шиб'они. На этом основании мы толкуем выражение «обиталища восьми богов» в стр. 19 в качестве обиталищ благостных богов, водружаемых на поле перед святилищем в ожидании явления этих богов на закличание. Возникает вопрос, какие же именно боги разумеются в числе «пяти богов», родившихся, но за исключением «сына Моря» не названных по имени. Под «сыном Моря» бесспорно разумеется Алейон, относительно

имен четырех остальных текст Eqrny прямых указаний не дает. Однако имена этих неназванных богов все же можно установить с полной очевидностью на основании данных циклов и А и С. Прежде всего к их числу надо конечно отнести «повелителя благодных богов» Нагар-Мидра, т. е. Садида-Шаддая-Адониса-Наамана, о котором к тому же существовал широко распространенный миф о его гибели и новом рождении вместе с новым рождением полевой растительности. Затем эпитетом p't назван бог «помощник людей» и покровитель скота Гозер (стр. 17 — 18 а), а в числе благодных богов, являющихся на закликание (стр. 23 — 27), в теперешнем дефектном виде текста, кроме «сына Моря», названа еще богиня солнца Шапаш. Пятым надо очевидно считать Рахума, к которому обращается особый призыв явиться при жертвоприношении, сопровождающем закликание (стр. 16). Он, правда, не назван «благодным», но по занимаемому им месту в обрядности цикла А и по этимологическому значению своего имени («милосердный, благодный») должен принадлежать к группе благодных богов и должен был явиться на закликание рядом с Шапаш в утраченном конце стр. 24. Вопрос о том, почему в отличие от Шахара, Шалема и Шиб'они имена этих пяти богов не названы при их рождении (ибо «сын Моря» не имя, а эпитет), может быть разрешен окончательно только после его детального анализа. Здесь мы укажем только на основную причину этого различия. Она заключается в том, что Шахар, Шалем и Шиб'они, как будет подробно показано в разд. 7, являются самыми древними и самыми основными фигурами общинно-земледельческого пантеона, именно на них крестьянство возлагало все свои упования, их закликало и ожидало в первую очередь. «Сын Моря» был назван в тексте потому, что он — Алейон — был богом туч и дождей; но бог туч и дождей не везде почитался под именем Алейона, чередовался с Ададом и быть может с другими богами, как, например, Иштар-Ореф, и вероятно поэтому назван в Eqrny не собственным именем, а прозвищем. Говоря о «восьми богах», жречество повидимому выдвигало свой список «благодных богов», хотело, так сказать, канонизовать земледельческо-общинный пантеон, но не целиком, а по своему отбору, руководясь своими специальными соображениями. В чрезвычайном ритуальном тексте формальная поименная канонизация не могла быть провозглашена; она очевидно была отложена до торжества «вступления» сонма благодных богов во главе с их «повелителем» в обетное святилище, ибо тогда жрецы могли обосновать ее получением долгожданного урожая и возвращением людям обилия хлеба и вина.

Такова композиция текста Eqrny, таковы методы его составления, таковы жреческие идеи, положенные в его основу. Он является важнейшим памятником взаимоотношений и соперничества между официальным и народным культом. К этому вопросу мы не раз будем возвращаться в разд. 7 и 8 при рассмотрении общинно-земледельческих верований и обрядов; но сейчас следует поставить один частный вопрос этого порядка, именно вопрос о последующей судьбе ритуала Eqrny. Нам представляется, что вряд ли этот ритуал после его совершения на том чрезвычайном священнодействии, ради которого он был составлен, был сдан в архив и предан забвению. Судя по тем идеям и методам, которыми руководилось жречество при его составлении, ему придавалось не только чрезвычайно действенное обрядовое значение, но также и огромное значение в смысле внедрения в народное сознание идей непререкаемой авторитетности и всемогущества великих богов официального пантеона и воздаваемого им культа. Поэтому мы считаем весьма вероятным, что жречество и в дальнейшем продолжало применять ритуал текста Eqrny, приспособив его к каким-либо регулярным священнодействиям. Вполне естественно, что ритуал Eqrny целиком и в своем первоначальном виде, кроме цикла С, мог применяться и применялся при всех случаях повторения засухи, хотя бы и не такой длительной, как та засуха, которая послужила причиной его возникновения. Но с известными сокращениями и видоизменениями ритуал Eqrny мог применяться и для некоторых ежегодных священнодействий. Наиболее вероятным будет предположение, что ритуал Eqrny был положен в основу ежегодного праздника благостным богам в годовщину основания их святилища в Аседаде; при этом мог найти применение и оракул цикла С, как текст для совершения обрядового драматического действия, напоминающего историю основания и освящения святилища. Возможно также, что с известными сокращениями ритуал был приспособлен к ежегодным храмовым священнодействиям, связанным с началом пахоты и посева и ранее, до составления ритуала Eqrny, в официальном культе быть может не совершавшимся<sup>293</sup>.

В заключение надо отметить, что в тексте Eqrny, как мы уже не раз замечали, вскрывается ряд чрезвычайно интересных и важных моментов, сближающих финикийские верования и культы с древне-израильскими и до сих пор оставшимися неизвестными. Этой стороны дела нам придется еще не раз касаться в разд. 6 — 8; в разд. 9 мы остановимся также на общем вопросе о значении всех вообще религиозных текстов

Рас-Шамра для реконструкции истории израильско-иудейской религии как народной, так и официальной. Этот вопрос, который уже не раз поднимался и которому посвящена даже особая работа Дюссо, к сожалению, весьма краткая и поверхностная, по существу все еще не разработан, хотя тексты Рас-Шамра содержат весьма большой и весьма интересный запас параллелей к израильско-иудейским верованиям, мифам и обрядам.

## **6. СОЦИАЛЬНАЯ ОСНОВА ФИНИКИЙСКИХ ОБЩИННО-ЗЕМЛЕДЕЛЬЧЕСКИХ ВЕРОВАНИЙ И КУЛЬТОВ**

Переходя к вопросу, поставленному в заголовке этого раздела, мы прежде всего должны выяснить одно крупное недоразумение, возникшее в исторической науке в связи с тем обстоятельством, что до открытий в Рас-Шамра мы почти не имели аутентичных документов и других письменных памятников для характеристики хозяйственного и общественного строя финикийских царств. За отсутствием таких источников многие историки прибегали к субъективным гипотезам, основанным на аналогиях. Исходя из того бесспорного факта, что в таких крупных финикийских городах, как Тир, Сидон, Гебал, Карфаген, сложился богатый и влиятельный класс купцов, некоторые советские историки выдвинули положение, что все финикийские города были купеческими республиками и что политический строй их был сходен со строем античных полисов, в экономике которых торговля и промышленность занимали первое место<sup>294</sup>. Эта точка зрения получила значительное распространение, хотя против нее были выдвинуты весьма серьезные возражения. Именно, указывалось, что в таких крупнейших центрах финикийской метрополии, как Гебал, Тир, Сидон, твердо и непрерывно сохранялась царская власть и что, судя по письмам царей Тира и Гебала, сохранившимся в архиве Эль-Амарны, а также по более поздним надписям середины V в. до н. э. Эшмуназара и Иехавмелека, совершенно схожим по стилю и идеологии с надписями арамейских царей той же эпохи, царская власть в Финикии носила такой же патриархально-деспотический характер, как и в древней Вавилонии и Ассирии, в древнем Египте и в древнем Израиле. Эти возражения не производили должного впечатления, и защитники указанной выше точки зрения сформулировали концепцию, согласно которой финикийские царства были «городами-государствами» с небольшими примыкавшими к ним территориями, а земледелие в экономике этих «городов-государств» играло самую незначительную роль, и происходившая отсюда нужда

в хлебе постулировала развитие торговли, подобно тому, как это имело место в Афинах, Коринфе и многих других греческих республиках. Выдвигая последнее положение, его защитники опять-таки проходили мимо некоторых важнейших и общеизвестных фактов из истории Финикии и финикийской культуры. Они забывали, что едва ли не самый популярный в древности земледельческий культ Адониса и Аштарты (Афродиты, Венеры), получивший распространение в Малой Азии и в Греции, а позже и в Италии, возник в финикийском царстве Гебала, где он сохранял центральное место также и в эпоху Римской империи, и что сходные культы существовали также в некоторых других финикийских городах; они не учитывали, что, с другой стороны, в составе финикийского пантеона совершенно отсутствует бог торговли, подобный Гермесу или Меркурию. Кроме того, сторонники этой концепции не затрудняли себя анализом содержания финикийской торговли и не замечали того обстоятельства, что в списках товаров, которыми торговали финикийские купцы, почти не встречается товаров, происходящих из самой Финикии: за исключением пурпурной краски из Тира и Сидона, ливанского леса и вина из других городов, все остальные товары были чужими, покупались или обменивались финикийскими купцами в одних местах и продавались в других местах. Другими словами, финикийская торговля носила резко выраженный посреднический характер, в экспорте же из самой Финикии основное место занимали продукты не промышленности, а, выражаясь современным термином, продукты сельского хозяйства — лес и вино. Именно в таком виде изображают финикийскую торговлю три дошедшие до нас сообщения, относящиеся к концу XII, к первой половине VI и к середине V веков до н. э. — в египетской повести о путешествии в Гебал египетского сановника Уну-Амона, в гл. 27 кн. Иезекииля и у Геродота. В Иезек. 27,3—33 прямо говорится, что в Тир, крупнейший финикийский торговый центр, товары приходили «с морей», а в перечислении товаров, кроме ливанского леса, нет ни одного финикийского продукта. Геродот характеризует финикийскую торговлю в тех же чертах: кроме вина, привозимого из Финикии в Египет (III, 6), он не называет никакого другого финикийского товара, но перечисляет привозившиеся финикийскими купцами в Грецию и другие страны товары из Египта, Ассирии и Аравии (I, 1; III, 107, 111). Эти сообщения относятся к VI—V вв.; шестью веками раньше положение дела было таким же, как об этом свидетельствует рассказ Уну-Амона, сановника верховного жреца бога Амона, относящийся к 1100 г. и повествующий о дей-

ствительном путешествии с торговой целью. Уну-Амон едет в Гебал за лесом для капитального ремонта священной ладьи бога Амона; этот лес он получает в обмен на целый ряд привезенных им товаров, в числе которых хлеб совершенно отсутствует, но фигурируют серебряные и золотые изделия, полотно, одежда, папирус, бычачья кожа, канаты, чечевица и вяленая рыба. Продавцом леса является сам царь Гебала, который наряжает в порядке царской барщины 300 людей и 300 быков для рубки леса на Ливане и для вывоза его оттуда; тут опять-таки выступает не античная черта, а типично восточная черта, ибо на всем древнем Востоке внешняя торговля была царской монополией. Из рассказа Уну-Амона видно, что и до Уну-Амона с таким же поручением приезжали в Гебал другие агенты храма Амона, привозившие для обмена на лес золото и серебро<sup>295</sup>. Приведенные три сообщения из трех древних стран Востока и Запада говорят сами за себя. Из них совершенно ясно, что сближение финикийской торговли с торговлей греческих полисов неправильно: греческие полисы сбывали продукты своей промышленности в обмен на необходимый им чужой хлеб, а финикийские царства в хлебе не нуждались, и финикийские купцы вели чисто посредническую торговлю преимущественно чужими товарами в целях личного обогащения.

Если таким образом политический и хозяйственный строй финикийских царств не имел ничего общего с таковым же строем античных полисов, но был сходен со строем других древневосточных государств, то отсюда следует, что и общественный строй финикийских царств был того же типа, как и общественный строй других древневосточных государств. Для доказательства этого положения мы должны выяснить вопрос об условиях общественного быта массы населения финикийских царств, т. е. земледельческого населения — крестьянства—и скотоводческого населения — полуномадов-скотоводов, живших на восточных окраинах финикийских царств по соседству с Сирийской пустыней. Не может быть никаких споров относительно общественного строя последних: они жили, конечно, родоплеменным бытом, таким же, какой и сейчас еще существует в полупустынных местностях между Сирией и Палестиной, с одной стороны, и Аравийской пустыней, с другой стороны. Что же касается земледельческого населения в прибрежных местностях, в предгорьях Ливана и Хермона и в долине Оронта, то относительно его общественного быта до последнего времени не было никаких точных документальных данных, хотя имелось одно косвенное указание, на которое, к сожалению, не обращалось вни-

мания. На этом указании мы и должны, в первую очередь, остановиться.

Мы находим это указание в жертвенных тарифах, дошедших до нас из Карфагена и карфагенской колонии Массилии, основанной на месте теперешней Марсели. Марсельский тариф был найден еще в 1841 г., дошел в почти полном виде и был опубликован в *Corpus inscriptionum semiticarum*, I, в 1885 г.. От карфагенских тарифов (или тарифа) дошли два фрагмента — один, более крупный, был найден в 1858 г. (обозначение А), а другой (В), в котором сохранилось всего несколько разрозненных строк, был найден в 1872 г.; оба фрагмента были опубликованы в CIS, в том же I томе, как и марсельский тариф. Марсельский тариф во всех существенных моментах согласуется с карфагенским тарифом и очевидно является сколком с последнего; карфагенский тариф надо возводить к тарифу метрополии, т. е. к тарифу, применявшемуся в храмах Тира, не только потому, что в Карфаген были перенесены обычные ритуалы тирских храмов, но также и потому, что в самом содержании марсельского тарифа имеется на это определенное указание и притом именно в тех самых постановлениях, которые мы имеем в виду. Первое из этих постановлений касается определения размеров жреческой доли от каждой из трех основных категорий жертв. В числе этих категорий в карфагенском А и в марсельском тарифе называется жертва *tsewa'ath*, которую еще Эвальд считал соответствующей еврейской жертве *thoda* (*sacrificium laudis*), коллективной, общинной жертвой (*sacrificium commune*), всегда сопровождавшейся общинным жертвенным пиром (Лев, 7, 12). Окончательно доказал правильность такого определения в 1921 г. Дюссо; он приравнял жертву *tsewa'ath* к евр. *zebach schelamim*, мирной жертве заклания, являющейся либо вариантом, либо другим названием жертвы *thoda* и также всегда сопровождавшейся общинным жертвенным пиром (Лев, 10, 14: эту жертву должны съесть «ты и сыны твои с тобою»). Существование в финикийском культе такой жертвы уже подразумевает существование коллективов или общин, в среде которых она совершается. Но решающее значение имеет другое указание, в постановлении стр. 16—17 марсельского тарифа: в издании CIS это постановление было истолковано неправильно и получило правильное истолкование только перед войной 1914 г. В стр. 16—17 названы четыре категории коллективов или общин, которые являются приносителями жертв: *kol mizgach*, *kol scharach*, *kol marzeach 'elim* *wekol 'adamim* — «всякое племя, всякий род, всякая братчина (каких-либо) богов, и всякая группа людей». Это пра-

вильное толкование поддержал и принял в своем переводе (в 1926 г.) Грессман, один из самых авторитетных библеистов-сеMITологов; мы принимаем это толкование, заменив лишь для *marzeach* термин *Verein*, примененный Грессманом, древнерусским термином «братчина»<sup>296</sup> (экскурс). К сожалению, никто из историков ни на Западе, ни в Советском Союзе не обратил никакого внимания на это важнейшее свидетельство, удостоверяющее существование общинного быта в Финикии. Между тем в постановлении стр. 16—17 марсельского тарифа перечисляются все три основные категории общин, существовавших в Двуречье, в еврейских царствах и в израильских ханаанских княжествах: *mizrach* — племя, т. е. родоплеменная община, *scharach* — род, т. е. родовая община (соответств. евр. *mischpacha*), *marzeach 'elim* — сельская община. Последний термин мы толкуем в таком смысле потому, что под таким именем никоим образом не могут разумеаться коллективы вроде мистических сект эллинистическо-римской эпохи, которых древний Восток не знал; единственным традиционным коллективом, связанным общим культом определенного божества или божеств, кроме родоплеменной и родовой общины, на древнем Востоке была только сельская община. Для нее особенно характерна именно та черта, что ее неизменным связующим звеном был культ одинаково как в эпоху ее возникновения и развития, так и в эпоху ее разложения: община переходила к оседлому сельскому хозяйству, из нее начинали выделяться и чисто частные хозяйства, но традиционный культ с его традиционными коллективными обрядами сохранялся попрежнему. Эта черта свойственна всем сельским общинам любой эпохи любого народа, и к ней мы еще вернемся ниже в разд. 8. Под категорию *marzeach 'elim* могла подходить также и семейная община, но возможно, что она разумелась под категорией *kol 'adamim*, к которой очевидно относились все прочие бытовые и договорные группы, возникшие уже в социально-политических условиях исторической эпохи. Перечень категорий общин в стр. 16—17 восходит несомненно к тирскому оригиналу марсельского и карфагенского тарифов, ибо в условиях быта финикийского населения Массилии там вряд ли могли существовать родоплеменные или родовые группы. Такие группы могли быть среди окрестного местного населения, но тариф имеет в виду конечно только финикийское население. Напротив, в условиях быта финикийского населения царства Тира все эти общинные категории существовали, и там подобный перечень имел вполне реальное значение.

Таким образом, еще задолго до открытия текстов Рас-

Шамра, имелось определенное свидетельство о существовании общинного строя в Финикии. Правда, по поводу его могли возникать и возникали споры и сомнения. Так, Дюссо оставляет термины *mizgach*, *scharach* и *marzeach* без перевода, ссылаясь только на толкование Клермон-Ганно, который под *mizgach* разумел городской совет, под *scharach* — род (*gens*) и под *marzeach 'elim*—культовое соединение типа греческого *thiasos* (вроде коллективных процессий или пиров)<sup>297</sup>. Но после открытия текстов Рас-Шамра относительно смысла этого свидетельства уже не может быть споров, ибо среди текстов Рас-Шамра имеются документы, доказывающие существование в Финикии общинного быта и общинных культов. Существование общинного быта доказывается документами, касающимися военной, повинностной и податной системы царства Угарита; существование общинных культов доказывается текстом *Eqrenu*, в котором, как мы показали в разделе V, выступают типичные общинные верования и культы, связанные с земледельческим бытом, а также некоторыми другими ритуальными текстами, подлинный характер которых выясняется на основании результатов нашего исследования текста *Eqrenu*.

Во время последней перед войной кампании раскопок в Рас-Шамра, в 1938—1939 гг., были найдены два архива царей Угарита, один—состоящий из дипломатических документов, другой — из хозяйственных и административных документов. Виролло подготовил транскрипцию и перевод этих документов; первая часть их должна была появиться в журнале *Syria*, но война разрушила эти планы. Только в отчетах Шеффера о кампаниях 1938—1939 гг., напечатанных в *Syria*, имеются, правда, краткие, но чрезвычайно для нас важные сведения о содержании вновь открытых хозяйственно-административных документов, содержащих распоряжения относительно уплаты налогов и выставления контингентов воинов по 90 «городам» царства Угарита, причем плательщиками обозначаются не отдельные лица, а группы лиц. Сейчас мы конечно не можем сказать, каким словом обозначено в этих документах имя «город», словом *qrth* (*qarth*), как в стр. 3 текста *Eqrenu* и в других текстах Рас-Шамра, или словом *'r* (*'ir*), встречающимся в финикийских надписях<sup>298</sup>. Однако этот вопрос в данном случае не имеет существенной важности, так как оба эти слова первоначально не имели значения «город». Словом *'ir*, подобно акк. *alu*, первоначально обозначалось всякое селение, и в этом общем значении оно не раз употребляется в библейской традиции. Наиболее характерным местом является Числ XIII, 19, где говорится об инструкции Моисея разведчикам, посылаемым в Ханаан, высмотреть, в каких *'arim* живет тамошний на-

род — *bemachanim 'im bemibetsarim*, т. е. в каких «городах» живут ханаanei — «в становищах или укрепленных местах». Слово *qrth-qarth*, употребляющееся изредка в значении «город» и в библейской традиции (в форме *qirja*), а также в надписи Меши, в финикийских надписях встречается только в составных собственных именах, как, например, *Qrthchdschth* («новый город», «Новгород» — Карфаген в Африке и на Кипре), Мелькарт («царь города»); но, как показывают тексты Рас-Шамра, слово *qrth* употреблялось и вообще для обозначения города. Однако первоначально *qrth* обозначало не «город», а «сходбище» или «место сходбища», от глагола *qara* — «встречаться» и только вторично — «поселение». Это вторичное значение «селение», «деревня» слово *qrth* сохранило в арабском языке, т. е. по соседству с царством Угарита и другими финикийскими царствами<sup>299</sup>. Поэтому несомненно, что в найденных в Угарите документах под «городами», каким бы термином они ни были названы, в огромном большинстве случаев понимаются не «города» в собственном смысле административно-хозяйственных центров, а селения специфического восточного типа. О характере таких поселений можно судить по древнеарабскому «городу», известной Медине, типичному поселению доисламской эпохи<sup>300</sup>.

Медина в древности была населена арабами, перешедшими уже к оседлому земледелию, но целиком сохранившими родовой строй и принадлежавшими к двум родоплеменным группам — Хазраг и Аус. Медина состояла из ряда комплексов жилищ, связанных друг с другом, с прилегающими к этим комплексам пальмовыми насаждениями, садами и засеянными полями. Такой комплекс назывался *dar*, термином, который одновременно обозначает и род и, поселение рода. Каждая отдельная семья, входившая в данный *dar*, имела там свое отдельное жилище, называвшееся *ahl bajth*, буквально «шатер-дом», обычно легкую хижину; но пальмовые насаждения, сады и поля были в общей собственности рода. Арабское *dar* сопоставляется евр. *dur* и *dor*. Из этих речений глагол *dur* имеет значение «жить» (где-либо); существительное *dur* в евр. имеет значение «круг», а *dor* — «жилище», но чаще «поколение», «род»; иудейско-арам. *dura* обозначает «населенное место». Такая семантика слова *dur-dor* становится понятной, если мы учтем, что кочевые предки израильтян и финикийян обычно придавали своим становищам круглую форму, как это изображает традиция кн. Числ.: в центре израильского становища раскидывалось переносное святилище — «скиния собрания», а кругом него располагались союзы израильских родов, каждый под своим знаменем. Этот обычай в несколько измененной

форме сохранился у некоторых современных племен северной Палестины, которые устраивают свои лагеря в форме полукруга, а загонам для овец придают круглую форму<sup>301</sup>. Мы видим отсюда, что подобное арабское поселение, тоже называвшееся «городом» (*medina* значит «город», так же, как и араб. *medinata*), в действительности было поселением родовой или родоплеменной общины. В условиях классового государства родовая земледельческая община обычно превращается в сельскую соседскую общину, как это на древнем Востоке особенно ясно видно из истории общинного быта в Двуречье и в Израиле, где, между прочим, термин 'ig употреблялся прямо для названия общины (Второз. 13, 9—10)<sup>302</sup>. В том же смысле общинных поселений, родовых или сельских, употреблен конечно термин «город» ('i или qṯh) и в хозяйственно-административных текстах Угарита. В таком небольшом царстве, как Угарит, не могло быть 90 настоящих городов, подобных Угариту; кроме последнего, крупный город был повидимому еще только один *Srmm*, вероятно теперешний Сермин, по дороге от Угарита по направлению к Пальмире, на окраине Сирийской пустыни<sup>303</sup>. Общинный характер этих 90 «городов» подчеркивается также содержанием документов, которые определяют размеры налогов и число воинов не по числу семейств или домов, а по «городам» и группам плательщиков; следовательно города были и податными и военнообязанными единицами, но таковыми на древнем Востоке были обычно общины, родоплеменные, родовые и сельские<sup>304</sup>.

Наконец, наши соображения находят для себя подтверждение также в двух деловых документах из Рас-Шамра, опубликованных в 1937 г. В одном из них перечисляется состав экипажей трех больших морских судов, числом в каждом от 80 до 90 человек, причем команды перечисляются не поименно, а по родовому или общинному признаку. В сохранившихся частях этих документов имеются имена *redum*, *srmm*, *gbl'um*, *tbqum* и *m'qbum*; в составе экипажей упоминаются категории матросов и *schmrm* — «стражей», т. е. воинов конвойных отрядов; те и другие упоминаются из одних и тех же общинных групп. Отсюда очевидно, что матросы так же, как и воины, привлекались на корабельную службу в порядке обязательной работы на дом царя, из общин по определенной разверстке. Имена, приведенные выше, Виролло считает родовыми; однако это вряд ли верно, так как родовая организация в XIV—XIII вв. могла сохраняться только в полупустынных и пустынных частях царства Угарита. Но Nomads и полуномады к морскому делу конечно не привлекались, а привлекалось население приморских местностей, где были 'ansche 'anijjoth jode'e hajjam—

«корабельщики, знающие море», как выражается традиция об экипажах кораблей царя Тира Хирама (I Цар. 9, 27). В приморских местностях родоплеменная организация вероятно еще в III тысяч. уступила свое место общинной, и названия в документах относятся конечно к общинам, хотя некоторые из них могли быть ранее именами родов. В другом документе говорится о выдаче «для пропитания» (akal) трех гуров (около 400 литров) растительного масла (schemen) восьми лицам, названным общим именем shlmym, т. е. членам общины, называвшейся Shlm. Повидимому, эти восемь shlmym брали масло не для себя лично, а для всей общины, как ее представители, так как точная мера масла, которую понес в сосуде каждый shlmym, не обозначена. Всего вероятнее документ говорит о выдаче масла в счет продовольствия членам общины, привлеченным к какой-то работе на дом царя. Таким образом цитированные два документа сообщают названия шести общин области Угарита; к ним надо присоединить еще седьмое, сохранившееся в имени писца царя Никмада, Эль-Мелек-Шибонит (Shbny). Это также вряд ли родовое имя, так как писцы рекрутировались из низшего сословия. Но профессия писца для номада была конечно недоступна, а потому и название надо относить также к сельской общине; ранее это название было несомненно названием рода <sup>306</sup>.

Таким образом административно-хозяйственные и деловые документы, открытые в Угарите, удостоверяют существование общинного быта в царстве Угарита; отсюда вытекает, что такой же быт существовал и в царствах Тира, Сидона, Гебала и других, более мелких царствах. Тем самым уже доказывается и существование общинных культов; но, как мы видели выше, самым неопровержимым свидетельством о существовании общинных культов является материал текста Eqrny. Полутно мы уже указали несколько весьма интересных элементов ритуала Eqrny, носящих несомненно общинный характер. Но сам по себе ритуал текста Eqrny, как таковой, не общинного происхождения; он скопанован жрецами официального угаритского культа, которые лишь по необходимости включили в него ряд общинных обрядов и церемоний. Выделение последних и их реконструкция в их оригинальной общинной форме дадут нам возможность осветить проблему финикийских общинно-земледельческих культов во всех ее основных моментах. Разрешение этой задачи требует установления надежных точек опоры для анализа ритуального материала текста Eqrny, анализа, посредством которого должна быть достигнута точная дифференциация общинных элементов и офи-

циальных элементов, соединенных в ритуале *Egryu*. Такие точки опоры мы найдем также в сфере социальных отношений и быта народов древнего Востока, но по линии взаимоотношения между социальными и религиозными явлениями.

Из нашего краткого экскурса в область социальной истории народов древнего Востока вытекает, что прежде всего должны быть дифференцированы так называемые «местные» культы. Ориенталисты под такими культами обычно разумеют культы «городов». Но как необходимо дифференцировать города в собственном смысле и «города» в смысле общинных поселений, так надо дифференцировать и «местные» культы—выделить из последних специальную и весьма обширную категорию общинных культов, разумея под последними культы родоплеменных общин и культы сельских общин. Те и другие переплетаются, ибо земледельческая религия сельских общин вырастает на основе родовой религии, сохраняя многие из основных элементов последней, иногда лишь в слегка видоизмененной форме, и насаивая на них новые верования и обряды, возникающие в связи с изменениями в области хозяйственного быта и общественного уклада. В этом отношении большой и интересный материал дает библейская традиция, в которой сохранились чрезвычайно важные данные, свидетельствующие об общинном характере культов на «высотах» — культов местных ваалов и целого ряда магических и праздничных обрядов<sup>306</sup>. Общинный материал здесь дифференцирован уже в самой традиции; он может и должен послужить для нас первой опорой при дифференцировании и реконструкции общинных верований и культов в Финикии, ибо финикияне отпочковались от древнего корня, общего с сынами Израиля, и в историческую эпоху жили примерно в однородных природных и хозяйственных условиях с населением израильского и иудейского царств. Другой точкой опоры для нашего анализа должна быть древняя родовая или родоплеменная религия, как основа всякой крестьянско-общинной религии исторической эпохи. Эту родоплеменную основу мы должны сейчас очертить в ее основных моментах, конечно в ее семитской форме и преимущественно базируясь на древнеарабском материале, наиболее древнем и наиболее типичном.

Характерной чертой истории религиозных верований и культов является тот факт, что чем глубже мы заглядываем в древность, тем меньше мы замечаем в религии различий и вариантов, местных и племенных, и тем ближе мы подходим к единому исходному пункту религии — к первобытной религии позднего палеолита. Родоплеменная религия

уже не является первобытной религией, ибо она отделена от эпохи возникновения религии десятками тысяч лет и сложилась в материальных и общественных условиях, стоявших значительно выше уровня быта людей позднего палеолита и существенно отличавшихся от условий последнего. Но все же родоплеменная религия еще типична; не только ее основы, но и многие детали повторяются в родоплеменной религии всех времен, стран и народов. Однако в ней встречаются уже и существенные варианты, обусловленные различиями в экономике и специфических чертах родоплеменного быта в зависимости от конкретных материальных и географических условий бытования каждой отдельной родоплеменной группы или комплекса таких групп. Таких главнейших вариантов для Сирии, Палестины и Аравии имеется три: родоплеменная религия кочевых скотоводов, родоплеменная религия полуномадов, культивирующих рядом со скотоводством также и земледелие, и родоплеменная религия оседлых скотоводов. Первые два варианта очень близки; но третий вариант уже значительно отличается от второго, не говоря уже о первом. Все же в условиях Палестины и Сирии, соприкасавшихся с пустынными областями Аравии, и в условиях постоянного соприкосновения и смешения кочевых, полукочевых и оседлых племен весьма цѣтко держались многие важнейшие элементы родоплеменной религии кочевых скотоводов, а также некоторые еще более древние элементы, восходящие к первобытной религии. Родоплеменная религия кочевых скотоводческих и полукочевых-полуземледельческих арабских племен доисламитской эпохи нам хорошо известна, благодаря блестящим работам Вельгаузена и Робертсона Смита, собравших и обработавших большой и чрезвычайно яркий материал арабских надписей и произведений ранней арабской литературы начала исламитской эпохи. В последних сохранилось много ценнейших данных, восходящих к весьма древним традициям различных арабских племен и характеризующих быт и религию арабов в доисламитскую эпоху. Уже давно было замечено, что ряд библейских традиций, характеризующих быт и религию израильских племен до переселения в Ханаан и после переселения, находит для себя параллели и объяснения в древнеарабских традициях. Пионером в этом отношении был Дильман (Dillmann), широко использовавший арабский материал в своих комментариях к книгам Бытия, Исход и Левит; не раз указывали на родственные черты между древнеарабским и древнеизраильским бытом Вельгаузен, а затем Робертсон Смит, а в общей форме положение о род-

стве между библейскими и арабскими традициями высказывалось задолго до этих исследователей и подчеркивалось еще в 1853 г. Энгельсом. Но по отношению к древнефиникийскому быту сопоставлений с древнеарабским бытом не делалось, ибо вплоть до открытия текстов Рас-Шамра отсутствовал соответствующий финикийский материал. Однако и после открытия текстов Рас-Шамра их издатели и комментаторы редко обращались к древнеарабскому материалу и делали сопоставления главным образом с вавилонскими и израильско-иудейскими данными. Между тем в настоящее время становится уже совершенно ясным, что древнеарабская родоплеменная религия является первоосновой народной религии Финикии, Палестины и Сирии II—I тысяч. до н. э. Поэтому мы должны здесь остановиться на стержневых составных элементах древнеарабской родоплеменной религии.

Древнеарабская родоплеменная религия, как она рисуется в преданиях, передаваемых в Коране и в сочинениях историка-генеалого Ибн-аль-Кальби, жившего в VIII в. н. э. и написавшего между прочим «Книгу об идолах», сложилась из трех последовательных цепко переплетшихся наслоений<sup>307</sup>. Древнейшее ядро, на которое наслаивались и с которым переплетались последующие вновь возникавшие верования и культы,—это первобытный фетишизм. Наиболее древними и самыми распространенными фетишами являются камни; у арабских племен эта форма фетишизма сообразно с природой Аравии сохранялась особенно прочно и занимала центральное место в древнеарабской религии. «Камень является необходимым и наиболее характерным отличительным признаком арабского святилища», говорит Вельгаузен. В бесчисленных камнях живут не только многочисленные джины (духи), но также и родоплеменные и родовые боги; если какое-либо божество, как, например, Узза, живет в деревьях, то у него есть и священный камень, какой был и у Уззы, служивший и жилищем богини и ее изображением. Изображение божества на камне, который считается его жилищем, является последним звеном в процессе преобразования культа камня, как такового, первобытного фетиша, в культ камня, как жилища духа или бога в анимистическую эпоху. Камень в то же время стал и жертвенником—его мазали или кропили жертвенной кровью. Первоначально и этот обряд был не чем иным, как кормлением камня, а затем преобразовался в обряд кормления духа, поселившегося в камне. Переплетение элементарного анимизма родоплеменной религии с первобытным фетишизмом камней

привело к характерному для арабских, эдомитских и ханаанских, доизраильских и израильских святилищ обычаю ставить в них иногда целые ряды каменных столбов, в большинстве случаев не оформленных и называвшихся у арабов *antsab* (множ. число от *nutsb*), а в Ханаане и у сынов Израиля — *matstseboth* (множ. число от *matstseba*). В арабских святилищах эти столбы ставились вокруг камня бога; но в палестинских святилищах иногда Masseby и сами изображали богов, как, например, в Гилгалё, где двенадцать стоявших кольцом Masseb были по всей вероятности грубыми изображениями племенных божеств сынов Израиля<sup>308</sup>. Оформление камней в качестве изображений богов производилось самым примитивным образом: либо верхней части камня придавались очертания головы, либо при подходящей натуральной форме камня намечались контуры бюста или туловища. Дальнейшее развитие этих форм привело к появлению художественных стёл — каменных, плоско обтесанных столбов с закруглением верхней части и с вырезанными или рельефными изображениями божеств на передней стороне. Форма стёл особенно привилась в Сумере, Египте, древней Вавилонии и Ассирии, а также и в Финикии, как показывают находки в Рас-Шамра и в других местах<sup>309</sup> и в особенности бесчисленные обетные стёлы, на которых изображение бога очень часто заменялось надписью с его именем, иногда с добавлением его символа. Прекрасной иллюстрацией к этому процессу является одно арабское предание, сообщаемое у Ибн-аль-Кальби. Это предание рассказывает, как впервые были сделаны изображения богов, и чрезвычайно любопытно в том отношении, что оно подчеркивает инициативу отдельных членов родоплеменных групп не только в этом деле, но и в создании первых богов, т. е. в основании религии. Первым богом был сделан Адам: когда он умер, сыны Шета (Сифа) похоронили его в пещере на горе Нод; к его могиле приходили сыны Шета и воздавали ему поклонение. Тогда один человек из сынов Кабиль (Каин) стал говорить: «сыны Шета имеют святилище, вокруг которого они ходят (процессиями во время жертвоприношений и празднеств), которое они почитают, а у нас такого нет». И он вырезал сынам Кабиль изображение бога, первый он сделал это. В то время в один и тот же месяц умерли пять праведных мужей — Вадд, Сува, Иагхут, Иагук и Наср; их родичи плакали по ним до отчаяния. Тогда один человек из сынов Кабиль сказал: «люди, не сделать ли вам пять изображений по их образу? только я не смогу вдохнуть в них жизнь». Люди сказали: «да!» Тогда он вырезал пять изображений и поставил их, и тогда стал каждый посещать своего брата, или брата

отца, или двоюродного брата и воздавать ему поклонение и бегать вокруг него в праздничной круговой процессии. Это любопытнейшее предание возводит родовой строй к началу человеческого рода так же, как и библейская традиция, и религия по этому преданию возникает также сразу в форме культа родоначальника, Адама, и пяти родичей сынов Кабиль, последних по инициативе одного из членов племени Кабиль. Этот инициатор однако заимствован, повидимому, из еще более древней традиции, в которой он должен был иметь отношение к совершению древнейших тотемистических обрядов, ибо Иагхут обычно изображался в виде льва, а Наср — в виде коршуна, соответственно также и его имени<sup>310</sup>.

«Арабские племена кочевали, но не их святилища», говорит Вельгаузен. Неподвижность святилищ обуславливалась конечно тем обстоятельством, что каждое племя кочевало в пределах одной и той же местности, иногда более, иногда менее обширной; так и в восточном Заиорданье выражения «поля Эдома», «поля Моаба» первоначально обозначали ту местность, в которой кочевало данное племя. Родоплеменное святилище чаще всего устраивалось в оазе, где была вода и были деревья и где могли постоянно жить члены того рода, который тем или иным способом получал жреческие функции, обслуживал святилище и совершал культ, или потому, что член этого рода выступал инициатором создания постоянного святилища, как сын Кабиль, вырезавший для своих родичей первые изображения богов, или потому, что первого хранителя и жреца нового святилища выдвигал из своей среды княжеский род. Источник и деревья, иногда целые рощи также считались священными и связывались с родоплеменным божеством святилища посредством определенного мифа — или мифа о том, что родовое божество заставило источник бить из-под земли, или мифа о том, что божество живет в источнике или в дереве, как Узза<sup>311</sup>. Таким образом, характерными принадлежностями арабского святилища в оазе были камни и деревья, как и в святилище Аседада в тексте Eqrny, где царь должен жить «среди камней и деревьев», и как в палестинских святилищах, где в случае отсутствия деревьев они заменялись «ашерами» — деревянными символами неизвестной формы. Таковы были основные видоизменения первобытного фетишизма в рамках арабской родоплеменной религии.

Между первобытной фетишистской первоосновой и родоплеменной арабской религией доисламской эпохи лежит напластование, восходящее к религии материнских родов. Следы его слабее, чем остатки первобытного фетишизма, но не столько в качественном, сколько в количественном отно-

нении, ибо по своим характерным чертам элементы, восходящие к материнской эпохе, выступают вполне определенно. Составитель арабской легенды о начале религии возвел возникновение ее к смерти Адама, который был сделан первым богом; здесь перед нами выступает патриархальная идеология, и тем самым определяется также и эпоха составления легенды. Но составитель ее, живший в условиях патриархального родоплеменного быта, использовал древнюю традицию, восходившую к эпохе материнских родов и стоящую в противоречии с измышленным в легенде исходным пунктом религии. Эта традиция отличается от сухого коротенького рассказа о погребении Адама и об установлении ему поклонения своим живым конкретным изложением в подлинно народном арабском стиле, подобно тому, как насыщенные народной поэзией и чертами народного быта предания иагвиста и элогиста в Пятикнижии отличаются от сухих схематических выкладок жреческого кодекса. Древнейшая традиция, использованная в легенде о начале религии, утверждает, что первыми богами сынов Кабиль (Каина) были не их родоначальник Каин и их общий родоначальник с сынами Шета Адам, а «праведные» люди, пользовавшиеся величайшим авторитетом у сородичей, очевидно, по причине их мудрости, и что поклоняться их изображениям приходили не их сыновья и внуки, а их братья, племянники и двоюродные братья («к своему брату или брату отца — дяде, или к двоюродному брату»). Обе эти детали несовместимы с патриархальным строем, но приводят нас к материнскому строю. Именно тогда господствовали фигурирующие в легенде термины системы родства, образовавшиеся на почве существовавшей в материнских родах системы брачных отношений и форм семьи; именно тогда руководящими лицами мужского пола были не кровные старшие родственники, а выборные «излюбленные» люди — сахемы, военные вожди и «мудрецы», «хранители веры», как у северо-американских туземцев, у которых система материнских родов сохранялась еще в начале XIX в. <sup>312</sup> Под «праведниками» арабской народной традиции о возникновении богов и культа разумеются именно такие излюбленные члены материнских родов, а самый термин «праведный» здесь надо понимать в смысле евр. *jaschar* — «прямой», «настоящий», «доблестный» муж. В этой древнейшей традиции еще нет культа предков, есть только его основа — культ выдающихся умерших родичей, вождей и других руководящих членов рода. Следы такого культа выступают в родоплеменной арабской религии без всяких модификаций.

Следы восходящего к материнской эпохе культа «матери»

рода мы находим в древнеарабском культе трех богинь, «дочерей Аллаха», Аль-Лат (или просто Лат), Манат и Аль-Уззы (или просто Уззы). Культ этих богинь был чрезвычайно древним и был распространен во всей Аравии; как замечает Вельгаузен, «дочери Аллаха» представлялись несравненно более живыми и более важными божествами, чем мужские боги, не исключая и самого Аллаха. Для такой классически патриархальной страны, как Аравия в начале 1 тысяч. н. э., существование подобного первостепенного культа женских божеств весьма многозначительно. Вельгаузен, подметивший эту черту, не объясняет ее; но Робертсон Смит возводит культы этих богинь к эпохе «полиандрии», или «материнского права», т. е. к эпохе материнских родов<sup>313</sup>. При этом Робертсон Смит ограничивается общими соображениями и сравнением арабских богинь с вавилонской Иштар; однако в доказательство материнского происхождения этих культов можно было бы и следовало бы привести несколько вполне конкретных черт и фактов, имеющих решающее значение.

Прежде всего надо заметить, что генеалогия Аль-Лат, Манат и Уззы, как дочерей Аллаха, была измышлена конечно только в патриархальную эпоху, и ее слабость, искусственность и даже зазорность для правоверного араба очень резко изобличается в Коране. По поводу этой генеалогии мы читаем в Коране такие негодующие строки: «Что вы думаете об Аль-Лат, Аль-Узза и Манат... вам — сыновья, а ему (Аллаху) — дочери? (разве он предпочел дочерей сыновьям... да будет это далеко от него!). Поистине это неправильное распределение! Они (богини) — только имена, которые вы и ваши отцы дали идолам»<sup>314</sup>. Однако эти изобличения не оказывали надлежащего действия, и ревнители Мухаммеда вынуждены были прибегнуть к силе: по приказу пророка камни и святылища всех трех богинь были разбиты и разрушены, а деревья Уззы были срублены и сожжены. Но все же культ древних богинь уничтожен не был, только Аль-Лат смешалась с Уззой, и древний священный камень Аль-Лат в Таифе почитался под именем камня Уззы еще в XIX веке<sup>315</sup>. В доисламскую эпоху каждая из этих трех богинь была одновременно и родо-племенным и общеарабским божеством. Как говорит Ибн-Кальби, каждую почитали все арабы, но Манат была специальной богиней племен Хазраг и Аус (в Медине), Узза — племени курайшитов (в Мекке), Лат — племени Такиф (в Таифе)<sup>316</sup>. Имена богинь были первоначально нарицательными: Лат значит «богиня», Узза — «сила», «сильная», Манат — «судьба». Лат считалась матерью богов, т. е., судя по имени, была как будто древнейшим божеством; однако Ибн-

Кальби не без основания считает древнейшей богиней Манат, так как она «принадлежала (племени) Гудхаил», едва ли не самому древнему из арабских племен, сохранившему в своих песнях наиболее древние арабские традиции<sup>317</sup>. Но в I тысяч. наиболее смьльным и влиятельным среди арабских племен было племя курайшитов, которые на первое место ставили Лат и Уззу, а Манат почитали только как «третью к ним»<sup>318</sup>, и поэтому Манат пользовалась меньшим авторитетом. Однако более позднее хронологически место Лат по сравнению с Манат подтверждается различием этих богинь по функциям. Манат соответствует древнерусской Доле, греческой Тусхе, римской Фортуне; Лат связывается с земледелием, так как в одной мифе ее камню приписывалась функция кашевара (по созвучию с *al latt* — «кашевар»), повидимому в связи с тем, что на этом камне когда-то растирали зерно для каши<sup>319</sup>. Представление о «силе нездешней», посылающей удачу или беду, здоровье или болезнь, т. е. о «доле» или «судьбе», много древнее земледелия, ибо уже первобытные охотники эпохи позднего палеолита ничего не приписывали случаю или исключительно своим собственным силам, а за каждым фактом предполагали действие какого-то существа или объекта, фетиша или духа. У многих охотничьих народов есть обычай выделять большую и лучшую долю тому участнику, котсрый первый завидит или откроет добычу или убьет зверя один, без помощи других; такой счастливец считается «избранником» тотема или фетиша или какого-либо духа, принесшего ему лучшую «долю»<sup>320</sup>. Так и Манат древнее Лат; в материнскую эпоху, когда земледелие уже начало играть известную роль, в родовых общинах хозяйственно-административная власть принадлежала «бабке», «бабушке», которая распределяла во всех отношениях «долю» каждого члена общины, вплоть до вождей, кандидаты в которые указывались ею, и которым она в случае необходимости могла, по образному выражению северо-американских индейцев, «обломать рога», т. е. разжаловать вождя в простого воина<sup>321</sup>. И Узза — «сила», «сильная» — принадлежит также к числу древнейших божеств, ибо ее имя восходит также еще к доанимистической эпохе, когда фетишистский культ воздавался объектам и существам, казавшимся первобытному человеку обладающими «сверхестественной», т. е. сверхчеловеческой силой<sup>322</sup> (экскурс). В эпоху материнских родов эти первобытные носители «силы нездешней» превратились в каждом роде в божественную праматерь последнего; в дальнейшем такая праматерь могла превратиться и превращалась в «праматерь богов», в главу всех богов и духов рода, которые представ-

лялись организованными в коллектив того же типа, как и человеческие коллективы. Сюда в заключение надо добавить, что в ряду древних арабских божеств имеются два бога, которые первоначально были не мужскими, а женскими божествами, именно Сува, один из богов племени Гудхаил, и Аттар, южноарабский бог, преобразованный в бога в патриархальную эпоху из первоначальной богини Аттар или Аштар, которая сохранилась у финикийян и сынов Израиля, а также у вавилонян и ассирийян в лице Иштар<sup>323</sup>.

Третий слой верований и культов доисламской арабской родоплеменной религии сложился в эпоху патриархального родового быта, господствовавшего в Аравии в I тысяч. до н. э. и позднее вплоть до Мухаммеда. Едва ли не самую лучшую характеристику этого слоя дает Вельгаузен. «Каждый бог имеет свою общину (Gemeinde); боги различаются по местам культа, по кругам почитателей, дело которых они (боги) делают своим делом, отождествляют себя с группой почитателей. Этническая общность eo ipso есть также сакральная общность — quot gentes tot di (сколько родов, столько богов) — подавляющая часть имен арабских богов свидетельствует об этом, а нам известна лишь ничтожная доля этих имен»<sup>324</sup>. Правда, равенство quot gentes tot di не совсем оправдывается формально, с арифметической стороны, однако по существу оно правильно. Богов было больше, чем племен или родов, так как редко в роде или племени был культ одного бога. Кроме того, многие боги пользовались почитанием у целого ряда племен и родов рядом с богами, почитавшимися только в данной родоплеменной группе, притом не только в смежных или родственных группах, но иногда также и в отдаленных одна от другой группах — североарабских, южноарабских, восточноарабских. Чаще всего в основе подобного распространения культа того или иного бога лежал процесс отпочкования или ответвления от древнейшей родоплеменной группы дочерних групп, в среде которых сохранялось почитание божества-покровителя материнской группы рядом с почитанием своих собственных божеств. Об этом свидетельствуют сообщения Ибн-Кальби, который постоянно указывает, что тот или другой бог был богом такого-то племени или таких-то племен, но особенно почитался в таких-то родах или племенах. Например, Вадд был богом племени Кальб, но особенно ревностными его почитателями были бану (сыны) Абд-Вадд и бану Амираль Агдар, которые до последней капли крови сражались за Вадда, когда Мухаммед приказал уничтожить святилище и изображение этого бога; Вадда почитали также курайшиты в Мекке, хазрагиты в Ме-

дине, племя Фихр и племя Шахир и другие племена<sup>325</sup>. Таким же образом бог Иагхут был богом мурадитов, но почитался также в племенах Харит и Тайм, которые вели свое происхождение от племени Мадхиг; последним именем называли себя и все три указанные племена. Такие же данные имеются относительно Насра, Шамш<sup>326</sup> и ряда других божеств, в том числе, как было указано выше, Лат, Уззы, Манат и Аттара. Вельгаузен прибавляет сюда еще одну характерную деталь, которая связывает генетически значительную часть божеств патриархальной эпохи с божествами материнской эпохи: «если одно племя представляло себе определенное божество мужским, то другое представляло его себе с самого начала женским». Он добавляет, что в языке слова, обозначающие всякого рода «таинственные силы в природе, истории, душе человека», всегда женского рода и что в частности понятия господство и материнство соприкасаются, ибо некогда именно женщина «связывала воедино» семью<sup>327</sup>. Несмотря на этот несколько неопределенный способ выражения, по существу Вельгаузен правильно указывает здесь на материнскую основу ряда представлений и верований патриархальной эпохи, идеология которой не смогла преобразить все унаследованные от материнской эпохи фигуры божеств столь же радикально, как это было сделано с богиней Аттар, превращенной окончательно в бога Аттара. В заключение надо указать еще одно божество, восходящее к материнской эпохе, которое по своему имени особенно плохо вяжется с патриархальным укладом. Это бог Ам ('Am), имя которого имеет значение «дядя» и культ которого был распространен среди южноарабских племен<sup>328</sup>. Но обожествление «дяди», притом настолько прочное, что оно сохранилось почти вплоть до Мухаммеда, было возможно только в материнскую эпоху, когда и вожди, и сахемы, и «мудрецы»-«хранители веры» были не «отцами», а «братьями» или «дядями».

Описанной множественности и путанице арабских родоплеменных божеств и их культов сопутствует весьма слабое представление о верховном боге Аллахе. Аллаха надо считать божеством не менее древним, чем Лат, ибо его имя, аналогичное евр. 'eloah, значит «бог». Но конкретные черты древнейшего Аллаха, вероятно первого обожествленного сахема или вождя, совершенно стерлись, и нельзя с точностью сказать, в каком из арабских племен почитание Аллаха было преимущественно распространено. Наиболее вероятно отождествление Аллаха с Хубалом, изображение которого в виде человека стояло в Каабе; перед этим изображением совершались гадания посредством бросания жребия. По имени Хубала

называлось три рода курайшитов; имя его один раз упоминается в победном крике курайшитов; но характерно, что исламистские писатели избегают упоминаний о Хубале и что у них, как и в Коране, нет никакой полемики против культа Хубала, хотя последний занимал в доисламистской Мекке весьма важное место, наравне со священным черным камнем Каабы<sup>329</sup>. Более того, исламистская легенда стремится отождествить Хубала с Авраамом и таким путем до известной степени оправдать его культ, а Коран под «ваалом (господином) этого дома», т. е. святилища Каабы (сура 108, 3), несомненно разумеет Хубала<sup>330</sup>. Но и Мухаммед и его противники одинаково считали господином Каабы Аллаха; отсюда и напрашивается отождествление Аллаха с Хубалом. В связи с этим возникает вопрос о значении имени Хубал и о первоначальном характере Хубала, ибо без разрешения этого вопроса отождествление Хубала с Аллахом не может считаться вполне доказанным. В этом направлении весьма важно и плодотворно сопоставление Хубала со вторым сыном Адама Авелем, евр. *Hebel*, у LXX *Nabel*, *Nabal*, на которое коротко указывает Вельгаузен. Авель по Быт. 4,2—4 был пастухом; его имя авторитетнейшие семитологи отождествляют с именем потомка Каина *Jabal*, который по Быт. 4,20 был «отцом всех живущих в шатрах и при стадах», т. е. кочевых скотоводов, и с сирийск. *habhala* — «пастух»<sup>331</sup>. Исходя из этих сопоставлений, бога Хубала можно считать «отцом» всех арабских скотоводов, т. е. обожествленным мифическим родоначальником арабских скотоводческих племен, к числу которых принадлежали и курайшиты. Тогда становится вполне понятным, почему этот бог почитался и под нарицательным именем «пастуха», превратившимся впоследствии в собственное имя, и под именем Аллаха, т. е. «бога», подобно Лат — «богине». Хубала-Аллаха надо считать древнейшим божеством скотоводческих патриархальных племен; но по мере разветвления той племенной группы, в которой впервые сложился его культ, он потускнел, отступив на второй план перед местными родоплеменными богами. Очевидно, такую же историю сделали и финикийский Эл, и еврейский 'eloah-'elohim-Jahwe.

Наконец, характерной чертой патриархального периода древнеарабской религии является существование регулярного культа в постоянных святилищах с постоянным профессиональным жреческим персоналом. Культ совершался коллективно, при непосредственном участии в его церемониях всего рода или племени; эта черта конечно архаическая, так как и в

предшествующие эпохи всякого рода религиозные церемонии совершались всегда всей общиной. Но постоянные святилища с постоянным профессиональным персоналом, притом наследственным в определенном роде, возникли только в патриархальную эпоху. В составе культа старые, унаследованные из глубины веков и тысячелетий обряды и церемонии соединились с новыми, возникшими только в патриархальную эпоху. Наиболее важными, основными были такие церемонии, как процессии кругом святилища или священного камня с ритуальными возгласами, совершаемые при участии всех членов данной общины, и коллективные жертвоприношения, сопровождавшиеся поеданием жертвенного животного также всеми членами общины. Процессии и жертвенные пиры были необходимыми составными элементами ритуала каждого праздника, который у арабов назывался тем же термином, как и у сынов Израиля — *chagg*, т. е. «хоровод». Участники хороводов или процессий сопровождали свой круговой бег коллективными возгласами, которые выкрикивались нараспев и по содержанию носили магический характер, ибо в них выражались либо благословения, либо проклятия, либо пожелания. Нередко участники процессий раздевались донага либо в апокроейных целях, либо в целях наилучшего проникновения в их тела силы, исходящей якобы от священного камня или от другого объекта веры и культа. Цель коллективных жертвенных пиров в патриархальную эпоху определялась, как достижение тесного братского союза между почитателями божества и божеством, которое считалось невидимо присутствующим на пиру и его участником и получало свою долю посредством обряда помазания или обрызгивания жертвенной кровью священного камня или камней<sup>332</sup>. Но само жертвенное животное было иногда прежним тотемом, как, например, верблюдица в жертвенном обряде, описанном в конце IV в. н. э. христианским писателем Нилом. Нил рассказывает, что члены родовой группы, предводительствуемые вождем или жрецом, обходят три раза с пением гимна «Звезде» вокруг положенного на колени жертвенного животного; при последних словах гимна они поражают жертву копытами и затем набрасываются на нее — пьют кровь и едят еще теплое сырое мясо, «не оставляя ничего не уничтоженным... не отвращаются ни от костей, ни от мозга в убеждении, что превзойдут в силе и в умении (*schole*) свой образец» (т. е. верблюдицу)<sup>333</sup>. Это — типичный обряд жертвы тотема, но привязанный уже к культу «Звезды», т. е. Уззы, которая по свидетельству другого христианского писателя V в. Исаака Антиохийского

отождествлялась с утренней звездой и называлась просто *Kaukabta*, т. е. «Звезда»<sup>334</sup>.

Справедливо сопоставляют обряд, описанный Нилом, с еврейской жертвой пасхального ягненка, который в кочевую эпоху повидимому съедался также сырым и несомненно целиком, с головой, ногами и внутренностями<sup>335</sup>; а жертвенные пиры, сопровождавшие арабские *chaggim*, вполне аналогичны таким же пирам на израильско-иудейских *chaggim*. В процессиях и пирах общинный характер культа выступает особенно отчетливо; и если в более позднюю эпоху оседлого земледелия и государственного быта в верованиях и особенно в представлениях о богах происходят весьма значительные изменения, то в обрядности старые традиционные элементы, в особенности магические, сохраняются весьма долго без каких-либо существенных видоизменений. Сохраняется и коллективный характер совершения обрядности лишь с тем различием, что на место родовой общины выступает сельская, или земледельческая община. Видоизменения и нововведения в верованиях и представлениях о богах связаны с новыми условиями общественного быта в рамках оседлого земледелия и государственной организации. Поскольку в доисламской Аравии эти новые условия были еще в стадии начального процесса, постольку арабский материал в данном случае не может оказать нам существенной помощи. Поэтому для сравнения и выяснения чисто земледельческо-общинных верований, божеств и обрядов нам придется привлекать материал из религий различных земледельческих народов как древних, так и средневековых и новых, в частности из белорусской и русской народной религии. Наш обзор элементов общинно-земледельческой религии, выступающих в тексте *Eqrēnu*, мы начнем с выяснения состава народных божеств, фигурирующих в этом тексте, и затем дадим характеристику каждого в отдельности представителя этого пантеона.

## 7. ОБЩИННО-ЗЕМЛЕДЕЛЬЧЕСКИЕ БОЖЕСТВА В ТЕКСТЕ *EQRĒNU*

Как мы видели в конце разд. 5, божества, фигурирующие в тексте *Eqrēnu*, разделяются на две группы: группу *ēlm n'tm w usm* — «благостных и прекрасных богов» и группу двух верховных божеств общефиникийского значения — Эла и богини Ашерат, к которым можно присоединить еще «жену Эла и юную супругу его». Божества второй группы к числу народных общинно-земледельческих божеств конечно не принадлежали; последних надо искать в группе благостных богов.

Мы полагаем, что все восемь божеств, из которых по тексту Eqrēnu состояла эта группа, пользовались культом в общинах, но не все входили также в состав официального пантеона Угарита.

Наше положение основывается прежде всего на том, что группа  $elm\ n'mm\ w\ usmm$  составлена по совершенно иному признаку, чем группы официальных древневосточных городских или государственных божеств. Последние являются сколками с правящих групп городов или царств: во главе стоит или главный городской бог (ваал) или верховный государственный бог, ему подчинены и часто состоят с ним в одной патриархальной семье или роде (kmt)<sup>336</sup> другие крупные боги, из которых каждый выполняет определенную специальную функцию, подобно сановникам-министрам главы города или царства. В зависимости от масштаба городской или государственной единицы подобные пантеоны имеют различный по своей численности состав — от какого-нибудь десятка до сотни и больше божеств. Группа  $elm\ n'mm\ w\ usmm$  составлена по другому признаку. Все восемь божеств, из которых она состоит, — Шахар, Шалем, Шиб'они, Шалаш, Рахум, Гозер, Алейон-«сын моря» и Нагар-Мидра — связаны с земледельческим производством и крестьянским бытом, от их благосклонности и помощи зависит здоровье, благосостояние и жизнь людей и скота, притом в такой степени, что если выпадает помощь или участие хотя бы одного из этой восьмерки, то уже в результате этого рушится благополучие данной общины. Другими словами, это — божественный коллектив, своего рода община, артель, имеющая своего «главу», «старшину», как правильное всего переводить в данном случае термин ngsh, связанная одной и той же функцией заведывания» земледельческим производством; роль каждого строго определена и одинаково необходима, как роль и каждого другого члена коллектива. Отсюда и основное название группы  $elm\ n'mm$  — «боги благостные», податели благ, без которых невозможно благополучие и жизнь крестьянской общины. Одновременно это и  $elm\ usmm$  — «прекрасные» боги, ибо благостный бог не может не быть привлекательным, прекрасным и по своему внешнему облику. Мы имеем веские основания полагать, что это наименование является весьма древним, восходящим еще к родовому быту. Оно не измышлено жрецами, а взято ими из народной религиозной терминологии, ибо оно встречается только в двух текстах, ритуальных и связанных с двумя основными моментами земледельческого производства. Это, во-первых, наш текст Eqrēnu, во-вторых, наш текст Eqrēnu, в основе которого, как мы видели, лежит общинно-земледельче-

ская обрядность периода пахоты и начала посева, и, во-вторых, текст, посвященный призыву богини Никаль (Nikal) и богинь Кошарот (Koscharoth) и связанный с началом периода жатвы и сбора плодов<sup>337</sup> (экскурс). В тексте Eqrēnu имеется ряд моментов, связывающих его с текстом Nikal, и на нем мы остановимся в конце этого раздела. Здесь следует также напомнить, что «повелитель», или вернее «старшина» благостных богов, Нагар-Мидра тождествен с Садидом-Адонисом, в последнем, как мы указывали выше, было специально присвоено прозвище Na'aman — «благостный»<sup>338</sup>. Наконец, решающее значение имеет тот факт, что во многих других крестьянских религиях мы встречаем аналогичные группы божеств, которым присваиваются аналогичные эпитеты, причем в некоторых случаях их связь именно с общинным бытом выступает самым определенным образом.

В ряду таких параллелей надо указать прежде всего древнегреческие группы Харит и Гор. Принято характеризовать группы этих богинь в том свете, в каком их рисуют гомеровские поэмы, Гесиод и поэты эпохи расцвета греческой культуры. Так, поэты представляют себе Харит наподобие Муз, в качестве «краснощеких» дочерей Зевса, находящихся то в супружестве с разными богами (Гефестом, Гипносом), то в свите либо Геры, либо Афродиты, либо Аполлона; Горы представляются также в качестве дочерей Зевса и богинь времен года<sup>339</sup>. Однако первоначально обе эти группы были теснейшим образом связаны с земледелием и крестьянским бытом и сохраняли такой характер в сельских демах Аттики еще в начале IV в. В этом отношении показательна одна подробность в комедии Аристофана «Мир» (Eirene). Перед тем как приступить к освобождению из заключения Эйрены, подательницы крестьянского благополучия, герой комедии Тригей и собравшиеся с ним крестьяне приносят жертву «только» богам, любящим Эйрену, связанным с ней, излюбленным крестьянским богам. Это—Гермес, Хариты, Горы, Афродита и Потос (Pothos). Гермес был первоначально богом скота и стад (в Аркадии), в других местах Эллады он в древности почитался, как хтоническое божество, а в историческую эпоху в сельских местностях повсюду почитался, как фаллический бог; в сельских демах ему воздавался постоянный общинный культ, как богу плодородия скота и людей, хранителю стад и стражу ворот и закровов. Потос, бог любовного вожделения и спутник Афродиты, и сама Афродита в комментариях не нуждаются. Но вопрос о связи Харит и Гор с крестьянским бытом комментаторами Аристофана не ставился. По отношению к Харитам характерно прежде всего их наименование. Оно происходит от

существ. *charis*, первоначальное значение которого по связи с глаголом *chaïro* («радуюсь») обозначает все, чему радуются, а затем более определенно «милость», «благодарность», «услуга», «благодетельность», отсюда «благодарность за услуги, за благодеяния». Но *charis* употребляется также и в значении религиозного термина: «акт милости божества», «благодетельность божества», «благодетельная деятельность божества» при этом особенно важная; отсюда специальный религиозный термин *charisma*, «благодарный дар божества», прежде всего в сфере дарования земных благ. Правда, термин *charis* в религиозном значении и термин *charisma* вообще употребляются в новозаветной и раннехристианской литературе. Однако теперь общепризнано, что греческий язык произведений новозаветной литературы является народным языком, сохранившим целый ряд слов, терминов и оборотов простонародной речи; поэтому вполне возможно, что религиозные термины *charis* и *charisma* были заимствованы христианами из традиционной греческой религиозной терминологии. Но вместе с тем *charis* издревле, еще с гомеровской эпохи, имеет значение также «преlestь», «красота»; таким образом название *Charitai* покрывает собой одновременно оба финикийские эпитета — *p'imm w usmm*. Древнейший миф о Харитах связывал их не с олимпийскими богами, а с «Матерью-Землей», которая одарила их всех своей силой, т. е. рисует их как хтонических богинь, богинь производительной силы земли. Таким образом перед нами вырисовывается первоначальный характер Харит, как «благодетельных и прекрасных богинь», содействующих произрастанию злаков и плодов, самых лучших благодетельниц земледельца. Только как таковых и могло почитать их греческое крестьянство; с их культом связывались какие-то сельские праздничные пляски, игры и пиры. Поэтическое представление о Харитах, господствовавшее в среде городского населения, как о богинях жизни во всех ее радостных проявлениях, надо считать позднейшей обезличенной модификацией древней народной традиции<sup>340</sup>. Близко родственны с Харитами и сельские Горы. Гесиод считает их также дочерьми Зевса и называет их по именам: Эвномия (Законность), Дике (Справедливость) и Эйрена (Мир), добавляя, что они «заботятся (*oreuusi*) о трудах смертных людей»<sup>341</sup>. Но как имена, так и функции этих богинь у Гесиода также являются позднейшим обобщением. О подлинном характере Гор свидетельствуют другие их имена, под которыми почитали их в Аттике и в Афинах. Там их называли *Thallo* (Цветоносная—весна), *Aiixo* (Растительница урожая—лето) и *Kaïro* (Плодоносная—осень); другими словами, Горы были не отвлечен-

ными олицетворениями, а живыми божествами, связанными с тремя основными этапами земледельческого производства, подобно белорусским божествам Ляле (весне), Цеце (лету) и Жыценю (осени), к которым белорусский миф добавляет еще Зюзю (зиму)<sup>342</sup>. Таким образом Горы родственны Харитам и вместе с ними составляли специальную группу сельских божеств, аналогичных *elm p'nm w usm* текста *Egreny*. И как в последнем, так и в греческой народной мифологии и обрядности рядом с Харитами и Горами стоят также некоторые крупные боги — Гермес, Афродита и конечно Деметра и Плутос.

Если древнегреческие параллели «благодным и прекрасным богам» текста *Egreny* выступают перед нами не вполне отчетливо, затуманенные поэтическими и богословскими образами, то это объясняется конечно тем обстоятельством, что произведения древнегреческого фольклора, в которых персонажи народной религии выступали без всяких масок и псевдонимов, до нас не дошли. Наоборот, параллели из крестьянской религии современных европейских народов, фольклор которых собирался, записывался и изучался, выступают с полной определенностью, не оставляющей никаких сомнений. Мы ограничимся здесь параллелями из немецкой и русско-белорусской народной религии, весьма показательными и любопытными<sup>343</sup>.

В немецкой народной религии, в которой еще в начале XX в. сохранялись верования и обряды, восходящие к дохристианской эпохе, мы встречаем деление божеств и духов на две группы: *Holden* и *Unholden*. Наименование *Holden*, подобно греческому *Charitai*, покрывает собою *p'nm w usm*, ибо *hold* значит «благоклонный, благоприятный, милостивый», а также «милый, миловидный, прелестный». К группе *Holden* народная мифология причисляет и мелких духов и крупных богов по признаку связи их с основными моментами земледельческого производства. Из мелких духов к *Holden* принадлежат прежде всего домашние и дворовые духи, пекующиеся о людях и скоте; из них яснее всего Кобольд, немецкий домовый, имеющий прозвище *Gütel* — «доброхот», как прозывался и прозывается и русский домовый, т. е. податель всяких благ — зерна, сена, сала, колбасы, — благодный бог<sup>344</sup>. Далее отчетливо выступают *Holden* периода жатвы: *Frau Gode*, т. е. *Gute* — «добрая», под которой в разных местах разумеют то «мать зерна», то «мать ржи», то просто *die Alte* — «старую», «бабку», затем бог под именем *Waul*, или *Waudl*, или *Wol*, которое, как нам представляется, надо сопоставлять с *Wohl* — «благополучие», «благоденствие», откуда *Wohlhabenheit* — «благополучие», «достаток», и *wohlhabend* — «зажиточный», «богатый».

тый»<sup>345</sup>, и наконец соответствующий «бабке» Года бог Aule-Alle-Olle-der Alte-der Utemann (Altemann), который является духом-полевиком — Feldmann и живет в последнем снопе<sup>346</sup>. Из крупных божеств к группе Holden принадлежит die schöne Frau Hulli, древняя Гольда (Holde), или Фрея, которую за ее постоянную помощь девушкам и женщинам на поле и во всякой работе зовут также Frau Gode-Gute, и бог Wud, или Wode, т. е. древний Wodan-Wotan, супруг Фреи, имевший в древности характер хтонического божества<sup>347</sup>. В противоположность группе Holden группа Unholden состоит из мелких божеств и духов, живущих в горах, под землей, в лесах, в водныхместилищах, недружелюбно относящихся к людям и причиняющих им всяческие неприятности и беды<sup>348</sup>.

В русской и белорусской народной религии сохранился целый ряд архаических элементов, восходящих к дохристианской эпохе; кроме того, немало таких элементов вскрывается из географической номенклатуры, пословиц, песен, сказок и других произведений фольклора. В числе таких архаических элементов мы встречаем представление о двух категориях сверхъестественных существ, добрых и злых. Еще Гельмольд в XII в. указывал, что славянские племена, жившие между Эльбой и Одером, веруют в доброго и злого бога и называют последнего Чернобогом<sup>349</sup>. Это указание не совсем точно, так как, судя по фольклорным и историко-географическим данным, в действительности древнейшее представление славян заключалось в разделении сверхъестественных существ на «белых богов» и «черных богов». Такое представление существовало и у славянских предков белорусов, украинцев и великорусов, как показывают географические названия: «Белые боги» (в 15 км от теперешнего Загорска, прежней Троице-Сергиевской лавры) и Троицко-Белобожский монастырь в Костромской области, а с другой стороны — Чернобожье в Порховском районе недалеко от Пскова<sup>350</sup>. Эти названия свидетельствуют также, что прежние «белые боги» после принятия христианства были приравнены к христианской троице; «черные боги», называвшиеся также «лихими»<sup>351</sup>, после принятия христианства стали именоваться «нечистыми», «нечистой силой». Некоторых «белых богов» мы можем представить себе в более или менее конкретном образе; тогда окажется, что «белые боги» соответствуют германским Holden и финикийским elm n'ttm w usmm. Так, сохранилось представление о Белуне, боге-подателе плодородия и богатства, который якобы являлся людям в образе старца с белой бородой, в белой рубахе и с посохом в руках; в таких же чертах еще перед революцией белорусские крестьяне представляли себе «бога» в образе «дзя-

дулі-бога», «вельмі гожага сівага дзеда», который «калісь у старыну хадзіў па зямлі, бо тагды людзі не грашылі»<sup>352</sup>. «Дзядуля-бог» — это несомненно христианизированная модификация Белуна; первоначально Белун был конечно богом-предком. Белун — «вельмі гожы», т. е. весьма красивый, привлекательный; он также и благостный, ибо дает плодородие и богатство. Но и Белун был только членом целой группы богов, возможно их главою. Эта группа называлась у белорусов «святымі дзядамі» и состояла из богов-предков. Эпитет «святы» надо здесь понимать не в позднейшем христианизированном смысле, а в древнейшем значении «светлые», т. е. «белые» боги, ибо, как показывают белорусские слова *святло* — «свет» и *свята* — «праздник», позднейшие русские формы «светлый» и «святой» восходят к общему древнему корню «свят». Святыя дзяды «спрыяюць» людям, т. е. относятся к ним приязненно, благосклонно; их приязнь конкретно выражается в том, что они людям «хлеба-солі засылаюць», т. е. являются подателями жита, урожая<sup>353</sup>. Со времени появления домашней, или семейной, общины из числа «святых дзядоў» выделился покровитель семейной общины, ее родоначальник, «домовой». Его происхождение из группы святых дзядоў засвидетельствовано эпитетом «батанушко», который надо считать искажением более ранней формы «бртанушко», возникшим в патриархальную эпоху применительно к слову «батьа», «бацька» — отец, родитель; эпитет «бртанушка» восходит еще к материнской эпохе. Домовой называется целым рядом эпитетов, из которых особенно важны «доброжил», «доброхот», «кормилец», «жировик», соответствующие эпитету *Gütel* германского Кобольда<sup>354</sup>. И домовой принадлежит к целой группе домашних богов «доброхотов». Русские крестьяне зовут «суседушко-доброхотом» так называемого «дворового», и таким же доброхотом считался «овинник», которого называли «родимчик», «батюшка» и осенью благодарили за «службу верой и правдой»<sup>355</sup>. Наконец, к группе «доброхотов» в древности причислялся также «лесовик», или леший, который в белорусских сказках и поверьях называется «добрахотом», «добраахвочым» и изображается покровителем охотников — «лясавіку ахвотнікі, як ідуць на ахвоту, дак яму молюцца». Под началом у лесовика считались все лесные звери, особенно волки, которых он якобы пасет целыми стадами; поэтому в заговорах к лесовику обращались с просьбой защитить стада от волков. В христианскую эпоху в белорусской крестьянской мифологии лесовик формально был поставлен под начал Юрия-Ягорья в качестве подчиненного ему пастуха; однако по существу Юрий заменил собой лесовика, ибо Юрий назы-

вается «заведацель над звярамі, над скатом», и про него говорится, что бог его «паставіў, каб ён пасціў ваўкоў». Эти функции Юрий выполняет «з барзым хартом (псом), з вострым жазлом», заменяя лесовика в качестве хранителя стад. Но, с другой стороны, Юрий получил и земледельческие функции. По белорусским поверьям весною он «адмыкае зямлю, пускае расу, упарывае зямлю, распускае траву» и «зараджае жыта». Однако в этой роли он действует не самостоятельно, а под началом «палявога гаспадара» — полевого хозяина, т. е. бога жита<sup>356</sup>. Последний в христианскую эпоху был отождествлен с Миколой, который в сказках и поверьях обычно появляется в паре с Юрием. Обоим этим святым дается в белорусских сказках любопытная характеристика, перенесенная на них с их дохристианских предшественников, на Юрия — с лесовика и бога весенней растительности, а на Миколу — с главного «бога жита». Микола заменил собою русского «полевика» и белорусского «гаспадара палявога» или «жытнага дзеда», «жыценья», ибо по русской поговорке «на поле Микола — один бог», а по белорусским представлениям он «добры святак», «мужыцкі заступнік», «усім добра памагае», бедняков в нужде чудесным образом снабжает хлебом и, как специальный бог «жыцень», он «за нівай глядзіць», «жыта родзіць», «рож расціць»<sup>357</sup>. В народной характеристике, кроме эпитетов «святы», «святак», «добры», соответствующих эпитету n'm, встречается и другой эпитет, аналогичный финикийскому usm: Юрий и Микола оба «красівыя і прыгожыя», гордятся этим и спорят, кто из них прекраснее<sup>358</sup>. Далее к группе милостивых и прекрасных божеств в русской и белорусской крестьянской религии относится Весна — «Вясна-красна», которая является «на сошечке на бороночке», «с великою милостию, со льном высоким, с корнем глубоким, с хлебами обильными», «сыру зямлю аручы, правай рукой сеючы, а смыкам (бороной) скародзючы». После принятия христианства Весна была отождествлена с богородицей, «маткой боской», которая, по поверьям белорусов, «лепшая ад усіх», ибо всегда приходит на помощь людям, подобно германской Hulli-Gode<sup>359</sup>. Ниже, при характеристике отдельных персонажей группы elm n'mm w usmm, мы еще будем возвращаться к этим и другим «пригожим богам-доброхотам» русско-белорусского пантеона. Здесь мы пока ограничиваемся приведенными выше общими данными, которые вполне достаточны для уяснения характера категории богов и духов, фигурирующих в тексте Eqrny под наименованием elm n'mm w usmm.

Переходя теперь к характеристике отдельных персонажей этой группы финикийских божеств, прежде всего напомним,

что, как было показано в конце раздела 5, она состоит из восьми божеств: «повелителя», или вернее «старшины», Нагар-Мидра-Садида и семи «рождающихся», а частью и «являющихся» божеств: Шахара, Шиб'они, Шалема, Гозера, Шапаш, Рахума и Алейона. Мы перечислили здесь эти божества, входящие в группу семи, в том порядке, в каком будем их рассматривать, исходя из распределения их на две подгруппы: на подгруппу божеств специально крестьянских, земледельческо-общинных, и на подгруппу божеств, которые занимали определенное место также в официальном культе.

Из приведенных нами параллелей, засвидетельствованных в крестьянско-общинной религии разных народов самым бесспорным образом данными фольклора и религиозной обрядности, вытекает, что один из самых характерных признаков божества общинно-крестьянских пантеонов заключается в том, что божества эти в большинстве случаев еще не получили собственных имен, но называются нарицательными именами или эпитетами соответственно их функциям. Такая специфическая особенность объясняется тем, что божества общинно-крестьянских пантеонов за немногими исключениями еще не утрачивают своего первоначального, чисто анимистического характера и не превращаются в богов в собственном смысле этого слова. В группе *elm n'mm w usmm* текста *Egryu* по этому формальному именованному признаку выделяются шесть божеств: Шахар, Шиб'они, Шалем, Гозер, Шапаш и Нагар-Мидра; но не все они в одинаковой мере являются чисто общинными божествами по существу. Такими прежде всего надо считать Шахара и Шиб'они.

Мы уже указывали в разд. 2, что *shchr* текста *Egryu* надо сопоставлять не с евр. *shachar* «утренняя заря», «утро», «утренняя звезда», а с евр. и финик. *sachar* «прибыток», отсюда «богатство», и что параллельными божествами по отношению к Шахару являются древнегреческий *Plutos* (Богатство) и белорусский Багач, которые первоначально были божествами урожая, обилия хлеба, а отсюда достатка, богатства земледельца. Яснее всего греческая параллель. Греческий *Plutos* по гесиодовской «Теогонии» (969—976) и по Одиссее (V, 125) был сыном Деметры, «матери ячменя» по одному толкованию, или «матери земли» по другому, более распространенному, но вряд ли правильному толкованию<sup>360</sup>. Однако как бы мы ни понимали значение имени Деметры, первоначальный характер *Plutos* от этого не меняется. Это — бог урожая, обилия злаков. Так его характеризуют гомеровские гимны: «младенец *Plutos*—это «самое лучшее богатство (*plutos aristos*) жита и ячменя»; и ту же

характеристику мы находим в лексиконе александрийского грамматика Гесихия: «Богатством (Plutos) называли обилие ячменя и пшеницы», «plutos — обилие плодов от семян и всякого рода зерна (panspermia)». Эта характеристика лучше всего подтверждается народной приговоркой — «пшеницы и ячменя, о Плутос-младенец! Миф о рождении Плутоса Деметрой, передаваемый в Theogonia, 969 — 971, также подтверждает эту характеристику: Деметра родила Плутоса, «сочетавшись в любви с героем Иасионом на нови трижды вспаханной в тучном деме (сельской общине) Крита»<sup>361</sup>. Другая генеалогия Плутоса изображает его сыном Эйрены, третьей Горы, осенней Карпо, т. е. подательницы урожая; в V—IV вв. Эйрена приобрела специфические функции богини мира, но в крестьянской религии она в основном сохранила прежние черты, ибо ее злейший враг — это Polemos («Воитель», собств. «война»), который приносит опустошение полей и садов и разорение крестьянства<sup>362</sup>. Если в конце V и в начале IV в. Плутос по тогдашним представлениям деревни как будто отвернулся от крестьянства и отдал все свои блага недостойным ростовщикам, спекулянтам, сикофантам, сводням и грабителям государственной казны, то это объясняется якобы тем, что Зевс олимпийский, покровитель всей этой банды, ослепил Плутоса, и последний превратился в слепого бродягу, сбившегося с правильного пути. Надо вернуть Плутосу зрение, тогда он вернется к крестьянам и возвратит им урожай и богатство, станет опять тем же, кем был исстари — крестьянским главным богом<sup>363</sup>.

Другую не столь очевидную, но все же несомненную параллель к Шахару мы встречаем в белорусской народной религии. Белорусское божество урожая называется либо просто «богом», либо «багачом»; слово «богатство», белор. «багацце» происходит от слова «бог». «Бог» урожая, он же «Багач», живет до жатвы на поле; перед началом жатвы жницы приносят ему жертву, устраивая жертвенный пир на поле, затем первый сноп несут в хату хозяина поля, ставят его в «покуце», т. е. в красный угол, где живут домашние духи, а по окончании жатвы этот сноп первым кладут в овин или на гумно. Последний сноп с особой церемонией несут также в хату и ставят в красный угол с пением ритуальных песен, приглашающих «бога» притти «з частымі капамі, з вялікімі снапамі», поселиться у хозяина поля и даровать ему и его дому сытость и довольство. С этим последним снопом Багач поселяется на зиму в хате и живет в комине, т. е. в воронкообразной трубе, к которой подвешивалась (и сейчас еще кое-где подвешивается) сковорода или глиняная миска для ветвей или лучин,

освещающих хату. Если зимой крестьянин, ложась спать, заметит на комине тлеющий огонек, то говорит: «святы Багач лажыся спаць» и тушит огонь. В образе Багача мы замечаем черты и «доброхота-домового», и «житного деда», и «полевика»; но в основе этого персонажа лежит представление о живом жите, которое и является собственно богатством, ибо в ритуальных песнях, поющих при перенесении последнего снопа, совершенно одинаковых по содержанию, закличания обращены либо к «житу», либо к «богу», либо к Спарышу, либо к Раю<sup>364</sup>. Имя «Рай» собственно является другим названием «бога», ибо имя «Рай» надо сопоставлять не с «раем» в смысле сада или парка, а с народным псковским речением «раиха» — «бродяга, странник» от глагола «раить» или «роить», «ходить взад и вперед в поисках чего-либо, бродить». Таким образом в основе имени «Рай» лежит обычное белорусское и русское народное представление, что боги являются к людям, принимая вид странников или старцев-нищих, и ищут приюта; кто их примет и приютит, того они награждают всяческими милостями, а кто не пустит в хату, того жестоко наказывают. В данном случае в песнях выражается ожидание, что вслед за последним снопом появится и сам бог урожая и богатства в видимом образе Рая-странника, «калики переходжего», повинувшись закличаниям жниц, несущих сноп<sup>365</sup>. Круг наших наблюдений и сопоставлений замыкается весьма интересной и важной параллелью в древнеаккадском языке. Там для обозначения пшеницы имеется название *saxar*, встречающееся в выражении *saxar babu* — «хлеб из тонкой муки»<sup>366</sup>. Отсюда напрашивается заключение, что и евр.-финик. *sachar* первоначально могло значить «хлеб в зерне», «живое жито» в белорусском. Таким образом Шахар в народной финикийской религии, подобно греческому крестьянскому Плутосу и белорусским «богу», Багачу и Раю, был богом обилия хлеба, крестьянского богатства.

Таковы параллели к Шахару. В персонаже белорусского Спарыша, также призываемого в песнях при перенесении последнего снопа, соединились черты бога-богатства, параллельного Шахару, и «бога-кормильца», аналогичного Шиб'они-насытителю. Спарыш не только благодетель, но и прекрасный бог: он «русый» или «белый» и «кудреватый»; он, как птица, «летит к хозяину на двор». Его функция, как благодетельного бога, «доброхота», видна из значения его имени. Имя «Спарыш» происходит от сохранившегося в народной речи древнего глагола «спорить» (белор. *спарыць*), имеющего значение «помогать, приносить пользу, улучшать, увеличивать, итти впрок, приносить довольство и счастье»; отсюда происхо-

дят народные речения «спорый» — «выгодный, прибыльный, сытный», и «спорина» — «удача, выгода, прибыль, прок». В связи с означением этих речений надо понимать и имя Спарыш. Тут надо прежде всего отметить, что как «бог»-«Багач» имел в качестве первообраза жито, так и у Спарыша был первообраз «спор». В белорусских крестьянских верованиях под «спором» разумеется урожайная сила земли, которую можно «вынуть» из поля, и тогда земля не даст урожая; колдуны и злые люди прибегают к такому средству, чтобы наслать беду на хозяина поля. Отсюда и другое значение белорусского «спор»: прибыль, прибыль в результате урожая, и просто урожай<sup>367</sup>. Таким образом в фигуре Спарыша соединились черты бога, производящего урожай своею силою «спора», и бога, насыщающего людей и приносящего им «спор» — всякий достаток. В заклинании Спарыша к нему обращается просьба «прыспорыць і ў домі, і ў полі, і ў гумні, і ў двары, і ў клеці, і ў пячы — і ў клеці карабом, і ў пячы пірагом, і на стале пірагамі». Другими словами, Спарыш должен «спарыць» на дворе скоту и птице, а в клетки, в которой белорусский крестьянин хранит всякого рода продукты — муку, крупу, масло, сало, мёд, молочные продукты, а также овчины, шерсть, кудель, предметы женского рукоделия, «наогул усё дабро селяніна», — «спарыць» увеличению всего этого добра. Но основой «спора» все же является жито, без которого ни люди, ни животные не могут существовать; поэтому и заклинание называет Спарыша «кармільцам» — насытителем, подчёркивая именно этот момент. В заключение наших сопоставлений напомним, что такими же параллелями к Шахару и Шиб'они являются германские божества Waul-Wol, бог благополучия, достатка и богатства, который так же, как Багач-Рай-Спарыш, переходит вместе с последним снопом в дом хозяина поля, и Kobold-Gütel — домовый, податель всяческих материальных благ<sup>368</sup>.

Обращаясь теперь к Шахару и Шиб'они, прежде всего отметим, что эти божества в царстве Угарита были исключительно общинными, так как, кроме текста Egreny, мы ни в одном памятнике упоминаний о них не встречаем. Особенно показательным отсутствием упоминаний Шахара и Шиб'они в текстах, регулирующих жертвенный культ в царских храмах и святилищах. Но есть одно косвенное указание, свидетельствующее, что в I тысяч. до н. э., точнее во второй его половине, культ Шахара проник в городскую среду, причем конечно видоизменилась и концепция бога. Именно в карфагенских надписях встречаются личные имена Шахарваал и Ебедшахар, бывшие очевидно в ходу среди карфагенского купечества<sup>369</sup>.

Купеческий бог Шахар был конечно уже богом наживы, богатства, состоящего в «сокровищах» — в ценных вещах и материалах, в золоте, серебре и меди; таким образом Шахар проделал, правда лишь в местном масштабе, ту же самую эволюцию, как и греческий Плутос. Во II тысяч. до н. э. Шахар был еще исключительно крестьянским богом, и это подчеркивается в тексте Еггегу тем, что он в паре с Шалемом поставлен на первом месте в ряду «рождающихся» богов, подобно тому, как Шиб'они, не имеющий пары и безвестный бог, также упомянут специально в связи с детальным описанием обряда священного соития, постулирующего его рождение. Но всего важнее тот факт, что Шахар, как и все другие крестьянские боги, до всей вероятности восходит к родоплеменным богам. В числе полускотоводческих-полуземледельческих арабских племен, живущих в настоящее время на территории древних «полей Моаба», в начале XX века было племя бени Tsacher «сынов Сахера». Сахер был «джиддом» (gidd—предок) племени; ему у места его могилы воздавался регулярный культ с закланием жертв, кровью которых обрызгивались камни на этом священном месте. О Сахере рассказывались три мифа, которые очевидно слагались поочередно, параллельно с изменениями в быту племени. Древнейший миф—самый примитивный и краткий: бени Сахер произошли из скалы (tsacher значит «скала»). Следующий миф персонифицирует скалу: Сахер — это богатырь-воитель, пришедший в страну Моаба откуда-то с востока и ставший здесь родоначальником племени. Третий миф, позднейший, говорит, что Сахер был родом из Египта и оттуда пришел сначала в Геджас, а потом в горы Моаба<sup>370</sup>. И территория племени, и его имя, и эволюция мифа о родоначальнике племени наводят на мысль о том, что в племени бени Сахер сохранился обломок одного из древнейших племен Заиордания и что родоначальник этого племени первоначально, как у всех арабских племен, был отождествлен с прежним камнем-фетишем, а затем впоследствии у одной из ветвей племени, перешедшей к земледелию, превратился в бога достатка и урожайя по созвучию его древнего имени с его новой функцией.

Не менее древним и интересным божеством является Шиб'они. Его историю мы можем проследить вглубь от эпохи текста Еггегу также вплоть до родоплеменной эпохи. Позднейший миф о Шиб'они выступает в описании обряда священного соития, сопровождающего его зачатие. Здесь не в пример другим благостным богам указаны имена «отца и матери» Шиб'они, а также подробности церемонии и сопровождающих ее жертв. Такая детализация может объясняться

двумя причинами: во-первых, новизною обряда, впервые совершаемого в официальном культе и очевидно согласно специально составленному для него ритуалу, и, во-вторых, тем важным значением, которое в народной религии придавалось Шиб'они и его явлению. Обряд этот имеет весьма важное значение для выяснения народных верований, связанных с Шиб'они, и потому мы должны подробно остановиться на некоторых деталях его описания.

По описанию выходит, что отец Шиб'они — Небо, а мать — Земля; их персонификация подчеркивается замечанием, что у Неба и Земли есть губы и что для «уст» их приносятся в жертву «птица небесная» и «рыба морская» и повидимому также виноград (стр. 61—63). Здесь переплелись элементы народной и официальной мифологии. В основе мифа о небе и земле, как родителях Шиб'они, лежат конечно весьма древние народные представления. Земля во всех земледельческих религиях называется «матерью», родящей растения и в особенности злаки и плодовые деревья; персонификация земли настолько обычна, что нам нет надобности приводить здесь параллели из целого ряда древних религий и современных пережитков. Что касается Неба, как супруга Земли и отца Шиб'они, то этот вопрос является более сложным. В народных религиях началом, оплодотворяющим землю, нередко считается дождь; но дождь падает с неба, и отсюда протягивается связующая нить между дождем и небом. Эта нить не первоначальна; первоначальным является представление о тождестве феноменов «всда-дождь-небо», представление, которое выражено и в семитском мифе о небесном океане и о падении дождя-воды из этого океана сквозь «окна небесные». Представление это сказывается и в языке, так как в эпоху возникновения речи небо, вода и тучи обозначались одним и тем же словом<sup>371</sup>. В данном случае лингвистический показатель выступает особенно ясно, так как финикийское *schamut*-евр. *schamajim* по своему значению тесно связано с представлением о дожде, как небесной воде. Из двух этимологий, доказывающих это положение, наиболее подходящей является этимология, исходящая из сопоставления *schamut-schamajim* с аккад. *schamutu* и араб. *scham'a*, словами, обозначающими дождь. Иенсен, первый истолковавший слово *schamutu* в указанном значении (до него переводили «небо»), предполагает даже, что быть может слово *schamutu* обозначало не только дождь, но и «все, что приходит с чеба», т. е. также быть может и град и снег; но, как показал Галеви, последнее мало вероятно, и *schamutu* надо понимать прежде всего в значении «дождь»<sup>372</sup>. Эта этимология предполагает, что *schamutu* про-

исходит от корня *scham*, от которого происходят также и речения, обозначающие небо, аккадское *schamu* (небо) и *schame* (небеса), а в финик. и евр. *schamem* и *schamajim*. Другая этимология, предложенная Гоммелем, очень остроумна, но не может быть обоснована с такой же бесспорной документацией, как этимология Иенсена. Согласно этимологии Гоммеля, слово *schamem-schamajim* образовано от корня *majim* «вода» при посредстве добавления каузативного префикса *scha* и первоначально имело значение «посылающий, производящий дождь»<sup>373</sup>. Обе эти этимологии одинаково свидетельствуют об исконной неразрывной связи между представлением о небе и представлением о дожде и при том в таком смысле, что небо характеризовалось как водная стихия.

Этимологические сопоставления подтверждаются также и иудейской народной мифологией. В талмудической традиции сохранилось одно представление, восходящее несомненно к народной мифологии, ибо оно передается в комментариях к постановлениям Мишны о постах, объявляемых в тех случаях, когда моления о дожде не достигают цели и продолжается засуха и бесплодие земли. По этому поводу проводится аналогия между супружескими отношениями мужа и жены и взаимоотношениями между небом и землей: небо, как супруг (*ba'al*) земли, оплодотворяет ее своим дождем. С этой аналогией сопоставляется чрезвычайно характерный факт из позднееврейской лексики: дождь называется иногда не обычным именем *geschem*, а тем же термином *ba'al*, который в талмудической традиции применен к небу-супругу земли, и именно в тех случаях, когда речь идет о дожде, как оросителе земли, обеспечивающем ее плодородие. Такое словоупотребление можно объяснить только тем обстоятельством, что в иудейских народных представлениях небо и дождь отождествлялись и что первоначально супругом земли считался дождь<sup>374</sup>. Не может быть никакого сомнения в том, что описанные представления, хотя и передаваемые раввинами III—IV в. н. э., являются традиционными иудейскими представлениями, ибо и сами раввины были им не чужды, свято хранили многие традиционные воззрения и многие традиционные обычаи и обряды. Самое важное значение для нас здесь имеет то обстоятельство, что в данном случае выводы семантики совпадают с показаниями мифологии; а это доказывает, что иудейские представления о небе-дожде и земле были исконными, были унаследованы иудейством от той седой древности, когда предки сынов Израиля и Иуды и предки финикиян еще не отпочковались от общего корня. Круг наших наблюдений и сопоставлений замыкается одним сообщением Филона Библиского,

которое имеет решающее значение, ибо оно сопоставляется самым непосредственным образом с описанием брачного соития неба и земли в тексте Eqrny. В качестве основателя Тира Филон называет Мемрума (Memrumos=евр.-финик. Majim-gim), т. е. «Водяного в выси», «Вышнего Водяного», и передает его имя по гречески Nupsuranios, г. е. «Вышний в небесах», отождествляя таким образом бога-дождевика с богом небес. При этом Филон добавляет, что в то время, когда жил Мемрум-Ипсуракий, женщины без стыда соединялись с кем придется, т. е. возводит Мемрума к эпохе еще более ранней, чем эпоха материнских родов; следовательно и представление о тождестве «вышних» дождевых вод и неба должно восходить также к эпохе родового общества. Греческая передача имени Мемрума сделана Филоном применительно к представлениям исторической эпохи, когда небо и небесные воды в жреческой космологии уже дифференцировались<sup>375</sup>; такая дифференциация имеет место и в тексте Eqrny. Но совершенно ясно, что в народном финикийском представлении дождь и небо смешивались и что традиционное представление об «отце» Шиб'они-Насытителя-Урожая надо реконструировать в том смысле, что «отцом» его был дождь, оплодотворяющий землю. Однако авторы нового храмового ритуала, связанного с «рождением» Шиб'они, понимали слово schamem уже в модифицированном смысле, очевидно отождествляя «Небо» с Ba'al Schamem, под которым в теогонии Филона разумеется бог солнца<sup>376</sup>. Остается еще вопрос, каким образом «мать» Шиб'они Земля может быть связана с «женой Этраха», лунного бога. Этот вопрос мы выясним в связи с рассмотрением состава божеств, выступающих в обрядности периода жатвы, так как Шиб'они-Насытитель связан именно с завершением земледельческого года, подобно аналогичным ему божествам других крестьянских религий. Возможно, что отсутствие в тексте Eqrny упоминания о совершившемся рождении Шиб'они, не в пример остальным благостным богам, объясняется именно связью Шиб'они с периодом жатвы и уборки плодов, когда, согласно широко распространенным в крестьянских религиях представлениям, происходит также и «явление» божеств урожая, достатка и сытости. И этот вопрос получит также известное освещение при рассмотрении пантеона божеств жатвы и урожая.

Таковы черты Шиб'они в эпоху составления текста Eqrny. Как явствует из нашего обзора, Шиб'они выступает уже в качестве значительно модифицированной фигуры. Его первоначальные черты замутились и отчасти стерлись как вследствие привнесения жреческо-богословских спекуляций, так и вслед-

ствии видоизменений в народной мифологии в связи с установлением оседлого земледельческого быта. Мы имеем основания предполагать, что в родоплеменную эпоху облик Шиб'они был другой, ибо его имя можно и должно сближать с именем одного из эдомитских родов Tsibe'on (Быт. 36,24). Это имя — тотемическое, ибо слово tsibe'on по-арабски значит «гиена». В Негебе гиена могла быть тотемом и других родоплеменных групп, в том числе предков финикийян; в пользу этого предположения можно привести одно свидетельство из текстов Рас-Шамра, уже упоминавшееся нами в разд. 6. Именно, писец Эль-Мелек, написавший для царя текст эпоса АВ, был родом Schbny — «Шибонит», т. е. из рода или из общины Schbn. Имя Schbny целиком совпадает с именем Шиб'они, за исключением отсутствующего в нем 'ajn перед nup. Теоретически такое выпадение можно допустить, принимая во внимание случаи смягчения 'ajn в 'aleph и случаи выпадения 'ajn в середине слова после слога с schwa mobile; в данном случае наличие имени Shb'ny в тексте Eqrny делает нашу гипотезу вполне правдоподобной<sup>377</sup>. После переселения керетитов, шибонитов и других финикийских групп на север и после перехода их к оседлому земледельческому быту Сибон-гиена превратился в Шиб'они-насытителя, причем старое имя получило новую, но очень близкую форму в связи с новыми функциями, присвоенными старому богу в условиях общинно-земледельческого быта. Если Сибон-гиена пользовался культом только в пределах своей родоплеменной группы, то Шиб'они-насытитель-кормилец стал пользоваться культом в целой группе крестьянских общин, как основанных шибонитами, так возможно и в соседних. Превратившись в Шиб'они, старый бог как бы размножился, ибо дело обстояло конечно не таким образом, что создался общекрестьянский, хотя бы только угаритский, бог-насытитель, но таким образом, что в каждой общине был или являлся свой насытитель, свой Шиб'они, как в каждой белорусской деревне, прежней общине, являлся свой Спарыш, или Багач, или Рай.

Переходя теперь к Шалему, прежде всего отметим, что с ним начинается другая подгруппа elm n'tm, представители которой в той или иной форме вошли также в число официальных богов. Мы начинаем характеристику этой подгруппы с Шалема потому, что он все же остался по преимуществу народным богом и не занял видного места ни в одном из финикийских городских пантеонов. Бауэр даже утверждает, что до открытия текстов Рас-Шамра о существовании культа Шалема можно было заключать только из теофорных собственных имен и что как бог, пользующийся официальным культом, он

появляется впервые в ритуальных текстах из Угарита, в списке божеств и в перечислении жертв разным богам. Это мнение Бауэра не совсем правильно, так как еще в 1891 г. была опубликована надпись из Сидона, в которой упоминался бог Schlmn, т. е. Schalman или Schalmon, бесспорно тождественный с Шалемом<sup>378</sup>. Если судить по собственным теофорным именам, культ Шалема-Шалмана имел место в финикийских городах на острове Кипре; кроме того, есть несколько собственных имен, сложных с именем Schlm, не финикийского происхождения, из них одно моабитское, два ассирийских и два арамейских — Schlm и Nabu Schlm. Последнее имя, Набу-Шалем, надо сопоставлять с именем бога Selaman, «отцовского бога» (theos patros) в надписи из Нераба; отсюда вытекает, что бог Шалем-Шалман пользовался официальным культом и в арамейских государствах<sup>379</sup>. Приведенные нами справки показывают, что официальный культ Шалема-Шалмана не имел в Финикии широкого распространения; но в Ханаане доизраильской эпохи и в еврейских царствах культ Шалема, и народный и официальный, имел напротив более значительное распространение. На этом вопросе мы должны остановиться более подробно, так как разрешение его дает ключ к разрешению всей проблемы Шалема в целом.

Официальный культ Шалема в Ханаане и в еврейских царствах выступает вполне отчетливо. В доизраильскую эпоху центром этого культа был город Шалем, или Uru-Salim, т. е. Иерусалим. Имя Шалем для обозначения Иерусалима засвидетельствовано в Быт. 14,18, пс. 96,3 и показанием Иосифа Флавия, который говорит, что Иерусалим — это «позднейшее название города Solyma» (Archäol. 1, 10, 2); имя Urusalim засвидетельствовано в эль-амарнской переписке и в надписях Санхериба (Ursalimmu)<sup>380</sup>. Имя Urusalim означает несомненно «город Шалема», так как ит надо сопоставлять с сумерийским ugi-erī «город», родственным с евр. 'ir, которое надо считать заимствованием из языка досемитского населения Ханаана<sup>381</sup>. Мы уже указывали выше, в разд. 2, что культ Шалема перешел в финикийские города через<sup>6</sup> посредство доизраильского царства Шалема. Еще до завоевания города Шалема Давидом культ Шалема был усвоен этим царем. Самым лучшим свидетельством, удостоверяющим этот факт, являются теофорные имена сыновей Давида, связанные с Шалемом. В первую очередь тут надо назвать царя Соломона, евр. Schelomo, имя, которое у LXX дано в другой форме, более поздней по конечной флексии, но более точной по вокализации — Salomon. Имя, связанное с Шалемом, носил другой сын Давида, более старший по возрасту, чем Соломон, Абшалом, или Абишалом

(I Цар. 15,2.10). После завоевания города Шалема Давидом культ Шалема наравне с культом Эльона вошел в состав официальных культов, а после раскола в Шехеме (Сихеме) был перенесен в царство Эфраима. Об этом свидетельствует имя Шаллум, которое носили один иудейский и один эфраимитский царь и которое вообще пользовалось популярностью в среде иудейской жреческой и сановной верхушки, так как это имя носили 12 лиц. Еще одно имя, связанное с Шалемом, имеется в двух вариантах—Schelomoth (одно лицо) и Schelomith (четыре мужских и три женских имени); с Шалемом связано также хорошо известное имя Schulammith — Суламифь, имя красавицы-невесты из Песни песней<sup>382</sup> (экскурс). В VII в. бог Шалем отождествлялся с Иагве, как свидетельствует также весьма распространенное двойное имя Schelemjahu, которое носили 10 лиц, упоминаемых в кн. Иеремии и кн. Езры и Неемии. Однако это отождествление было повидимому формальным, так как упомянутый выше иудейский царь Шаллум был сыном самого ревностного поборника монолатрии Иагве, царя Йошии; правда, вероятно, в связи с реформой 621 г. царевич Шаллум был переименован в Иегоахаза, но это имя не вытеснило собою прежнего имени царевича ни из пророческой, ни из исторической традиции<sup>383</sup>. Прочность культа Шалема в еврейских царствах базировалась на том факте, что этот бог пользовался общенародным почитанием и был одним из самых популярных божеств иудейско-израильского пантеона.

В израильско-иудейской народной религии Шалем-Шалом выступает как бог, охраняющий и спасающий от всяких бед, болезней и смерти; он — бог здоровья, благополучия, мира и счастья, в полном соответствии со значением его имени, выясненным нами в разд. 2. В библейской традиции сохранилось несколько народных преданий, ярко иллюстрирующих эти черты Шалема-Шалом. В кн. Судей сохранилось древнее предание о происхождении святилища Шалема-Шалом в Офре, правда, значительно искаженное рукою иагвистического редактора, но в основном все же достаточно ясное (Суд. 6, 11 — 24). Было это в те времена, когда израильские племена, только что внедрившиеся в Ханаан, вынуждены были вести затяжную и весьма тяжелую борьбу с мидианитянами, нападавшими на них, угонявшими скот, уничтожавшими посевы, грабившими собранное зерно. Тогда к Гидеону в Офре, центре рода Аbieзер из племени Менаше, явился под священным деревом «вестник Иагве» (6, 12), который в последующем рассказе чередуется с самим Иагве, так что для читателя остается неясным, кто же собственно явился Гидеону. В ст. 14 сам Иагве повелевает Гидеону идти против мидианитян, истре-

бить их и спасти Израиля и обещает ему быть с ним во время похода. Гидеон стал предлагать явившемуся угощение, и тут произошло чудо: «вестник Иагве» прикоснулся своим посохом к камню под деревом, на который было положено угощение, из камня вышел огонь и уничтожил все угощение, принесенное Гидеоном. Тогда Гидеон понял, что к нему явился вестник Иагве или сам Иагве, испугался, что он теперь умрет, ибо «видел вестника Иагве лицом к лицу», и завопил: «о-ох! господин Иагве!» В ответ на этот вопль отчаяния отвечает сам Иагве: «Schalom leka»... — «Шалом с тобою! не бойся, не умрешь!» Тогда Гидеон построил у камня под деревом жертвенник и назвал его «Иагве-Шалом»; рассказчик тут прибавляет: «он (жертвенник) до сего дня в Офре Абиезеровой» (6, 19—24). Совершенно ясно, что в первоначальном виде этого предания в нем не было ни Иагве, ни его вестника; тот и другой внесены рукой двух иагвистических редакторов, из которых первый заменил имя бога, фигурировавшего в предании, именем Иагве, а второй нашел и эту поправку не совсем удобной и заменил в трех местах самого Иагве вестником последнего. Ответ на вопрос, какой же бог фигурировал в первоначальном виде предания, дается двойным именем, под которым был известен жертвенник святилища в Офре — «Иагве-Шалом», т. е. бог Шалом<sup>384</sup>. Шалом был очевидно местным богом, первоначально родоплеменным, связанным с родом Авиезер из племени Менаше. В предании о призвании Гидеона на борьбу с мидианитянами Шалом выступает как спаситель своего племени, помогающий ему поразить врагов и возвращающий ему мир, всегда столь желанный всякому крестьянскому народу.

В последующую, царскую эпоху Шалом выступает уже как общенародный бог-спаситель и целитель. Из одного предания видно, что в обыденной жизни ему воздавался культ прежде всего как богу-целителю, даже воскрешающему мертвых. Это предание мы находим в традиции о народном пророке Елисее (II Цар. 4, 8—37). Предание гласит, что у одной женщины из Шунема умер ребенок, единственный сын, которого она родила после долгого бесплодия по предсказанию «мужа божьего» (isch ha'elohim) Елисея. Безутешная мать решила отправиться со своим горем к Елисею; муж стал ее спрашивать, зачем ей ехать к «мужу божьему», ибо «сегодня не новомесячие и не суббота» — дни, когда обычно испрашивались оракулы и производились гадания. Но жена ответила одним словом «Шалом!» и поехала на ослице к Елисею (ст. 22—24). Елисей пришел к ней, «помолился Иагве», прилег на мертвого ребенка, приложил свои уста к его устам, глаза к его глазам, ладони к его ладоням, согрел его тело; тогда ребенок семь раз чихнул и

ожил. Посредством этого магического обряда Елисей с помощью своего бога якобы изгнал бесов болезни и смерти из тела ребенка, вышедших из последнего через нос с чиханием<sup>385</sup>. Богом Елисея, призванным им в молитве, был конечно не Иагве, а Шалом, ибо лаконический ответ матери «Шалом!» может иметь только один смысл: нет ни новомесячия, ни субботы, но есть бог Шалом, к которому «муж божий» может обратиться в любое время. Представление о Шаломе, как о боге-спасителе от бедствий и гибели, боге мира и благоденствия, также прочно хранилось в царскую эпоху. Для народной массы Шалом был дорог, как бог мира и враг войны (ср. Когелет 3, 8 и др.). В одном из оракулов книги Исаии, принадлежащем неизвестному народному пророку, описываются бедствия страны и народа, когда враг, нарушивший договор, вторгся в страну и опустошил ее; тогда вместе с народом плачут и «вестники Шалома», подвластные ему духи, которых он посылает на землю для помощи людям (Ис. 33, 7—10). Еще более ярко выступают в царскую эпоху функции Шалома, как хранителя социальной правды, друга трудящегося народа и врага всякой эксплуатации слабых и бедных сильными и богатыми. Это представление нашло для себя выражение в мифе о воцарении Шалома в образе царя Мессии (Ис. 9, 1—6). Царь Мессия будет царем правды; это будет «бог-богатырь», «отец достатка», «царь Шалом»; он уничтожит «палку надсмотрщика» и «всякий сапог, обгаренный кровью» и даст своему народу «достаток, веселье и радость», в лице его вернется вновь «владыка из седой древности» — «будет это Шалом» (Мих. 5, 1—4)<sup>386</sup>. Наконец, чрезвычайно характерны бытовые формулы, связанные с именем Шалома. С его именем провожали в путь, всегда в те времена опасный, даже если он и не был далеким, по той же формуле, как и с именем бога счастья Гада: *lek beschalom* — «иди с Шаломом», как *begad* — «с Гадом» (Быт. 30, 11). Если кто живет хорошо и счастливо, то это значит, что *Schalom lo* — «Шалом у него»), т. е. всегда с ним, покровительствует ему. Приветствие «Шалом!» при встрече, особенно при входе на прием к царю, носило характер магического призыва; к этому призыву прибегали особенно усердно в трудных обстоятельствах, когда грозила какая-нибудь опасность или когда надвинулось какое-либо бедствие<sup>387</sup>. Эти привычные бытовые формулы царской эпохи, подобные нашему «спасибо»-«спаси-бог» или французскому *adieu*, первоначально, в своей основе, были магическо-молитвенными формулами, обращенными к определенному божеству, богу седой древности, родоплеменному богу, каким, подобно Шиб'они, был в седой древности и Шалом-Шалем.

Уже приведенное выше предание о призвании Гидеона дает возможность вскрыть первоначальный характер Шалема, как родоплеменного бога. Но мы имеем об этом еще и другие свидетельства, совершенно ясные и бесспорные, именно родоплеменные названия по имени Шалома-Шалема. Укажем прежде зсего на арамейское имя рода, или племени, или общины Schlmo, встречающееся в одной из набатейских надписей и по своей форме аналогичное имени Nabato. Это последнее имя, встречающееся также в набатейских надписях, является наименованием набатеев; по форме оно кажется древним, но по происхождению позднее имени Schelomo, которое надо считать весьма древним не только на основании его формы, но также и на основании весьма древних параллелей к нему в библейской традиции<sup>388</sup>. Таких параллелей имеется три, и все они так или иначе имеют соприкосновение с предками финикийцев в Негебе. На первом месте из них надо поставить имя одного из родов племени Ашера, Schelomi, к которому принадлежал вождь племени Ашера Ахигуд (Числ. 34, 27). Здесь для нас всего важнее то обстоятельство, что племя Ашер упоминается в «Легенде о Керете» в качестве союзника терахитов, с которыми Керет ведет борьбу в Негебе<sup>389</sup>. Но терахиты принадлежали к той же группе племен Негеба, из которой выделились и сидоняне (шапашиты, как они называются в «Легенде»), а племя Ашер в историческую эпоху мы застаем в горной области, непосредственно граничившей с территорией финикийских городов по линии от Яфо до Тира. Племя Ашер проникло туда из Негеба вместе с племенем Нафтали, которое расположилось на восточном склоне гор и заняло территорию вплоть до озер и верхнего течения Иордана. И в племени Нафтали была родовая группа, называвшаяся по имени Шалома-Шалема — *mischpachath haschillemi*, которая вела свое происхождение от Шиллема, или Шиллума, как его называет кн. Хроник (Числ 26, 48—49; I Хрон. 7, 13). Отсюда мы имеем право заключить, что племя Нафтали в древнейшую эпоху бродило в Негебе по соседству с племенем Ашер и терахитами. Последние были тогда соседями эдомитян, как видно из «Легенды о Керете», а эдомитяне были близко родственны керетитам-сидонянам. Туда же, к Негебу и эдомитянам, приводит нас и третье упоминание рода, связанного с Шаломом-Шалемом, особенно интересное. Именно в племени Симеона был родовой старейшина (*rosch beth 'aboth*) Шелумиэл, сын Суришаддая («моя скала Шаддай»). Оба имени, и Шелумиэл и Суришаддай, являются теофорными именами; отсюда ясно, что боги Шелум-Шалом и Шаддай были богами племени Симеона. Правда, племя Симеона исчезло еще до поселения сынов Израиля

в Ханаане; но место его кочевьев хорошо известно — оно бродило в Негебе, южнее Иуды, между Иудой и калевитским племенем Иерахмеэл, а последнее было непосредственным соседом Эдома и ему родственным. Если мы теперь учтем, что, во-первых, родовой бог Иерахмеэла, Иерохам, или Рахум, был также финикийским богом и фигурирует в числе *elm p'tm* текста *Egrny* и что, во-вторых, в области Угарита была община, называвшаяся *Shlm*<sup>390</sup>, то круг замкнется и в нем окажется также и царство Угарита, в числе основателей которого была родоплеменная группа шелемитов, родственная с симоонитами. Ниже мы увидим, в каком отношении к предкам финикиян стояло племя Иерахмеэл; здесь мы только подчеркнем, что и племя Симеон принадлежало к группе племен, родственных с предками финикиян.

В связи с этими фактами, устанавливающими древний родоплеменный характер бога *Schl*m, возникает вопрос, какой из двух вариантов имени этого бога, *Schalem* и *Schalom*, надо считать древнейшим именем бога. Если исходить из той этимологии, которой придерживается такой авторитет, как Барт, то древнейшим именем надо считать имя *Schalom*, образовавшееся из общесемитского *Schalam*, означающего «благополучие» в арабском, эфиопском, еврейском и арамейском. Но слово *Schalem* не может считаться видоизмененной формой слова *Schalom*: по Барту оно образовано самостоятельно по перфектной форме *qatil*, в то время как форма *qatal*, по которой образовано *Schalom* — имперфектная. С другой стороны в качестве собственного имени бога и его города засвидетельствована форма *Schalem*; форма *Schalom* засвидетельствована также в качестве имени бога, но не официального, городского, а родоплеменного и народного. Эти обстоятельства весьма затрудняют разрешение вопроса, тем более, что возможна совершенно иная этимология имени *Schalom*, чем предлагаемая Бартом, и притом ведущая нас в глубокую древность. Мы имеем в виду параллельный корню *schlm* корень *schlw* или *schlj*, от которого образован евр. глагол *schala* в сходном с глаголом *schalem* значении «быть в ненарушимом покое» «быть безопасным», «жить без забот», «жить счастливо». От этого корня могло быть легко образовано и имя *Schalom* посредством присоединения флексии *m*<sup>391</sup>; тогда: *Schalem* и *Schalom* окажутся восходящими к разным корням, а не к разным формам одного корня, как выходит по этимологии Барта. Разрешить вопрос очень трудно, и мы оставляем его открытым. Однако нам представляется, что один надежный вывод мы все же сделать можем.

Этот вывод заключается в том, что как бы ни разрешился

вопрос формально-лингвистический, вопрос семантический до- лускает лишь одно решение, сводящееся к тому, что имя Schalem-Schalom первоначально было эпитетом, характеризую- щим определенную функцию, одну из многих функций родопле- менного бога, а затем, в силу каких-то специфических причин, превратилось в собственное имя. Бог-предок, родоначальник, «отец» или вождь рода или племени наделялся всеми теми функциями, какие выполнял его земной оригинал. В числе этих функций для кочевых и полукочевых скотоводов, а также и для разбойничьих племен специальное и весьма важное значение имела функция охраны рода или племени от всякой опасности, функция спасения в критические моменты военных столкнове- ний, освобождения членов рода или племени, попавших в плен или другим образом потерявших свободу. Отсюда возникали специальные эпитеты для бога-предка, сохранившиеся и в Из- раиле и в Финикии в историческую эпоху, но перенесенные на официальных богов. Так, Иагве постоянно называется спаси- телем — *mirallet* — народа; отсюда произошли такие теофор- ные имена, как Эльпелет, Пальтиэль, Пелет'ягу. Другой ана- логичный эпитет *rodé* — искупитель, бог, выкупающий и осво- бождающий, возвращающий пленным и рабам свободу, вы- ступает в собственных именах Педаэл, Педаягу. В финикий- ской терминологии соответствующий эпитет был образован от редкого в еврейском, но обычного в арабском и древне- арамейском корня *chlt*, который в *Piel* имеет значение «осво- бодить», «спасать»; этот эпитет присваивался всякому Ваалу, далее Эшмуну, Мелькарту и Мальку (Мелеху, Мо- лоху)<sup>392</sup>. Успешное выполнение богом функции освободителя и спасителя обеспечивало роду или племени мирное и благо- получное существование — *schalom*. Но последнее понятие — более широкое, чем только что описанное понятие бога осво- бодителя и спасителя от опасностей и порабощения. Понятие *schalom* содержит в себе также элементы, связанные с обеспе- чением жизни и благополучия и при состоянии мира, в повсе- дневной жизни и особенно в хозяйственной деятельности. Бог- предок, как мы уже видели, должен пешисть и о скоте, и о воде для полей и садов, и об урожае злаков и плодов, «спасать» свой род или племя от голода, обеспечивать ему пищу и сы- тость. Шалем в тексте *Eqrny* выступает в качестве спасителя именно с этой последней функцией, и именно этот момент подчеркивает его роль, как общинного бога, ведущего свою родословную от родоплеменного бога.

В тексте *Eqrny* Шалем закликается первым из благостных богов, закликается «воцариться», утвердить свое царство над ивами и каменными пальмами (стр. 7). Мы уже видели, что

смысл этой формулы заключается в том, что ивы и пальмы должны навевать ветер, приносящий с моря тучи и дождь. Шалем должен уничтожить безветрие, он, как спаситель своего племени, должен проявить свою власть над ивами и каменными пальмами, дать ветер с моря, а не с пустыни. Таким образом Шалем мыслится как бог ветров, подобный Иагве, который считался производителем ветра: ветер — это «дуновение уст Иагве», его дыхание (Исх. 15,8), в какую сторону Иагве начнет дуть, в ту сторону пойдет и ветер, либо иссушающий (Исх. 46,7), либо приносящий дождь (I Цар. 18), либо прогоняющий морские волны и делающий море сушей (Исх. 14,21). Шалем, как бог, приносящий ветер с моря, должен выступать как передовой боец против Мота; прежде всего от Шалема народ ждал спасения, и потому в ритуале текста Eqrēnu Шалем фигурирует на первом месте, как царь ив и каменных пальм, производящий ветер. В этом пункте выступает, так сказать, техническое отличие Шалема от Иагве: последний производит ветер тем, что начинает сам дуть, а Шалем производит ветер тем, что заставляет качаться ивы и каменные пальмы. Это различие весьма показательное, ибо оно подчеркивает опять-таки архаические черты в представлении о Шалеме. Первобытный человек в своем мышлении не поднимался на небо, а оставался на земле; следствие он часто принимал за причину и считал, что ветер производят деревья качанием своих ветвей, подобно тому, как и сам он мог произвести «ветер», т. е. движение воздуха, качая ветви или махая каким-либо подходящим для этого предметом, например, шкурой животного. Следы такого первобытного представления о происхождении ветра от деревьев сохранились в белорусской народной религии. В одной свадебной песне, сопровождавшей древний традиционный обряд «злучэння (соединения) маладых», соединение последних уподобляется соединению явора и березы, и как от соединения деревьев произойдут «ветры буйные», так от соединения людей произойдут «госці любейшыя», т. е. дети<sup>393</sup>. Из этих сопоставлений ясно, что жрецы, составлявшие текст Eqrēnu, приспособлялись к народным представлениям о Шалеме, ибо в официальной религии этот бог выступал несомненно лишь с общими функциями бога благополучия и мира. Точно также и в обрядовой части текста Eqrēnu с Шалемом связаны чрезвычайно важные архаические манипуляции, заимствованные из общинной магической обрядности, как мы увидим это в разд. 8.

Вторым богом подгруппы, в которой фигурируют народные божества, вошедшие также в состав официального пантеона, является бог Гозер, названный в тексте Eqrēnu эпитетом n'm—

«благостный» (стр. 17). В разд. 5 (перевод и примеч. 223) мы уже указывали, что по тексту Eqrēnu Гозер был покровителем стад и людей и что его вероятно надо отождествлять с богом Ghzr, «помощником» ('ozer) людей и «отцом» богов жатвы, фигурирующим в тексте Danel. Чтение Ghozer подкрепляется, кроме этимологии, от корня и глагола 'azag, также сопоставлением с евр. именем boqer — «пастух быков», образованным по причастной форме от baqar «бык»; по аналогии с boqer имя Ghzr можно производить от ghzgm — «стада» в той же причастной форме Ghozer. Но предпочтительнее все же этимология от 'azag — «помогать»; этимология по аналогии с boqer важна главным образом потому, что она подчеркивает необоснованность чтения Ghazir, предлагаемого Виролло. Вопрос о функциях Гозера и о его окончательной характеристике гораздо сложнее вопроса о чтении его имени. Однако трудность этого вопроса заключается не в проверке возможности отождествления бога Ghzr текста Eqrēnu с богом Ghzr текста Danel; в этом отношении утвердительный ответ обосновывается легко и надежно. Трудность здесь заключается в том, что Виролло в комментарии к стр. 17 текста Eqrēnu отождествляет бога Ghzr с el Ghzr, упоминаемым в тексте АВ I (II АВ) кол. VII 46—47. По толкованию Виролло указанного места в АВ I (II АВ), а также нескольких мест в АВ III<sup>2</sup> (I АВ) и в АВ II (I\* АВ), el Ghzr здесь тесно связан со стоящим рядом с ним речением ydd, которое Виролло считает либо вторым именем Мота, либо именем двойника-товарища Мота, гибнущего вместе с последним. Связь el Ghzr с ydd и Мотом Виролло сначала определял как тождество, считая ydd el Ghzr полным прозвищем двойника Мота; но затем в комментарии к стр. 17 текста Eqrēnu он истолковал имя el Ghzr ydd как прозвище отца Мота. Такое колебание Виролло объясняется повидимому тем обстоятельством, что в тексте Eqrēnu Мот и Ghzr враждебны, противоположны один другому, и потому отождествить их невозможно; но остается совершенно непонятным, почему ydd el Ghzr должен быть отцом Мота. Таким образом Виролло совершенно запутался в этом вопросе. Однако его первоначальное толкование — ydd el Ghzr есть прозвище самого Мота, — решительно воспринял Бауэр, который пишет, что «другое обозначение для Мота, часто стоящее параллельно и идентично с последним, есть ydd el Ghzr<sup>394</sup>. Ввиду такой позиции Бауэра вопрос о возможности отождествления Мота с ydd el Ghzr нельзя считать снятым уверткой Виролло, попытавшегося «исправить» свое первоначальное толкование, несовместимое со смыслом текста Eqrēnu, посредством отождествления Ghzr с «отцом Мота». Поэтому прежде,

чем перейти к характеристике Гозера, мы должны разобраться в запутанном вопросе, созданном Толкованиями выражения *ydd el Ghzr* у Виролло и Бауэра.

Переходя к рассмотрению вопроса о толковании *ydd el Ghzr*, мы прежде всего должны подчеркнуть, что Дюссо не присоединился к точке зрения Виролло-Бауэра и нигде не говорит ничего о боге *ydd*. Далее, мы должны указать, что и сам Виролло в комментарии к тексту АВ III<sup>2</sup> (I АВ), который был опубликован первым в ряду текстов Рас-Шамра<sup>6</sup> и в котором в кол. VI 30—31 говорится *urd bn elm Mth schth' ydd el Ghzr*, считает здесь *ydd* не собственным именем, а формой *imperfectum Nophal* от глагола *nadad*, а слова *el Ghzr* — подлежащим к этому глаголу, т. е. различает Мота и *Ghzr*<sup>395</sup>. Перевода этого места Виролло не дает, но, судя по его комментариям, перевод должен быть такой: «сходит сын богов Мот в расщелину земли, прогоняется (или «выпускается бежать») бог *Ghzr*». Это толкование речения *ydd* в смысле глагольной формы при проверке его в других местах, где встречается выражение *ydd el Ghzr*, оказывается правильным, а последующее толкование Виролло *ydd* и *ydd el Ghzr* в смысле прозвища Мота — неправильным. Последнее толкование падает не только в связи с текстом *Egreqy*, но также и в связи с другими цитатами, которые приводит сам Виролло. В комментарии к тексту АВ III<sup>2</sup> (I АВ) Виролло подкрепляет свое толкование имени *el Ghzr*, как имени особого бога, цитатой «мы благославляем имя *el ghzgm*»; в комментарии к цитате из АВ I (II АВ), приведенном выше, рядом с толкованием *ydd* в смысле имени бога, тождественного с Мотом, или его двойника Виролло приводит цитату из АВ II (I\* АВ): «Мот, сын богов, определил *hwth* для *Ghzr ydd bn El* (сын Эла)», не замечая, что эта цитата противоречит его толкованию<sup>396</sup>. И в этой последней цитате *ydd* надо считать глагольной формой — причастием *passiv.* от *jadad* «любит», — «для *Ghzr*, возлюбленного сына Эла». В других местах эпоса АВ I (II АВ) и АВ (I\* АВ) слово *ydd* также может быть легко и надежно истолковано в смысле глагольной формы. В конце текста АВ I (II АВ) VII 43—49 говорится, что Ваал (Эл) повелевает Алейону и Моту прекратить вражду и делит между ними власть и сферы действия, Алейону дает царство на земле, Моту — местопребывание и власть под землей, — и говорит: «я не буду больше посылать *dll l bn elm Mth 'dd l ydd el Ghzr*». При переводе последней части фразы, приведенной здесь в транскрипции, Виролло запутался в противоречиях. Он переводит: «... *dll* сыну богов Моту, ни '*dd* другу (*ydd*) бога *Ghzr*», т. е. считает *ydd* именем нарицательным, но в комментарии на сле-

дующей странице передает его в форме собственного имени — Ydd с заглавной буквы, в качестве параллельного имени Мота<sup>397</sup>. Но и перевод слова ydd в значении «друг» здесь также нельзя считать правильным. Решающее значение в данном случае имеет толкование слова 'dd. Виролло считает это слово существительным, синонимом слова dl, которое он не переводит, но в общем понимает правильно, в значении abaissement, т. е. «унижение, свержение, гибель», и добавляет, что слово 'dd должно иметь сходное значение. Однако ни в одном из семитских языков нельзя подыскать ни одного существительного от корня 'dd в таком значении. Но зато 'dd допускает простое и ясное истолкование в качестве глагольной формы, именно от корня 'od, который в еврейском в Hiph. имеет значение «давать торжественное заверение» и имеет форму Pilel в значении «восстанавливать». Исходя из этих значений глагола 'od, мы полагаем, что слово Mth надо соединять не с предшествующими словами bn elm — «сыну богов», под которыми конечно разумеется Мот, а с последующим словом 'dd в качестве подлежащего, по схеме условия или договора: Эл обязуется не посылать больше гибель сыну богов (Моту), а Мот «дает заверение» или обязуется «восстановить» дружбу (l ydd) с богом Ghzr. Наше толкование подтверждается в заключении текста АВ I (II АВ), где Эл призывает Алейону: «возвести Моту, сыну богов, повтори (schny) l ydd el Ghzr — «быть в дружбе с богом Ghzr» (VIII, 29b — 32)<sup>398</sup>. Правильность нашего толкования двух последних цитат из VII и VIII кол. АВ I (II АВ) подкрепляется еще тем обстоятельством, что, исходя из него, мы получаем возможность разгадать значение слов hwth в приведенной выше цитате из АВ II (I\* АВ) I, 12—14, оставленного Виролло без перевода и неясного для Монгомери, и реконструировать полностью значение этой весьма важной фразы. Монгомери переводит hwth посредством speed («слово, речь»), но под знаком вопроса, чувствуя, что такой перевод не дает смысла (р. 96). Между тем значение hwth разъяснится очень просто, если мы переведем следующее за ним слово ydd в значении «друг». Тогда hwth окажется infinit. от глагола hawa, поэтического слова, встречающегося в Быт. 27, 29 и Ис. 16, 4 в значении «делаться», «быть» («господином» в Быт. 27, 29, «защитой» в Ис. 16, 4), и текст АВ II (I\* АВ) I, 12—14 будет гласить: «определяет сын богов Мот стать другом сыну Эла Гозеру». Такое толкование вполне соответствует также общему смыслу текста первой колонны АВ II (I\* АВ), в которой, как будет показано немного ниже, идет речь о поражениях Мота, об освобождении Гозера и о подчинении Мота Ваалу Сафона. Нако-

нец, толкование слова hwth в качестве глагольной формы дает возможность распутать тот клубок противоречий, в котором запутался Виролло при толковании двух других цитат о судьбе Мота, сходных по содержанию, именно приведенной выше цитаты из АВ III<sup>2</sup> (I АВ) VI 30—31 («сходит сын богов Мот в расщелину земли, выпускается бежать бог Ghzr»), и цитаты из АВ I (II АВ) VII 47—49а. Эту последнюю цитату Виролло толкует таким образом: «Мот говорит с душою своею (и) друг — ydd — (бога) скрывается в свои подземные недра». При таком толковании текст понятен только в том случае, если считать слово ydd другим именем Мота; Виролло так и понимает текст, добавляя ради этого от себя два слова «и» и «бога», отсутствующие в тексте. Но текст может быть истолкован без всякого насилия и в полном соответствии с АВ III<sup>2</sup> (I АВ) VI 30—31, если понимать ydd в качестве глагольной формы, относящейся к самому Моту. Мы полагаем, что слово ydd здесь надо производить от корня jada I, имеющего значения «бросать», «бросать камни», «обсыпать стрелами», «повергать», в форме partic. pass. jadud. Тогда получается простой и ясный перевод: «Мот говорит с душою своею, сходит поверженный (побежденный) в свои подземные недра», отданные ему приговором Эла<sup>399</sup>. С этими двумя цитатами, АВ III<sup>2</sup> VI 30—31 и АВ I (II АВ) VI 47b—49a, вполне гармонирует также одно место из АВ II (I\* АВ) I, 5—11, где говорится, что после умерщвления соратников Мота, чудовищных змей (стр. 1—4) «душа Мота будет в страхе», «освобождается бог Ghzr (ydd el Ghzr)», а сам Мот должен явиться пред лицо высшего Ваал Сафона (стр. 9—11)<sup>400</sup>.

Таким образом из нашего экскурса выясняется, что толкование выражения ydd el Ghzr в смысле второго имени Мота или его двойника основано на недоразумении, на произвольной гипотезе, что ydd является собственным именем или эпитетом. На самом деле слово ydd является глагольной формой, в разных цитатах от разных корней, и во всех приведенных нами цитатах в действительности фигурируют два разных и враждебных бога — Мот, сын богов, и бог Гозер, «любимый богами». Мот держит бога Гозера в плену или в заключении, но должен освободить его перед ранними дождями и посевом. Эпос АВ дает два варианта этого мифа. По АВ III<sup>2</sup> (I АВ) и АВ II (I\* АВ) освобождение Гозера происходит автоматически, после поражения Мота в борьбе с Алейоном, когда одновременно с низвержением Мота «выпускается» или «бежит» бог Гозер. По АВ I (II АВ) освобождение Гозера подразумевается, но прямо о нем не говорится; оно должно последовать на основании повеления Эла, в силу которого Алейон

и Мот должны прекратить борьбу и получить свои отдельные постоянные сферы господства, а Мот, кроме того, обязуется соблюдать дружбу с Гозером. Повидимому Мот не хотел выполнять этого обязательства, вследствие чего Эл присылает к нему самого Алейона с приказанием повторить Моту повеление жить в дружбе с Гозером (VIII 29b — 32); сюда примыкает место в АВ II (I<sup>x</sup> АВ), II, 9—10, где от имени Алейона повторяется Моту то же самое повеление. Заключительную часть этого второго варианта, требующего от Мота дружбы с освобожденным Гозером, мы находим в небольшом отрывке эпоса АВ 'Anath I (V АВ). Этот отрывок является как бы заключением к тексту АВ I (II АВ), обрывающемуся на 47 строке восьмой колонны, после которой имелось еще не менее 13 совершенно изглаженных строк. В отрывке 'Anath I (V АВ) не хватает около 20 строк в начале и 15 строк в конце, но в остальной части он хорошо сохранился. В нем описывается, как по чьему-то повелению Мот и Гозер служат Алейону: приносят ему пищу и питье, ароматы и 10.000 кувшинов вина, приглашая его взойти на гору Сафон, куда Алейон и восходит, позвав с собой своих дочерей. Но, как видно из АВ I (II АВ), храм Алейону воздвигается на горе Сафон (IV—V, 116—117) и в связи с его победой над Мотом, и там Алейон будет царить над землей (VII, 6—8, 49b—52). Отсюда напрашивается толкование отрывка 'Anath I (V АВ) в том смысле, что на торжество богов по случаю победы и воцарения Алейона во вновь построенном ему на горе Сафон храме (АВ I, VII, 6) являются примирившиеся Мот и Гозер, призванные при повторении Моту повеления Эла установить дружбу с Гозером <sup>401</sup>.

Остается вопрос об основе вражды между Мотом и Гозером и о взаимоотношении в данном случае между Алейоном и Гозером. Повидимому существовал миф, в котором противником Мота являлся не Алейон, а Гозер. Автор эпоса АВ соединил вместе оба мифа — о борьбе Мота с Алейоном и о борьбе Мота с Гозером, выдвинув в качестве героя Алейона и оставив Гозера на втором плане. Это наше предположение подтверждается также другим текстом, в котором фигурирует el Ghzr, текстом Danel <sup>402</sup>.

Текст Danel, как и текст Egrny, принадлежит к категории ритуальных текстов, но посвящен обрядности периода жатвы злаков и уборки плодов. Текст дошел в четырех фрагментах от четырех таблеток; считается, что в общем дошла только третья часть текста. В тексте Danel очень много темных и неясных мест, и над ним предстоит еще большая работа; попытки его перевода и толкования, сделанные Виролло, Дюссо

и Дормом, надо считать лишь весьма приблизительными и предварительными. Текст далеко не ясен в самом главном, в характеристике бога Данела. Этот бог, являющийся в тексте главным действующим персонажем, как бы двойся. У него два имени: «Данел, муж-целитель (mth gr')» и «Гозер, муж-хардхамит (mth hrnmu)», и он изображается то богом — *uzr elm*, «визирем богов», имеющим свой храм на земле, то человеком — старшиною или главою своего рода и племени, сидящим у ворот своего рода и творящим там суд и расправу<sup>403</sup>. Однако божественные черты Данела решительно преобладают в его характеристике. Его основная функция заключается в том, что он помогает созреванию злаков и плодов, их урожаю и уборке; отсюда он является «отцом» хлеба и вина, ибо его сын Акхат (Aqhath) является богом жатвы, снимающим колосья и собирающим их в житницу, а его дочь Пагаг (Paghath) является повидимому преимущественно богиней уборки винограда, ибо она подносит кубок нового вина богу Иатпану, который умерщвляет Акхата вместе с последним снопом. Как податель хлеба и вина, Данел чрез своего сына Акхата кормит ячменем «храм Ваала» и «храм Эла».

Данел-Гозер перед началом жатвы производит гадания, чтобы узнать, не пойдет ли дождь, и получает неблагоприятные предзнаменования — дождь угрожает в самом начале жатвы. Тогда он, как бог целитель и помощник в беде, принимает надлежащие меры: «согревает» (сушит) облака жаром солнца, чтобы они не поливали землю дождем в такое время, когда для полей и виноградников достаточно и росы<sup>404</sup>. Таким образом Данел-Гозер является как бы и солнечным богом, богом благодетельным, ибо его лучи не вредят росе, но лишь не допускают дождя в тот период, когда дождь вреден и губелен для урожая и его уборки.

Из этой характеристики бога Данела-Гозера на основании данных текста Danel можно заключить, что в лице этого бога в тексте соединены черты разных божеств, так как функции Данела-Гозера чрезвычайно разнообразны. По тексту Eqrny Гозер является покровителем скота и людей; текст Danel раскрывает, в чем именно заключается это покровительство. Данел-Гозер является богом-целителем, gr'-gorhe', охраняющим скот и людей от болезней и исцеляющим их. Но глагол garha' в еврейском имеет еще и переносное значение: отвращать не только болезни, но и всякие бедствия, помогать в беде; из изображения деятельности Данела-Гозера — целителя в тексте Danel совершенно ясно, что такое же значение глагол garha' имел и в финикийском. Далее Данел-Гозер выступает с рядом функций земледельческого божества. С этой

стороны он является одним из главнейших, если не самым главным, среди божеств летнего периода созревания злаков и плодов, их урожая, жатвы и уборки, обеспечения урожая будущего года. Данел-Гозер, как бог лета и летнего солнца, обеспечивает созревание злаков и плодов, предотвращает возможную гибель урожая от дождей во время жатвы; его сын Акхат «пожинает» созревший урожай, его дочь Пагат собирает плоды и имеет ближайшее отношение к изготовлению нового вина. Кроме того, Данел-Гозер имеет отношение также и к урожаю будущего года, ибо его сын Акхат «умерщвляется» посланцем богини Анат Иатпаом с тем, чтобы он возродился в посевах будущего года<sup>405</sup>. Этот миф соответствует упомянутому выше эпизоду из АВ III<sup>2</sup> (I АВ) II, 30—35, изображающему «умерщвление» богиней Анат Мота в образе последнего снопа, который вымолачивается, солома сжигается, а зерна, «плоть Мота», разбрасываются по полю, и тесно связан с мифом о богине Анат, как о главном божестве-жатвы и уборки плодов. Последний миф дошел до нас в упоминавшемся выше тексте 'Anath II, имеющем огромную важность для истории земледельческой религии (см. примеч. 142). В этом тексте жатва и уборка плодов символически изображаются в виде жестокого кровавого избиения, производимого богиней Анат на всем пространстве от «морского берега до восхода солнца», т. е. до пустыни<sup>406</sup> (экскурс). Наконец, Данел-Гозер является хранителем права и справедливости, он — праведный судья, защищающий вдов и сирот, т. е. малоимущих членов рода или общины, оставшихся без кормильцев.

Чтобы выделить из этого пестрого клубка те черты, которые надо считать в характеристике Данела-Гозера первоначальными, такие черты, которые рисуют его именно как Данела, без второго имени Гозер, мы должны обратиться к выяснению значения его основного имени. Судя по значению имени Danel и имени его жены Mschth-Dnthy, оба эти божества были хтоническими божествами. Обычно еврейское имя Dani'el и арамейское (пальмирское) имя Dan'el производят от корня dln — «судить»; но по отношению к Danel el Ghzr эта этимология не подходит, и ее принимает только Виролло, совершающий в этом случае крупную ошибку. Основные функции Данела-Гозера связаны с растительным миром, ибо он покровительствует и посеву, и созреванию злаков и их жатве и уборке, соединяя в себе черты Садида-Адониса-Нагар-Мидра, бога лета Хархаба и божеств жатвы Акхата и Никаль<sup>407</sup>. Поэтому мы должны искать другую этимологию имени Danel. Нам представляется, что имя Danel и вторую половину имени

его жены Dnthy надо сопоставлять с акк. *danninu* «земля», редким священным словом, встречающимся в вавилонских мифах о творении и происходящим от корня *dananu*, первоначально *dan* — «быть твердым», в противоположность воде, земной и небесной<sup>408</sup>. Тогда жена Данела Dnthy-Danathy будет богиней-Землей, подобно греческой *Ge meter*, русской Матери-сырой-Земле, германской *Mutter Erde* и ряду аналогичных богинь других народов. Первую половину имени жены Данела следует толковать в качестве причастия *Niph.* от глагола *schatha* «пить», в форме *maschthe* — «дающая пить», «поилица» — «сырая земля», которая в пустыне и полупустынных областях поит людей своими источниками и повсюду питает влагой корни растений. Наше толкование подкрепляется свидетельством Филона, которое надо считать решающим. В числе божеств, родившихся от Элиуна и Берут, Филон называет Урана (небо) и Гею (землю), но прибавляет, что первоначально Уран назывался *Erigaios*, т. е. «Наземный», или *Autochthon* — «он-земля». Уран-Эпигей был по Филону отцом Крона-Эла, который вступил с Эпигеем в борьбу, овладел им и ослепил его «у рек и источников»; дух Эпигея «рассеялся», а кровь ушла в реки и источники. Как всегда, у Филона здесь перемешаны разнородные мифы; однако совершенно ясно, что в числе древнейших божеств финикийского пантеона была пара хтонических божеств, «Наземный»-*Danel* и Гея-Dnthy, но брат и сестра, а не муж и жена<sup>409</sup>. Из них Маште-Данати надо считать более древним божеством в сравнении с Данелом; она безусловно восходит к эпохе материнских родов, если не к еще более ранней. Но Данел вероятнее всего является модификацией, возникшей в эпоху родоплеменного быта на патриархальной основе; это предположение подкрепляется мифом о новом рождении сына Данела, Акхата. Как рассказывает текст *Danel*, после умерщвления Акхата Данел жалуется, что у него нет сына, и тогда Акхат рождается вновь при посредстве самого Эла, который вступает в соитие с Маште-Данати и «родит» Данелу сына. Отсюда можно заключить, что в первоначальном мифе Акхат-хлеб-урожай был сыном Земли, а не сыном Данела, как и аналогичные божества в греческой, славянской и других мифологиях.

Отсюда видно, что вопрос о последующей истории и характеристике бога Данела-Гозера является весьма сложным и запутанным. Для разрешения его нам следовало бы, опираясь на выясненную нами первоначальную характеристику Данела, использовать все данные текста *Danel* и сопоставить их как с данными о боге Гозере в эпосе *AB* и *Eqreny*,

так и с данными о других божествах лета и жатвы, фигурирующих в тексте Nikal et Koscharoth. Эта задача требует специального исследования, которое в данный момент мы не имеем возможности предпринимать. Поэтому здесь нам придется ограничиться только некоторыми выводами, правда предварительными, но имеющими под собой вполне надежные основания.

Первый вывод заключается в том, что, как нам представляется, отождествление «Данела-целителя» с «Гозером-харнамитом» надо считать искусственной спекуляцией жрецов. Ни в эпосе АВ, ни в тексте Eqrery мы не встречаемся с подобным отождествлением; из эпоса АВ можно вывести только заключение, что бог Гозер, «любимый богами», был божеством, в известном отношении аналогичным Алейону, и что существовал миф о борьбе Гозера с Мотом. Исходя из этого последнего заключения, мы можем выдвинуть предположение, что земледельческие функции Данел-Гозера принадлежат собственно только Гозеру, и что последний вероятнее всего был божеством, покровительствовавшим сельскому хозяйству в целом — покровителем людей, скота, полей с посевами и урожаем, «помощником» — 'ozer — земледельцу-крестьянину во всех его делах, заботах и бедах, «благодетельным» богом во всех отношениях. Гозера можно сопоставить с русским и белорусским Миколой, заменившим в христианскую эпоху прежнего «полевика», «мужыцкім заступнікам», который во всем «добра дапамагае», ходит в мужицкой одежде; он «полевой хозяин», «податель жита», которое он сеет, зарождает, выращивает, бережет от засухи и града, помогает убрать, совершая при этом для тех, кто ему усердно молится, разные чудеса. Он также заботится и о скоте, о конях, которых он пасет и оберегает от волков, медведей и болезней<sup>410</sup>. До известной степени Гозера можно сближать также с русским и белорусским Юрием и германским Тунаром. Юрий, как уже указывалось выше, был скотским богом, заменившим прежнего полевика и бога-пастуха. Но Юрию присваиваются также и некоторые функции растительного бога. Он, подобно Адонису, Осирису, Тамузу, является богом воскресающей весенней растительности — «адмыкае зямлю і пускае расу», «выклікае з-пад зямлі зялёную траву». Выражение «адмыкае зямлю і пускае расу» намекает на супружеское соитие Юрия с Землей, девственной «замкнутой» землей, которую Юрий «адмыкае» и пускае в нее «расу», т. е. свое семя. Как показывает одно обращение к «краснаму сонцу» со сходными формулами, Юрий в этом отношении заменил прежнего бога солнца, Даждьбога, подателя жизни и урожая. Таким образом миф

о Юрии и Земле по существу аналогичен мифу о соитии Эла с Данати-землей и рождении от этого соития хлеба — Акхата. Сопоставление Гозера и Юрия, как богов-покровителей скота, напрашивается при сравнении стр. 13—18 текста Eqrny с русским окликаньем Юрия при первом выгоне скота весной в поле: «мы вокруг поля ходили, Егорья окликали... Егорий ты наш храбрый (ср. Mth в Danel), ты спаси нашу скотинку в поле и за полем, в лесу и за лесом... от волка хищного, от медведя лютого, от зверя лукавого». Это окликание поется всей деревней, сопровождающей скотину на первый выпас <sup>411</sup>. Германский Тунар, повидимому двойник бога-громовержца Тора, по германской мифологии был богом погоды; от его воли зависело посылать дождь, грозу, град, снег или устанавливать ясную погоду. Поэтому Тунар мог быть покровителем скота, посевов, полей и урожая, но при условии принесения ему в известные сроки обильных жертв. Таких сроков летом было три: 1 мая, при выгоне скота и по случаю посева, затем на святых Иоанна и Петра и Павла (24 и 29 июня) перед началом грозового июльского периода и, наконец, перед началом жатвы. Тунар считался «благодетельным богом» — lieber Gott, который внимает мольбам и жертвам, охраняет скот от волков, болезней и града, и скот под его охраной делается dick, fett, rund, gesund. Как хранитель посевов и полей, Тунар чествовался при обрядах с последним снопом вместе с богами жатвы. Но, подобно Миколу и Юрию, Тунар сделался богом-покровителем скота и урожая в историческую эпоху; в родоплеменную эпоху эти функции принадлежали богу-предку, и домово́й (Hausgeist) исторической эпохи также попрежнему считался покровителем скота и подателем хлеба и достатка <sup>412</sup>. Финикийский крестьянский бог Гозер исторической эпохи также должен был наследовать какому-то божеству доисторической эпохи. Прослеживая его историю в этом направлении, мы легко выясняем его генеалогию от богов-предков родоплеменной эпохи.

На этом пути совершенно определенное указание дает текст Danel, в котором Гозер называется Ghzr mth hrnny — «Гозер, муж харнамит». Эпитет hrnny Дюссо и Дорм считают местным, но расходится при отождествлении имени hrnt с определенным древним поселением. Дюссо связывает культ Гозера с городом Hrnny, упоминающимся в папирусе Анастаси и находившимся повидимому где-то в области Дамаска. Однако и сам Дюссо не уверен в надежности этого сопоставления; нам представляется, что оно вообще должно быть отвергнуто, ибо в угаритском народном пантеоне вряд ли мог фигурировать и занимать видное место бог из отдаленной и

ничем с Угаритом не связанной сирийской области. Дорм сопоставляет hrnm с городом Beth Haran в области Гада (Иош. 32, 36), но этот пункт еще южнее, чем Hrnм в папирусе Анастаси, и потому сопоставление Дорма также неприемлемо <sup>413</sup>. Так как севернее областей Дамаска и Гада по близости от Угарита нет пунктов со сходным наименованием, то мы должны обратиться к югу, либо к Негебу, либо «полям Моаба», где в древности кочевали эдомиты и другие родоплеменные группы, родственные финикиянам и израильтянам. В «полях Моаба» в 35—40 км южнее реки Арнон, в теперешнем Вади-Керак, лежал город Choronajim, упоминающийся в кн. Исаии и Иеремии и несомненно тождественный с городом Chrnm в надписи Меши. Название этого города надо по видимому сопоставлять с названиями Haran-Charan. Именем Haran назывался брат Авраама, а именем Charan — родина Авраама, которую обычно ищут на Евфрате, в чем Эдуард Мейер весьма законно сомневается и рекомендует искать Haran-Charan за Иорданом в Хауране <sup>414</sup>. Но там одноименного пункта не имеется; напротив, юговосточный Choronajim-Chrnm мог получить название от Charan посредством прибавления суффикса ajm. Hrnм в прозвище Гозера отличается от названия Chrnm только первым гортанным звуком; но звуки h и ch — х часто чередуются, и потому Hrnм может быть возведено к древнему родоплеменному имени Haran-Charan. Местопребывание племени, носившего это имя, в эпоху образования израильского и финикийского народов находилось вероятно в области на восток от Мертвого моря, там же, где мы обнаружили ряд других пунктов, одноименных с пунктами области Угарита. Если в списке 90 «городов» Угарита окажется «город» с названием вроде Hrnм-Chrnm, то наше сопоставление получит также и документальное обоснование. Собственное имя Ghzr в форме 'Ezer мы встречаем в Иуде, где этим именем назывался один род из Вифлеема; возможно, что к этому же роду принадлежали дружинники Давида, носившие теофорные имена 'Ezer, 'Azar'el, 'Achi'ezer, 'Abi'ezer; вариантом имени 'Ezer является также имя 'Ezra, которое носил известный книжник V века <sup>415</sup>. Наконец, в Иуде засвидетельствован культ бога Гезера—'Ezer: между Иерусалимом и Аскалоном находилось святилище 'Eben ha'ezer, где объектом культа был камень ('eben), связывавшийся с богом Гезером, который в свою очередь в историческую эпоху был отождествлен с Иагве <sup>416</sup>. К сожалению, у нас не имеется данных для разрешения вопроса о первоначальной форме имени Гезер-Гозер и о характере божества, носившего это имя. Повидимому имя 'Ezer надо считать более ранним и собственным

именем, названием племени по богу-родоначальнику; вариант 'Ozer (Ghozer) надо считать видоизменением исторической эпохи, возникшим применительно к функции древнего бога, как бога помощника. Далее, имя 'Ezer можно считать тождественным с именем 'Eder, так как древнейшее *d* очень часто смягчается в *z*. Имя 'Eder также является родоплеменным. Так назывался один род из племени Вениамина (I Хрон. 8, 15); теофорное имя 'Adri'el носил также вениаминит, зять Саула (I Сам. 18, 19). Кроме фонетического основания, можно указать еще и другое основание в пользу толкования формы 'Eder в качестве первоначальной формы имени бога Ghzr. Оно заключается в том, что в кочевую эпоху главная функция племенного и родового бога обычно связывалась со скотоводством; отсюда по созвучию с существит. 'eder — «стадо» сошелся для имени бога вариант 'Oder, из которого впоследствии образовалось 'Ozer. Высказывая эти предположения, мы все же оставляем вопрос открытым, так как вполне допустимо и возможно существование двух богов в разных родоплеменных группах 'Eder и Ezer. Последний бог, 'zr-Ghzr, по созвучию его имени с 'eder и по его функциям, как они показаны в тексте Eqrny, первоначально был во всяком случае богом покровителем скота. Это заключение подкрепляется также тем фактом, что жречество Угарита выдвинуло бога Гозера в тексте Eqrny на одно из первых мест, хотя в крестьянской религии он имел ближайшее отношение к периоду лета и жатвы, а не к периоду ранних дождей и посева. Но для жрецов, в хозяйствах которых как храмовых, так и личных, скотоводство занимало основное место, скотий бог был особенно важен<sup>417</sup>. Что же касается крестьянского Гозера, то его фигуру надо считать видоизменением прежнего родоплеменного бога, помощника людям как в скотоводстве, так и в земледелии. Таковую же метаморфозу претерпел и бог Данел, который первоначально был также родоплеменным богом и вероятно лишь по созвучию его имени с именем Матери-Земли Dnthy был превращен в ее супруга и бога земли в патриархальную земледельческую эпоху. Дорм совершенно правильно сопоставляет имя Danel с именем израильского племени Дан, считает последнее сокращением имени Dan'el, подобно именам Joseph-Joseph'el и Jaqob-Jaqob'el, и ссылается на Быт. 49, 16—«Дан судит свой народ» (ср. Данел судит у ворот) — и на Суд. 18, 19, где сообщается, что даниты назвали завоеванный ими город Лаиш, который они сделали своей столицей, «по имени отца своего Дана»<sup>418</sup>. Вопрос о том, почему жрецы, составлявшие ритуальный текст Danel, отождествили Данела с Гозером, может быть разрешен лишь при детальном исследовании.

довании всех текстов Рас-Шамра, посвященных мифологии и обрядности периода лета и жатвы.

Третьим божеством в подгруппе народных благостных богов, принятых также и в официальный пантеон, является бог Рахум. В тексте Eqrēnu он поставлен рядом с богиней Ашерат, ибо «поле богов», на котором или возле которого стоит святилище, называется полем Ашерат и Рахума. Но в ритуале Eqrēnu призывается только Рахум, Ашерат никакой активной роли не играет. Так как в других текстах Рас-Шамра не встречается упоминаний о Рахуме <sup>419</sup>, то очень трудно выяснить, в какой именно связи находились по отношению друг к другу Ашерат и Рахум. Что касается функций Рахума, то они довольно ясны. Рахум призывается явиться и обратить свой взор на поле богов, которое во время произнесения формулы заклинания распахивается. Отсюда видно, что Рахум был богом, обеспечивающим вспахивание, а также и посев, был подобен белорусскому «палявому гаспадару», в христианскую эпоху замененному Миколой, который приезжает к весеннему севу вместе с Весной-богородицей, матерью хлеба, на сохе, «ходзіць па полю і жыта родзіць», ходит с севалкою в руках, засекает поле «редко», а всходы дает частые <sup>420</sup>. Если наша реконструкция строк 24—25 текста Eqrēnu правильна, то Рахум является на закликание с зерном, засеивать распаханное поле; тогда аналогия с белорусскими представлениями о функциях «палявога гаспадара» будет полная. В тексте Eqrēnu, по крайней мере в дошедшем до нас виде, эпитет n'm к Рахуму не применяется; но поскольку Рахум призывается вместе с богом Ghozeg n'm и ему же предназначается и жертва, постольку он конечно должен принадлежать к группе благостных богов. О том же свидетельствует и значение имени Рахума, которое является синонимом имени pa'am и обозначает «милосердный», «милостивый» как в еврейском, так и в арамейском <sup>421</sup>. Виролло даже не решился передать в своем переводе Rchm, как собственное имя; но почему-то передал его Misericordieux, что конечно совершенно ненужно и лишь затемняет текст.

Возникает вопрос, почему культу Рахума был присвоен официальный характер и притом настолько, что этому богу было устроено под самым Угаритом святилище, выделено поле, а сам он был поставлен рядом с Ашерат. К сожалению, за отсутствием каких-либо прямых указаний на этот счет в текстах Рас-Шамра по этому вопросу можно строить лишь догадки. Нам представляется, что решение вопроса надо искать по линии сопоставления истории бога Рахума с местоположением его святилища и по связи его с богиней Ашерат. Как будет показано немного ниже, Рахум был одним из древ-

нейших семитских родоплеменных божеств, и культ его существовал в эдомитских, иудейских, арамейских и южноарабских племенных группах. Та родоплеменная группа, которая поселилась на морском берегу рядом с местом будущего Угарита, очевидно считала Рахума своим богом и устроила ему здесь на берегу моря святилище. Это древнее святилище и фигурирует в тексте Eqrnu, ибо, как показывает цикл В, обрядность, предписываемая в этом цикле, начинается церемониями на морской берег. Отсюда далее можно заключить, что святилище Рахума было организовано именно той самой общиной, которая затем построила Угарит и основала царство Угарита. Первоначально эта община, как и другие первоначальные финикийские общины на месте Тира, Сидона, Гебала и других финикийских городов, была рыбацкой, и ее члены постоянно выезжали на лов рыбы в море. Поэтому другим важнейшим культом общины Рахума сделался культ богини моря Ашерат, первоначально также родоплеменной богини, восходящей еще к эпохе материнских родов, «матери богов», первой советницы, даже соправительницы Эла. Она была в силу каких-то неясных для нас соображений связана с морем, также получила поле на морском берегу, но отдельного святилища почему-то не получила, может быть потому, что таковое она получила в городе, совместно с Элом<sup>422</sup>. Надо также полагать, что древнейший qṛth, общинный поселок сельского типа, расположенный около святилища, не прекратил своего существования и после основания Угарита и что население этого поселка сохранило свой прежний характер трудовой общины, с той только разницей, что основным производством этой общины с течением времени стало земледелие — полевое хозяйство и виноградарство. Конечно эта гипотеза не может считаться окончательным решением вопроса, пока она не будет проверена на возможных новых документах. Очень вероятно, что и на этот вопрос прольет свет опубликование хозяйственно-административных документов, подготовленных к изданию Виролло, но не увидевших света вследствие начала войны.

Если теперь мы обратимся к истории бога Рахума, то она приведет нас к беспорному выводу, что этот бог пользовался почитанием в качестве родоплеменного бога у предков финикийян. Мы начнем наш обзор с исторической эпохи, так как данные этого порядка окончательно подтверждают положение, что qṛth в тексте Eqrnu надо понимать в качестве собственного имени, а не эпитета, как думает Виролло. В арамейских надписях из Пальмиры мы встречаем дважды имя бога Rchm; при этом этот бог рисуется не второстепенным, а одним из главных божеств, так как его имя оба раза стоит рядом с име-

нами таких ~~перворазрядных~~ божеств, как Шамш-Солнце и Элат-'Elath, «богиня», «мать богов»<sup>423</sup>. Переходя с семитского северо-запада на семитский юго-восток, в Аравию, мы встречаем в южноарабских надписях имена бога Rxm Shgh и бога Raхman<sup>424</sup>, которые несомненно являются вариантами одного и того же имени, из них второе — более поздним вариантом с наращением суффикса an. В промежуточной области, в израильско-иудейской Палестине, мы сталкиваемся с чрезвычайно интересным и важным фактом, именно, с употреблением имени rашum исключительно в качестве эпитета, присвоенного Иагве, в значении «милосердный», «многомилостивый», по формуле 'el rашum Jahwe, иногда в сопутствии с другими эпитетами. Это обстоятельство наводит на мысль, что эпитет rашum, специально присвоенный Иагве, появился в результате отождествления бога Рахума с богом Иагве и слияния их культов. Особенно убедительно в этом отношении одно место из еврейского текста книги Притч Иисуса сына Сирахова 50, 17. 19, где говорится о молитве перед Эльном и перед Рахумом без всякого упоминания имени Иагве<sup>425</sup>. Обращаясь отсюда к родоплеменной эпохе, к тем кочевым и полукочевым племенам, от которых отпочковались иудейско-израильские племена и финикияне, мы встречаем племя Иерахмезл (Jerachme'el), которое в эпоху Саула и Давида жило бок о бок с Иудой, в южной части области Иуды, южнее Беер-Шеба. Эта местность, называемая в I Сам., 27, 10 Negeb Jehuda и Negeb Jerachme'el (юг Иуды и юг Иерахмезла), называется теперь Wadi Raхата и Gebel Raхата<sup>426</sup>; отсюда направляется заключение, что первая составная часть имени Jerachme'el является вариантом имени Rашum с наращением префикса je. Наше заключение находит для себя полное подтверждение в истории племени Иерахмезл. Племя это—эдомитского происхождения: по библейским данным, восходящим к древнейшим элементам израильско-иудейской традиции, Иерахмезл является либо другим именем племени Кaleb, т. е. тождественным с Кalebом, либо братским с последним племенем, а Кaleb называется «сыном Кеназа», важнейшего из эдомитских племен, возводившего свое происхождение к сыну Исава-Эдома Кеназу<sup>427</sup>. Сюда надо добавить, что племя Кaleb-Иерахмезл жило также поблизости от керетитов, предков сидонян, как видно из I Сам. 30, 14, где географическое расположение племен Негеба дано с запада на восток в таком порядке: Негеб Керети, Иегуда, Негеб Кaleb, а в параллельном месте I Сам. 27, 10 — Негеб Иегуда и Негеб Иерахмезл. В эпоху борьбы Саула и Давида начинается сближение калевитов с сынами Иуды, позднее приведшее к слиянию обоих племен, но с реше-

тельным перевесом иудейских элементов. Этническое слияние, как всегда, сопровождалось также слиянием в религиозной области—главный бог Калеба должен был слиться с иудейским Иагве. Имя этого калевитского бога дано в первой части племенного имени Иерахмел, которую лексикографы единодушно возводят к корню *gchm*; попытка Гоммеля производить имя *Jerachme'el* от *jareach* — «месяц, луна» не выдерживает критики ни с морфологической, ни с фонетической точки зрения<sup>428</sup>. Первую половину имени *Jerachme'el* надо сопоставлять с родовым именем *Jerocham* — Иерохам. Это родовое имя носил дружинник Давида Азар'ел бен Иерохам, а его собственное имя было также теофорным, от имени бога *'Ezer-'Ozer-Ghozer*; дружинник был очевидно либо из калевитов, либо из эдомитян (I Хрон. 27, 22). Имя *Jerocham* образовано от основного имени *Rachum* через прибавление префикса *je*, по имперфектной форме, особенно употребительной при образовании родоплеменных и собственных теофорных имен с добавлением *'el*. Повидимому такие имена надо считать возникшими в результате позднейших этимологических попыток объяснять древние имена богов, неясные по значению. Так, по толкованию Баудисина имя *Jerachme'el* надо переводить «он милосерд-бог», имя *Jsr'a'el* — «он борется-бог»; по отношению к Рахуму такое искусственное объяснение понадобилось быть может потому, что это имя можно сопоставлять не только с корнем *gacham* — «любить, быть милосердным», но также с корнями *gachem* — «утроба, матка» и *gacham* — «коршун-стервятник», который водится как раз в области древнего Эдома<sup>429</sup>. Последнее сопоставление наводит на мысль, что коршун-стервятник мог быть когда-то в древности тотемом племени, известного из библейской традиции под именем Иерахмел; но когда прежний тотем преобразовался в человеческого родоначальника, было придумано другое толкование древнего имени, подчеркивавшее благодетельные свойства бога-родоначальника, и соответственно было изменено также и название племени. Таким образом произошли новая форма древнего имени бога — *Jerocham* и племенное имя *Jerachme'el*. При слиянии калевитов с Иудой древнее имя Рахум сделалось эпитетом бога Иагве, а позднейшее имя Иерохам стало употребляться в качестве личного собственного имени, вероятно, с новым этимологическим толкованием — *Je-gocham* = *Jah-rachum*. Другой вывод, вытекающий из наших сопоставлений и соображений, заключается в том, что родоплеменная группа, к которой принадлежали основатели Угарита, происходила из племени Иерахмел, соседнего с керетитами и эдомитянами и близко с ними родственного. Древний бог Рахум этой группы претерпел на новом

месте последнюю метаморфозу — стал богом-полевиком, «доброхотом», дающим своей общине хлеб<sup>430</sup> (экскурс).

Четвертым божеством народной религии из группы *ēl m'šm*, принятым в официальный пантеон, является богиня солнца Шапаш. По отношению к ней вопрос стоит ясно, ибо солнце является неизменным и любимым божеством всех земледельческих народов. В Ханаане и в доизраильскую и израильскую эпоху в общинных святилищах на высотах постоянно встречаются *šammanim*, стэлы в честь солнца — *šamma* — как бога, особенно важного для земледельцев. В Финикии о таком же культе напоминает имя Ваал-Хаммон, который, как мы видели выше, в разд. 4, почитался в Карфагене, где получил уже несколько иной характер — бога солнца, как покровителя мореплавателей. Официальный культ солнца в Ханаане воздавался богу солнца под именем Шемеш, наиболее употребительным в семитских языках для обозначения солнца. Святилища Шемеша были в трех ханаанских городах, носивших имя Бет-Шемеш и усвоенных сынами Израиля (в Зебулоне, Нафтали и Дане), и в иудейском Айн (Эн) — Шемеше. Шемеш был принят также в пантеон царских богов, ибо в иерусалимском храме вплоть до реформы Иошии стояли «кони и колесница Солнца (Шемеша)», и совершался регулярный культ солнцу (II Цар. 23, 11; Иезек. 8, 16). Кроме того, святилища солнцу были вероятно еще в двух пунктах, носивших другое имя солнца, именно в *Cheres* и *Har Cheres* (гора солнца); эти святилища были унаследованы семитами очевидно еще от до-семитского населения Ханаана<sup>431</sup>.

Финикийский официальный культ солнца в эпоху текстов Рас-Шамра сохранил некоторые архаические черты, правда, чисто формальные, так как характеристика солнечного божества в текстах Рас-Шамра уже целиком официального происхождения. Одна архаическая черта заключается в том, что солнце считается не мужским, а женским божеством: это — богиня Шапаш, «дочь Эла», «владычица», «великая (*rbth*) Шапаш». Другой архаической чертой является произношение имени *Scharasch*, так как во всех других семитских языках и в финикийском языке I тысяч. первоначальное *p* в имени солнца заменилось через плавное *m*. Солнце в первобытной мифологии чаще всего женского рода; с такой первоначальной характеристикой солнца мы встречаемся и у арийцев и у семитов. Так современные немецкие слова *Sonne* и *Mond* до сих пор свидетельствуют о древних германских представлениях солнца, как богини, и месяца, как бога. Следы таких же древнеславянских представлений сохранились в русском, украинском и белорусском фольклоре. В русской заплачке говорится:

«мне матушка — красно солнышко, а батюшка — светлый месяц; братцы у меня — часты звёздушки, а сестрицы — белы зорюшки». В украинском фольклоре мы встречаем такие же представления: «ясно солнце — то господня, ясен месяц — то господаря, ясни зіркі — то его деткі». В белорусских свадебных песнях невеста сравнивается с солнцем, а жених с месяцем<sup>432</sup>. У семитов, кроме финикийян, мы встречаемся с аналогичными представлениями у сынов Израиля. Слово *she-mesch* согласуется в еврейском языке то по женскому, то по мужскому роду, но другое слово для обозначения солнца, архаическое *shaphta*, всегда женского рода. Напротив, слово *jareach* — «месяц» — всегда мужского рода. Характерен рассказ о сне Иосифа: он видит во сне, что солнце, месяц и одиннадцать звезд поклонились ему, и когда отец его услышал про этот сон, то разгневался и сказал: «неужто придем мы, я и мать твоя и братья твои, чтобы поклониться тебе до земли» (Быт. 27, 9—10). Так как слово *jareach* в еврейском всегда мужского рода, то под солнцем во сне Иосифа разумеется его мать, а под звездами, как в русской заплачке, разумеются его братья. Но особенно стойко характеристика солнца, как женского божества, сохранилась у арабов. Шамс (*Schams, Sams*) — богиня; иногда солнце называется просто «богиня», а в южноарабских надписях встречается даже выражение «богини солнца» в формуле: «их (лиц, поставивших стэлу) богини солнца и их боги источников». Как правильно полагает Баудиссин, это выражение не означает, что богинь солнца считалось несколько, но лишь подчеркивает, что каждый род и каждая община воздавали культ богине солнца и богу источников в своем местном святилище. Представление о солнце, как женском божестве, живет еще и сейчас у современных палестинских арабов<sup>433</sup>. Несомненно, что первоначально и у предков вавилонян и у древних арамейцев *Schmsch* была также богиней; но в историческую эпоху вавилонский Шамаш и арамейский Шамш-Шемеш были твердо мужскими божествами, так же как и финикийский Шемеш в I тысяч.<sup>434</sup>

Однако представление о солнце, как женском божестве, все же не является самым древним. Первоначальное представление о солнце у целого ряда народов, в том числе и у семитов, связывалось с культом животных и носило доанимистический характер. Солнце представлялось огненной птицей. Жар-птицей русских и белорусских сказок; у ряда других народов солнце представлялось в образе разных птиц, и следы такого же архаического представления у семитов сохранились в обычном изображении крылатого солнца у египтян, вавилонян, ассирийцев, арамейцев, хеттов, персов и др.<sup>435</sup>. В родоплемен-

ную эпоху культ солнца нередко сливается с культом предков. Так было у древних арабов, у которых в ряде племен богиня Шамс была племенным божеством, восходящим несомненно еще в материнскую эпоху<sup>436</sup>; легендарный народный вождь-богатырь племена данитов Самсон (Schimschon) также был несомненно связан с мифом о солнце<sup>437</sup>. Финикийская Шапаш также выступает с чертами родоплеменного божества как родоначальница керетитов (сидонян), ибо последние в «Легенде о Керете» называются schpschm=schapaschim, шапашитами, а сам Керет называется «воителем светоча богов Шапаш». В тексте Eqrēnu Шапаш выступает исключительно как богиня плодородия, притом не только как богиня, способствующая созреванию плодов, но и как богиня-мать. В цикле А она является на закликание с виноградными гроздьями, как богиня подательница урожая плодов; в цикле В во время обряда hieros gamos ей и звездам приносится жертва, очевидно, как богине-матери, матери плодovitой, имеющей потомство в виде бесчисленных звезд (стр. 25—26 и 54), как в русской, украинской и белорусской народной религии, как в древнеславянской мифологии, в которой люди называются Дажь-божьими внуками, т. е. потомством солнца, и как в израильской мифологии — во сне Иосифа, где его братья символизируются в виде одиннадцати звезд, потомства солнца и месяца. Весьма характерно также, что в тексте Eqrēnu Шапаш выступает не в качестве подсобной богини — «светоча богов» и «вестницы Эла», как в эпосе АВ, но в качестве самостоятельной богини, равной по значению с «сыном Моря» Алейоном, Шалемом и Рахумом. Тут опять-таки проявляется тесная зависимость мифологии и обрядности текста Eqrēnu от народной религии.

Остаются еще два еім п'ттм текста Eqrēnu, выступающие не под своими собственными именами, а под прозвищами или эпитетами. Это «сын Моря», который «мстит за себя на поле Ашерат» (стр. 23—24 и 61) и Нагар-Мидра, т. е. «юноша из посева», рождающийся из посева или выходящий из-под земли вместе с первыми ростками посева. Как было показано выше, под «сыном Моря» разумеется Алейон, а под «юношей из посева» — Садид (Дюлис)<sup>438</sup>. Возникает вопрос, почему эти два бога названы в тексте Eqrēnu не собственными именами, а прозвищами или эпитетами. Как мы указывали в разд. 4, эпитет «сын Моря» нельзя связывать с Ашерат-моря как матерью; здесь должны были играть роль другие соображения. Возможно, что жрецы, применяя эпитет «сын Моря», стремились устранить разногласия между народными и официальными представлениями о боге дождя. В народных

представлениях божество дождя первоначально должно было мыслиться в форме персонификации самого дождя, как, например, это сказывается до сих пор в русской народной религии, в обращении к дождю: «дождик, дождик, пуще! дадим тебе гущи!» Финикийская народная персонификация дождя несомненно должна была связываться с морем, ибо она могла базироваться только на местных специфических условиях происхождения дождя. В современную Сирию, как и в древнюю Финикию, дождь приходит с моря. С финикийского берега видно, как по линии горизонта тучи поднимаются на небо будто бы из моря, будто бы неся в себе воду из моря, которая потом проливается дождем на землю. Отсюда несомненно и возникло представление, что дождь — «сын моря» или что дождь — само море, ибо на первый взгляд кажется, что море и небо на горизонте сливаются вместе. В модифицированной мифологической форме эти представления фигурируют в эпосе о борьбе Алейона с Бод-Ваалом, т. е. слугою Ваала-Эла, где Алейон называется *zbl um* — «живущий в море» и просто *um* — «море»<sup>439</sup>. В цикле А текста *Eqrēnu* дождь вызывается дзояким образом — посредством магических заклинаний ив с участием Шалема и посредством закликания дождя или бога дождя — «сына Моря», в числе других благостных богов. В результате того и другого обряда благостные боги являются и первым является «сын Моря», т. е. дождь. Для крестьянства появление «дождя» было самым важным, самым желанным; в крестьянском культе оно постулировалось магически, манипуляциями с ивами и заклинанием дождя; представление о том, что бог дождя погиб в борьбе с Мотом или с Элом и должен ожить или вновь родиться, в народной мифологии вряд ли существовало, ибо в народной обрядности мы не встречаем на него никаких намеков. Напротив, в официальной мифологии мотив борьбы богов, в данном случае Алейона с Мотом, имел основное значение, и поэтому в обрядности *Eqrēnu* появление «сына моря», под которым жречество разумело исключительно Алейона, сопровождается драматическим действием — «сын Моря мстит за себя на поле Ашер-т». Таким образом здесь оказались соединенными довольно искусственно обе линии дождевого мифа — и линия народная и линия жреческая. Характерно также, что в тексте *Eqrēnu* «сын Моря» фигурирует еще раз, в цикле В, в обрядности священного соития. В этом случае жречество сделало логический вывод из мифа о гибели Алейона, бога-подателя дождя и воды. Погибший бог должен родиться вновь — он и рождается в результате обряда *hieros gamos*, сопутствующего обрядом «рассекания моря», к которому мы вернемся в следующем разделе.

Родившись вновь, «сын Моря» Алейон «мстит за себя на поле Шет» — повторяется еще раз драматический обряд цикла А. Промежуточный обряд, описываемый в начале цикла В и постулирующий ниспослание дождя самим Элом, связан с перенесением мифа о происхождении дождя и функций бога-дождевика на самого Эла. И этот вопрос мы рассмотрим в следующем разделе; здесь только подчеркнем, что обряд вызывания дождя в начале цикла В стоит в противоречии как с народной персонификацией дождя, так и с мифом о борьбе Алейона с Мотом и введен жрецами с какою-то специальной целью.

Наша характеристика народных представлений о дожде, «сыне Моря», может и должна быть дополнена еще некоторыми чертами финикийской народной мифологии, также связанными с представлениями о дожде. В официальной мифологии фигурируют две дочери Алейона — персонажи, несомненно заимствованные из народной мифологии. Они упоминаются в АВ II (I× АВ) V, 10—11 (Montgomery p. 83) и в 'Anath I (V АВ). В АВ II Алейон, уходя в подземное царство Мота, берет их с собою вместе со своим ветром, тучами и дождями, а в V АВ они сопровождают Алейона при его торжественном восхождении на гору Сафон после его победы над Мотом. Имена этих двух богинь весьма характерны. Первая дочь называется Pdry bth ar, вторая Tly bth rb. Эта последняя вполне ясна, так как имя Tly допускает только одно сопоставление — с евр. tal — «роса», сопоставление, бесспорное также и по связи с Алейоном, который, как мы видели выше, в разд. 4, считался также и подателем росы. Добавление bth rb не так ясно. Первое слово bth надо конечно сопоставлять с bath — «дочь»; слово rb Виролло толкует в значении «изобилие», применительно к евр. rob — «множество». Но это толкование неправильно, ибо оно перевертывает отношения: роса из подательницы изобилия превращается в результат изобилия. Возможны два толкования — от евр.-акк. gabbi — «стрелок», т. е. Алейон, стреляющий молниями, и от акк. gibbi — «поток», «наводнение», «водяная пучина», в смысле небесных вод, кропящих росу. Второе толкование — «Роса, дочь вод (небесных)» или «Роса, дочь Водяницы» мы считаем наиболее вероятным и соответствующим народной мифологии; но в официальной мифологии вероятно было принято первое понимание слова rb. Во всяком случае Тали является древнейшей, еще доанимистической персонификацией росы, которая по народным представлениям была разновидностью дождя, падающей, как и дождь, с неба. Гораздо сложнее вопрос о Pdry bth ar. Виролло остановился перед именем Pdry

в полном недоумении. Однако разгадку этого имени можно найти, если мы учтем близкую связь этой богини с Тали и еще с третьей богиней Artsy — Землей, вместе с которыми Pdy упоминается в АВ I (II АВ) I, 17—19, но в качестве самостоятельных божеств, а не дочерей Алейона, и учтем их несомненную принадлежность к древнейшим народным персонажикам. Тогда имя Pdy легко может быть сопоставлено с редким, но хорошо известным еврейским словом *peder* — «жир», «тук» (Лев. 1, 8. 12; 8, 20) и акк. *ratiru*, обозначающим также какой-то сорт жира, и получает вполне ясное и надежное истолкование как имя богини, аналогичной русскому домовому «жировику» — «Жируха» подательница жирной, сытной пищи, здоровья, благоденствия. Эпитет *bth ar* Виролло переводит «дочь света», т. е. приравнивает *ar* к евр. 'ֹֿֿֿ; но это сомнительно с фонетической стороны и не подходит по смыслу. Мы найдем для *ar* вполне надежное сопоставление, если будем исходить из нашего толкования имени Pdy, именно с одним очень древним семитским корнем, встречающимся в эфиопском и изредка в еврейском, 'aga — «собирать плоды, пожинать», от которого есть производное существит. 'aga — «овощи, травы». Тогда получается толкование *ar* — жатва, «Жируха, дочь Жатвы». Совершенно ясно, что в Сирии и Палестине без ранних и поздних дождей не может быть урожая, не может быть жатвы, приносящей тучный хлеб и сытную пищу. Таким образом тесная функциональная связь между народными персонажиками дождя, росы, небесных вод, жатвы богатого урожая и в итоге обилия сытной жирной пищи совершенно очевидна. Но с Алейоном Тали и Пидри были соединены вероятно искусственно, повидимому в официальной мифологии, и довольно поздно, ибо при принятии их в официальный пантеон они, как и Artsy, остались самостоятельными и даже получили свои *mschb* — «жилища», т. е. святилища. Таким образом выясняются еще пять полуанимистических персонажей общинно-земледельческого финикийского пантеона — Небесная Водяница, Роса, Земля, Жатва и Жируха, самые типичные для любого крестьянского пантеона<sup>440</sup>. Об их отношении к группе *elm p'mm* будет речь в конце этого раздела.

Переходя теперь к вопросу о Нагар-Мидра-Садиде, мы прежде всего должны отметить, что, называя Садиду не собственным именем, а прозвищем или эпитетом, жреческие составители текста Eqrny руководились тем же стремлением согласовать народную и официальную мифологию, как и по отношению к наименованию Алейона «сыном Моря». Однако по отношению к наименованию Садиды народная мифология

безусловно превалирует над официальной. Последней несомненно принадлежит присвоение Садиду титула «повелителя» благостных богов, стоящее, как мы указывали выше, в разд. 3, в связи с присвоенным Садиду-Адонису эпитетом Na'aman, т. е. «благостный», «самый благостный» из всех благостных богов. Но это формальное основание было не единственным. Возвод Садида в ранг повелителя благостных богов, авторы Egreu учитывали конечно то первостепенное место, какое Саид-Нагар-Мидра занимал в народной мифологии, считавшей его *gisch* — главой, старшиной благостных богов. Прозвище «Нагар-Мидра» принадлежит конечно также народной мифологии. Значение этого прозвища мы поймем, если обратимся к аналогичным представлениям в египетской народной религии. Садиду-Адонису там соответствует Осирис; прозвище Нагар-Мидра — «юноша из посева», прекрасно иллюстрируемое художественной резьбой на чаше из Амата (см. выше разд. 3 и прим. 104), также чрезвычайно напоминает египетские изображения Осириса или в виде юного бога, выходящего из под земли между стеблей виноградной лозы, или в виде птицы-души Осириса, сидящей на растениях, или в виде проросшего изображения Осириса из свежей зелени; замечательно также, что в этих и в других живописных изображениях Осириса цвет его кожи обычно зеленый. Растительность, вместе с которой Осирис выходит из-под земли — это зелена хлебных злаков: в «Книге мертвых» Осирис характеризует сам себя такой формулой: «Я — Осирис... Я живу, как Зерно, я расту, как Зерно... я — Ячмень». Таким образом Осирис отождествляется с хлебом, он сам — хлеб, олицетворение хлеба, но хлеба, зарождающегося и растущего, хлеба в периоде посева и всхода злаков. В народной египетской религии первоначально существовало лишь доанимистическое олицетворение хлеба, растущего на полях, подобно такому же олицетворению хлеба в ряде других народных религий, в том числе в белорусской религии, в которой олицетворение жита в чрезвычайно яркой форме было унаследовано от религии днепровских славян<sup>441</sup>. Только в родоплеменную эпоху доанимистическое олицетворение хлеба, растущего на полях, сливается с новым представлением о духе злаков и духе виноградной лозы, функции которых обычно присваивались духам предков. В частности и Осирис, как намекает Матье, был несомненно одним из обоготворенных предков или вождей родовой эпохи<sup>442</sup>. Напрашивается сравнение с мифом и культом Садида. Саид, как мы видели в разд. 3, был первоначально полевым духом и назывался просто Сед; впоследствии под этим именем он стал родоплеменным богом сидонян, под

именем Адониса в Гебале он стал Нааманом, «блатостным», богом свежей весенней растительности, а в Угарите с ним слился «юноша из посева», т. е. олицетворенный хлеб, посеянный и растущий. Однако текст Eqrēnu дополняет эту мифологию еще одной чрезвычайно важной чертой: Нагар-Мидра — это не только божество периода посева и всходов, это — божество всего земледельческого периода, начиная от посева и кончая жатвой и изготовлением первого хлеба из нового урожая. Ибо Нагар-Мидра появляется людям в своем божьем образе только через семь месяцев после его зачатия и последующего рождения в образе первого ростка посеянного зерна (стр. 55 — 60), появляется только тогда, когда уже снята жатва с полей и собраны плоды в виноградниках и садах, когда есть уже «первый хлеб» и «пнящееся вино» нового урожая, появляется для того, чтобы поселиться в своем святилище вместе с другими благостными богами. Другими словами, по смыслу текста Eqrēnu Нагар-Мидра, как и Гозер, — «полевик», «полевой хозяин» в полном объеме, но с более четким комплексом функций, ибо функции Нагар-Мидры развивались постепенно из его первоначальных функций, а функции Гозера напластовались одна на другую в результате разного рода сопутствующих обстоятельств. Нагар-Мидра родит и растит злаки, помогает им зреть и наливаются частыми колосьями и полным зерном, сжинает их, молотит, размалывает зерно и печет первый хлеб, продельывает аналогичные операции и с виноградом. Таким образом Нагар-Мидра соединил в себе функции Рахума, бога посева, Данела, бога земли и произрастания злаков, Акхата и Пагат, божеств жатвы и уборки винограда, Шиб'они, бога-насытителя, и некоторых других божеств лета и жатвы, о которых будет речь несколько ниже. Несомненно, что такая концепция Садида-Нагар-Мидра не измышлена жрецами, но взята из народной мифологии. Аналогичные представления мы встречаем и в других крестьянских религиях, в которых в историческую эпоху также намечается тенденция к унификации прежней анимистической множественности полевых и растительных духов, как это видно, например, из фигур Миколы, Юрия или германских Тунара и Кобольда <sup>443</sup>.

Чтобы завершить характеристику Садида-Нагар-Мидра, мы должны вернуться к вопросу об известном различии между Садидом-Адонисом Гебала и Садидом-Нагар-Мидра Угаритского царства. Теперь для нас становится понятным происхождение и характер этого различия. Садид-Нагар-Мидра был принят в официальный пантеон Угарита довольно поздно, в связи с чрезвычайными обстоятельствами, побудив-

шими царя и жрецов построить ему обетное святилище и учредить ему специальный культ, был принят из народной религии с сохранением всех его основных черт как народного земледельческого бога, главного бога или старшины коллектива народных земледельческих богов. Садид-Адонис вошел в официальную религию Гебала еще в начале ее формирования, вошел не один, а в паре с Ваалат-Гебал, которая была верховным божеством Гебала, вероятно, как прежняя родо-племенная богиня общины, основавшей Гебал. Поэтому в течение тысячелетий, протекших со времени основания Гебала до эллинистическо-римской эпохи, в официальной мифологии и культе Садида-Адониса Гебала постепенно стерлись примитивные народные черты и выступили на первый план романтические и драматические мотивы. Следы древнейших традиционных обрядов и мифов сохранились лишь в таких общераспространенных обрядах, как обычай выращивать «сады Адониса», связанный с концепцией Садида, как «юноши из посева», или как обряд оплакивания Адониса. Нагар-Мидра— это народный прототип Адониса, «Величайшего» бога Гебала. Одно из важнейших открытий, принесенных истории религии текстами Рас-Шамра, заключается в том, что эти тексты дали нам возможность вскрыть и реконструировать историю мифологии и культа Адониса, одного из главнейших божеств не только восточного, но и греко-римского пантеона, от ее доисторических истоков до той эллинистическо-римской поры, из которой дошел до нас лишь позднейший исторический облик Адониса, бывший до последнего времени единственным его портретом.

Такова характеристика восьми «благостных и прекрасных богов» текста Eqrny. Мы уже указывали, что эпитет n'm — «благостный» — присваивался не только этим восьми божествам, но также и некоторым другим божествам, культ которых также был связан с земледельческим производством. Так, в тексте, посвященном воспеванию летних божеств Никаль и Кошарот, упоминается, как мы указывали выше, группа elm n'mm, которые называются xthnm Ba'al, т. е. зятьями или братьями Ваала<sup>444</sup>. Текст Nikal-Koscharoth (NK) очень трудный, и в толковании его Дюссо и Виролло далеко разошлись. В нем неясны не только elm n'mm, но и основное божество, Никаль, и целый ряд других моментов. Не останавливаясь сейчас на детальном разборе этого текста, для чего требуется специальное исследование, мы отметим здесь только те элементы текста, которые представляются нам доступными для их надежного толкования и имеют ближайшее отношение к проблеме elm n'mm. Текст NK, как правильно

указывает Дюссо, связан с обрядом *hieros gamos*, совершаемым в разгаре лета, под покровительством и руководством бога лета Хархаба. Вопрос о том, кто именно должен родить и кто именно должен родиться в результате этого обряда, является спорным. Дюссо считает, что родить должна богиня Никаль, супруга лунного бога Иареаха, но не указывает, кто должен родиться, а Виrolло полагает, что родиться должен **бог** (не богиня) Никаль, но относительно родителей Никаль строит только предположения<sup>445</sup>. Ни Дюссо, ни Виrolло не могут также установить, какая связь существует между Никаль и Иареахом, с одной стороны, и группой *elm n'mm*, с другой стороны. Однако в тексте НК имеются три совершенно ясных момента, которые дают надежную основу для разрешения этих спорных вопросов. Во-первых, Никаль, Иареах и группа *elm n'mm* связаны с летом, т. е. с периодом созревания злаков. Во-вторых, текст дает ясные указания относительно функций Кошарот: это богини, помогающие при рождении желанного божества и заботящиеся о его росте и преуспевании. В-третьих, текст говорит, что для *elm n'mm* должно быть построено обетное святилище<sup>446</sup>. Характерна также простая композиция и краткость текста НК, состоящего всего из двух частей — восхваления Никаль (стр. 1 — 39) и восхваления Кошарот (стр. 40—50). Все эти моменты показывают, что текст НК является ритуальным, содержит в себе гимны в честь Никаль и Кошарот, в которых, кроме восхвалений, давалось также краткое описание церемоний, сопровождавших основной обряд *hieros gamos*. Можно также установить, что обряд совершался в храме Дагона, т. е. в самом Угарите, так как господином (*b'l*) Кошарот называется бог Дагон (стр. 13 — 14). Эти более или менее ясные моменты дают возможность разрешить надежным образом вопрос о Никаль, Кошарот, *elm n'mm* и об их взаимоотношении с Иареахом и другими божествами, выступающими в тексте НК.

Прежде всего становится совершенно ясным, что Никаль никак нельзя считать имеющим родиться богом, как думает Виrolло. Никаль может восхваляться только как мать бога или богов, вероятнее всего из числа тех, которые названы эпитетом *elm n'mm*, а супругом ее, как можно заключить из текста стр. 4 — 5, к сожалению, дошедшего с некоторыми пробелами, является бог луны *Irch* — Иареах. Последнее заключение подтверждается также «Легендой о Керете», где жена лунного бога Тераха (Иареаха) названа именами Шин и Никар-Никаль (*r* и *l* часто чередуются)<sup>447</sup>. Дюссо и Виrolло сопоставляют имя Никаль с именем богини Нингаль-

Никкаль, супруги вавилонского лунного бога Сина; но никто из них не остановился перед вопросом, почему имена лунных богов в вавилонском и финикийском пантеонах разные, а имя супруги лунного бога одно и то же. О заимствовании здесь вряд ли может идти речь; объяснение, как нам думается, надо искать в этимологии имени Нингаль-Никкаль. Из этих двух форм древнейшей является Нингаль; форма Никкаль произошла в результате уподобления *n* и *g* и смягчения *gg* в *kk*. Имя *Ningal* происходит от корня *ngl*; от этого корня в еврейском есть производное существит. *maggal*, из первоначального *mangal* — «серп»<sup>448</sup>. Если исходить из этой этимологии, то выясняется двойная линия происхождения богини Нингаль-Никкаль, одна — по значению обожествленного серпа, по связи с жатвой и другая — по значению лунного серпа, по связи с лунным богом. Подобное в магии и в религии связывается с подобным; отсюда лунное божество в серповидной форме связывается с серпом, орудием жатвы. Таким образом богиня Никкаль является основным божеством периода жатвы, производящим жатву, принадлежит к той же группе богов, к которой относятся уже известные нам Акхат и Пагат. К сожалению, в тексте НК нет никаких указаний, кто именно родится от Никкаль. Однако сопоставление текста НК с текстом *Eggeny* дает возможность ответить и на этот вопрос. В *Eggeny*, как мы видели, фигурирует также жена лунного бога, «жена Этраха-Тераха», рождающая Шиб'они, а этот последний, как было показано выше, был божеством завершения жатвы, зрелым хлебом-насытителем. Несомненно, что этот же бог, может быть под другим именем, разумеется и в НК, в качестве бога, рождающегося от Никкаль.

Все эти соображения и сопоставления дают нам право причислить к группе летних благостных богов богиню Никкаль. Вполне возможно, что в крестьянской общинной религии к той же группе причислялись Акхат и Пагат, а также богини Кошарот. Эти последние, как видно из НК 11—13, помогают рождению и росту сына Никкаль, т. е. урожаю нового хлеба; в такой же роли они выступают и в тексте *Danel* при рождении нового Акхата-хлеба взамен Акхата, умерщвленного Иатпаном по повелению Анат. Кроме того, весьма характерно, что Ваалом, т. е. господином Кошарот, назван Дагон, имя которого Филон Библиский переводит по гречески *Siton*, т. е. бог хлеба в зерне, сжатого и обмолоченного хлеба; соответственно с этим Филон считает Дагона «изобретателем» хлеба и плуга, аналогичным греческому Зевсу Аротрию (пахарю)<sup>449</sup>. Дагон был весьма древним финикийским божеством, почитавшимся на всем побережье Палестины и Сирии, не только в финикий-

ских городах, но и в филистимских. Культ Дагона возник несомненно еще в рыбацких общинах, так как дошедшие до нас изображения Дагона рисуют его держащим в руках рыб и с рыбьим хвостом, а имя его является производным от слова dag — «рыба», образованным посредством прибавления обычного суффикса op, и имеет значение «Рыбник» — податель рыбы, покровитель рыбаков<sup>450</sup>. С течением времени бог-«податель рыбы» превратился в бога-«подателя хлеба» в связи с переходом рыбацких общин также и к земледелию и по созвучию dagon-dagan—«хлеб в зерне». Но и в новом образе у Дагона сохранилась связь с морем. Об этом свидетельствует один вариант эпоса АВ, в котором Алейон, под именем Хадада, называется «сыном Дагона», морского бога, т. е. «сыном моря», посылающего дождь<sup>451</sup>. Отсюда понятна та роль, которая отводится Дагону в тексте НК; весьма вероятно, что и Дагон причислялся к группе благодетельных летних богов, притом в качестве их господина, Кошарот, аналогичного Нагар-Мидра.

Что касается Кошарот, то их принадлежность к группе благодетельных богов может быть обоснована их функциями, которые отнюдь не ограничивались только покровительством процессу рождения, как думают Дюссо и Виролло. В НК 11 — 13 и 40 — 50, где идет речь о Кошарот, имеется немало пробелов, неясностей и трудных для понимания мест; но то совершенно ясное обстоятельство, что к Кошарот обращается специальный гимн, показывает, что Кошарот не были только или главным образом богинями рождения или Парками. Это заключение подтверждается также и другими данными о Кошарот, имеющимися в текстах НК и Danel. Оба текста называют их дочерьми Helal, т. е. лунного серпа (helal = араб. hilal — «лунный серп»), тем самым сближают их с Никаль и связывают их с периодом жатвы. Кроме того, видно, что Кошарот считались очень важными божествами, так как Данел приносит им в жертву быка и семь дней совершает им возлияния. Отсюда вытекает, что функции Кошарот были гораздо сложнее и шире, чем думают Дюссо и Виролло, что эти богини, как и Никаль, были связаны с уборкой хлеба и что эта земледельческая функция была их основной функцией. Для подтверждения этого вывода решающее значение приобретает этимология слова Кошарот. Имя Koscharoth происходит от глагола kaschar, который в еврейском имеет значение «удаваться»; производные от него еврейские существительные имеют значение «удача, преуспевание» (koschara) и «успех», «прибыль» (kischaron), аккад. kuschiru имеет значение «удача», сирийск. kaschara в единств. значит «удача», а во множеств. — «богатство»<sup>452</sup>. Отсюда ясно, что Кошарот

содействовали урожаю и его уборке, были подательницами достатка и богатства и что их роль при рождении «сына Никаль» и Акхата—хлеба заключалась не в том, что они были специалистками-повитухами, а в том, что они были, если можно так выразиться, «тетками» или «сестрами» рождающегося хлеба, его «мамками», «феями», подчиненными великому богу хлеба Дагону.

Таким образом до известной степени выясняется состав группы *elm p'tm* периода жатвы по тексту НК. Во главе этой группы стоит великий бог хлеба-зерна Дагон, их «ваал» и в то же время старший в их роде, так как они названы его родными — *xthnm*. В группу входят Никаль, ее сын, т. е. быть может Шиб'они, богини Кошарот, быть может бог лета Хархаб, а также Пагат и Акхат текста Danel, параллельные Никаль и ее сыну. Под святилищем, которое должно быть построено этой группе благодетельных богов, надо вероятно разуметь храм Дагона в Угарите, в котором совершается по НК обряд *hieros gamos*; замечание о построении этого святилища, имеющееся в НК, очевидно следует понимать не в пророческом, а в историческом смысле. Весьма возможно, что в крестьянской общинной религии к той же группе благодетельных богов причислялись также Тали, летняя благодетельница Роса, и Пидри-Жируха, женская параллель к Шиб'они, которые в жреческой мифологии искусственным образом были превращены в дочерей Алейона. Тали и Пидри, как показывают их имена, сохранили свой анимистический характер и по функциям были связаны также с периодом лета и уборки урожая. Наконец, к этим народным благодетельным богам периода жатвы и уборки плодов надо добавить еще одну великую благодетельную богиню, великую богиню жатвы и уборки плодов, в качестве которой, как было показано выше, выступает богиня Анат (в 'Anath II), называемая в «Легенде о Керете» благодетельной богиней<sup>453</sup>. Анат, как богиня жатвы, заменила собою несомненно какую-то народную богиню, всего вероятнее богиню Пагат, которая в тексте Danel принимает какое-то участие в умерщвлении Акхата, совершаемом по повелению Анат, т. е. в «завоевании» жатвы, и рисуется с несомненными чертами божества жатвы и уборки плодов.

Все перечисленные выше земледельческие божества из текстов НК, Danel, AB и 'Anath II, кроме Никаль, жены Этраха, и подразумеваемого под сыном Никаль Шиб'они, отсутствуют в тексте Egrny. Это вполне понятно, так как текст Egrny связан с предпосевным и посевным периодом, а тексты НК, Danel и 'Anath II связаны с концом лета и уборкой урожая злаков и плодов. Из числа божеств этого последнего пе-

риода в текст Eqrēnu включены только те божества, которые либо были известным образом связаны также и с периодом посева, как Шалем, либо надеялись функциями, связывающими их со всем земледельческим сезоном в целом, как Шахар, Шашаш и Гозер. Если присоединить к группе летних богов, выясненной нами на основании данных текста NK, Danel, AB и 'Anath II, эти четыре последних божества и еще богиню Ара, мать Пидри, олицетворяющую жатву, то мы будем иметь достаточно полное представление о составе и функциях божеств народного летнего пантеона. Но в целом вопрос о финикийских народных божествах летнего периода и периода жатвы и уборки плодов выходит за пределы настоящего этюда, ибо разрешение этого вопроса требует специального и весьма сложного исследования. Задача эта очень важная и первоочередная, так же, как и задача исчерпывающего выяснения и характеристики всех остальных персонажей народного финикийского пантеона с их весьма разнообразными функциями, как, например, Маште Данати и Арси, богинь земли, или Иштар-Орефа, бога-дождевика. В текстах Рас-Шамра имеется значительный, но пока еще весьма мало выясненный, материал и для этого вопроса.

Подводя итоги всему сказанному нами об общинно-земледельческих божествах, выступающих в тексте Eqrēnu, а также в текстах NK, Danel, AB и 'Anath II, и о связанных с ними верованиях, мы видим, что финикийский общинно-земледельческий пантеон выступает с теми же типичными чертами, какие повсюду и во все времена характеризуют крестьянскую земледельческую религию. Божества пантеона текстов Eqrēnu, Danel, NK в большинстве расплывчаты, дифференцированы по функциям по большей части нечетко, многие имеют для себя двойников под другими именами, некоторые рядом с земледельческими функциями наделяются также функциями другого порядка. Если так можно выразиться, это — прежние духи разных категорий, еще не ставшие осязательными фигурами богов с личными, индивидуальными чертами, духи явлений природы, духи-предки, а иногда и еще более древние доанимистические олицетворения и тотемы. Это сказывается и в их собственных именах, которые по большей части взяты либо от функций и качеств, присваиваемых данным божествам, либо от названий олицетворяемых данными божествами сил и явлений природы и тотемов. Поэтому, как это ни кажется странным, эти финикийские божества XX—XIX вв. до нашей эры находят для себя самые близкие параллели в крестьянских пантеонах Европы XIX—XX вв. н. э. Второй характерной чертой персонажей финикийского народного пан-

теона является все еще живая связь их с родоплеменным бытом, не только современным тексту Eqrēny местным финикийским бытом, но также и с родоплеменным бытом общих предков финикийцев, эдомитян, сынов Израиля и Иуды. Традиции седой старины, подчас еще материнской эпохи, постоянно всплывают перед нами при анализе характерных черт божеств текста Eqrēny, а также текстов NK, Danel и 'Anath II. Третья характерная черта общинно-земледельческого финикийского пантеона, черта специфическая и чрезвычайно важная, заключается в том, что в числе охарактеризованных нами народных божеств мы не встретили ни одного домашнего или дворового божества, подобного тем, какие выступают на первый план в крестьянской религии славянских и германских народов и фигурируют в вавилонской и древнеримской религии. Эта черта может быть объяснена только одним обстоятельством — крепостью общинного быта и общинного хозяйства, которое очевидно все еще опиралось не только на общинное землевладение, но и на общинное производство, без наделов, с дележом урожая с общинных полей, как это встречалось еще в царскую эпоху и у сынов Израиля<sup>454</sup>. В этом отношении особенно характерно и показательны также финикийское народное представление, что земледельческие божества живут и действуют организованными в коллективы общинно-родового типа, возглавляемые «старшиною» (ngsh) или старшим в роде «господином» (b'l), совершенно так же, как и их поклонники. Таким образом текст Eqrēny и другие использованные нами ритуальные тексты Рас-Шамра самым убедительным образом показывают, что попытки некоторых современных историков «причесать à la grecque» финикийский общественно-политический быт и строй являются совершенно произвольными субъективными спекуляциями, не имеющими под собой никаких реальных фактических оснований. Указанная черта еще раз особенно четко выступит перед нами при исследовании общинно-земледельческой обрядности. Верования — это, так сказать, религиозная теория; обрядность — это повседневная практика, «техника» религии, которая всегда и везде стоит, как на базе, на уровне существующих форм производства и производственных отношений и с ними неразрывно связана.

## 8. ОБЩИННО-ЗЕМЛЕДЕЛЬЧЕСКАЯ ОБРЯДНОСТЬ В ТЕКСТЕ EQRENY

В нашем предшествующем изложении уже с достаточной ясностью обрисовался земледельческий характер обрядности, зафиксированный в тексте Eqrēny. В этом отношении

нам придется здесь добавить только детальное разъяснение ритуала отдельных обрядов и тех верований, с которыми те или иные обрядности связывались. Но общинный характер обрядности, зафиксированной в тексте Eqrny, в предшествующих разделах только постулировался по аналогии с соответствующей обрядностью других семитских и несемитских народов. Поэтому в настоящем разделе мы должны обратиться также к разъяснению и доказательству общинного характера большей части обрядовых элементов текста Eqrny.

Общинные черты обрядности в тексте Eqrny не выступают сами по себе; их приходится вскрывать путем анализа деталей ритуала и терминологии, а также путем привлечения сравнительного материала из израильско-иудейской и арабской обрядности, где общинные элементы отчетливо видны уже с первого взгляда. В некоторых случаях нам придется обращаться к сравнительному материалу также из обрядности других древних и современных народов. Мы начнем наше исследование с вопроса о характере святилища, в котором и около которого совершаются обряды, предписываемые в циклах А и В текста Eqrny.

Как в этих двух циклах, так и в заключительном цикле С, святилище названо термином 'd = 'ed. Мы уже указывали в примеч. 218 к переводу строки 12, что Виролло не совсем правильно толкует это слово в смысле обозначения здания, или строения, т. е. храма, и что это слово надо сопоставлять с евр. mo'ed в сочетании 'ohel mo'ed. Слово mo'ed надо производить не от корня 'ud — «удостоверять», «свидетельствовать», — от которого в евр. есть существительные 'ed — «свидетель» и 'eduth — «свидетельство» и с которым связывали слово mo'ed переводчики LXX, а от корня ja'ad, который в Qal имеет значение «определять», «назначать», в частности «определять, назначать время», а в Niph. — «встречаться», «сходиться», «являться» перед кем либо в определенном месте; от этого же глагола происходит и слово 'eda<sup>455</sup>. Последнее слово дает ключ к раскрытию подлинного значения термина 'ohel mo'ed, как в кн. Исход и Числ, так и в некоторых других местах израильско-иудейской традиции. Слово 'eda обозначает «собрание», в том числе «народное собрание», затем «место собрания» и наконец весьма часто «община», в большинстве случаев в соединении с Israel — 'edath Israel, — но иногда и без последнего определения, в широком смысле всякой общины, в том числе домашней, или семейной общины<sup>456</sup>. Слово mo'ed имеет более узкое значение в сравнении с 'eda. Оно также имеет значение «встреча», «собрание» на заранее условленном месте и в заранее условленный срок. В значении «собрание»

термин *mo'ed* употребляется специально для обозначения праздничных собраний и праздников. В связи с этим последним значением термин *mo'ed* применяется также для обозначения места священных религиозных собраний, в сочетаниях *har mo'ed*—«гора собраний богов» (Ис. 14, 13) и *'ohel mo'ed*—«шатер собраний», около которого в присутствии и при участии всех членов общины (*'eda*) совершаются религиозные церемонии, особенно праздничные; для обозначения последних есть также и специальный термин — *miqra qodesch* «священное собрание». Кроме того, по смыслу Исх. 25, 22 *'ohel mo'ed* является местом, где бог «открывается» людям и дает оракулы своей общине. Наконец, чрезвычайно важно отметить, что термин *mo'ed* в царскую эпоху употреблялся также для обозначения местных святилищ, которые в своем подавляющем числе были общинными<sup>457</sup>. Обычно перед священным шатром или святилищем на открытом месте происходили также и все важнейшие общинные собрания, на которых принимались важнейшие решения. Так, первый царь в Израиле, Абимелех, воцарившийся в племени Менаше, был поставлен царем у священного дерева с священным камнем в Шехеме (Суд. 9, 6), Саул был избран царем в Гилгале «перед лицом Иагве», т. е. перед святилищем, причем акт избрания сопровождался принесением жертв, скрепивших избрание (I Сам., 11, 15); Иошуа бен Нун (Иисус Навин) обнародовал составленную им «книгу закона» на племенном собрании в Шехеме, поставил стелу, на которой быть может была начертана присяга общинников соблюдать объявленный закон, и положил «книгу закона» под деревом, «которое там у святилища (*miqdasch*) Иагве»<sup>458</sup>. Отсюда вытекает, что и термин *'d* текста *Egryny* надо производить также от *ja'ad*, быть может в качестве варианта термина *'eda*, и толковать его именно в значении «место общинного собрания», «место религиозного собрания», «святилище» — конечно, общинное, аналогичное *'ohel mo'ed* и просто *mo'ed*.

Святилище, обозначаемое терминами *'d* и *mo'ed*, отличается по своему характеру от храма в трех отношениях. Во-первых, это общинное, а не царское святилище, во-вторых, оно по своему устройству отличается от храма тем, что «божий дом», т. е. закрытое помещение для изображения или символа божества, в нем может и отсутствовать, в-третьих, тем, что при нем обязательна площадка или другое место для «священных собраний», место, на котором происходят не только религиозные собрания и жертвенные общинные пиры, но и другие собрания и церемонии общины. Следует, однако, отметить, что термины *'ohel mo'ed* и *'d* в значении «святилище» в историче-

скую эпоху по традиции применялись иногда и к царским святилищам, если последние сохраняли традиционное устройство. Так, термин 'ohel mo'ed и просто 'ohel применяется к святилищу Давида на Сионе, где «домом», или «жилищем», (mischkan) Иагве был шатер (II Сам. 6, 17; I Цар. 8, 4; I Хрон. 9, 21, 23; 6, 17 и др.); термином mo'ed называли даже иерусалимский храм (пс. 74, 4 и Плач, 2, 6). В тексте Eqrny термин 'd употреблен не только по отношению к общинному святилищу около Угарита, но также и по отношению к новому царскому святилищу в пустыне, очевидно, в связи с тем, что это последнее было устроено по образцу традиционных общинных святилищ.

В Израиле общинные святилища, аналогичные финикийскому 'ed, устраивались чаще всего на холмах возле «городов», т. е. центров общин, общинных поселений, на открытом месте; иногда в таких святилищах строились также и «божьи дома»<sup>459</sup>. Поэтому для обозначения общинного израильско-иудейского святилища обычно применялся термин bama — «высота». Что культ на высотах был народным, т. е. общинным, об этом свидетельствуют не только повествовательные части библейской традиции, но и пророческие оракулы и речи; в особенности характерна постоянно повторяющаяся ремарка последнего редактора кн. Царей, что «народ приносил жертвы на высотах». Как показывают раскопки, культ на высотах существовал в Ханаане издревле, задолго до поселения там сынов Израиля; последние, оседая в Ханаане, усвоили и высоты, иногда вместе с местными божествами. Раскопки обнаружили также и обычную форму устройства святилищ на высотах как со стороны их расположения и плана, так и со стороны тех принадлежностей культа, которые были обязательными аксессуарами каждой высоты. В числе последних фигурируют массивы — каменные столбы разной формы, ашеры — искусственные деревья, жертвенник, водоемы, разные сосуды, глиняные и бронзовые. Изображения божеств встречаются не всегда, так как во многих случаях их заменяли прежние фетиши — камни (массивы), деревья или другие символы. Типичное изображение святилища на высоте, вырезанное на небольшой бронзовой пластинке, было найдено в Сузе, в развалинах древнего центра Эламского царства. Хотя этот памятник происходит не из Ханаана, однако план расположения святилища и изображенные на пластинке аксессуары типичны и для ханаанских и израильско-иудейских высот, как последние представляются на основании раскопок, особенно в Гезере и Мегиддо. Единственное важное различие между эламским изображением и данными пале-

стинских раскопок заключается в том, что на эламской пластинке фигурирует храм в форме зиккурата, а в Гезере и Мегиддо никаких остатков или следов «божьего дома» не было обнаружено; кроме того, на эламской пластинке отсутствует ограда, которой нередко обносились ханаанские высоты<sup>460</sup>. Но последний дефект не имеет существенного значения, а наличие «божьего дома» на высотах, особенно древних, необязательно.

Святилище у «поля богов» под Угаритом, аналогичное святилищам «на полях» в Израиле и у других народов<sup>461</sup>, судя по данным текста Eqrnu, принадлежало к категории высот. Оно было расположено вне черты поселения; но этим поселением не мог быть Угарит, который был расположен на расстоянии около 1,5 км от древней линии морского берега. Поселением, около которого было расположено святилище «на поле богов», надо считать древнейшую общину на берегу Белого залива, как и в древности и сейчас называется залив, служивший гаванью для Угарита. Святилище должно было по своему расположению выделяться среди полей. Так как в тексте Eqrnu нет никаких указаний на рошу при святилище, то надо полагать, что оно было расположено на одном из скалистых холмов, поднимающихся на морском берегу и непригодных для земледельческой обработки. На подобном холме был расположен некрополь у южного берега залива, раскопанный Шеффером одновременно с курганом Рас-Шамра (т. е. Угаритом). К югу от Белого залива на подобном же холме, называемом теперь Калаат эр Русс, в километре от дороги в Латтакие (древняя Лаодикия эллинистической эпохи, финикийская Рамита) Шеффер нашел обломки сосудов типа второго слоя Рас-Шамра (XV — XIV в. до н. э.), свидетельствующие о том, что тут также было святилище, вероятно при одном из «городов» области Угарита<sup>462</sup>. В эпоху составления текста Eqrnu высота у Белого залива уже изменила свой первоначальный характер чисто общинного святилища, так как потомки главарей первоначальной рыбацкой общины превратились в XVI — XV в. в правящую аристократию Угарита, а поселок прежней общины превратился в пригород Угарита, находившийся вероятно под управлением царского чиновника. Это видно из того, что чрезвычайные обряды текста Eqrnu совершаются в присутствии и при непосредственном участии самого царя, а также из наличия в святилище некоторых аксессуаров, типичных для царских храмов. Но при всем этом традиционные черты древней общинной высоты отнюдь не изгладились и совершенно явственно выступают в тексте Eqrnu.

Из этих элементов в тексте Eqrēnu прямо указаны жертвенник, поскольку в стр. 14 описывается возложение жертвенных животных «на огонь», т. е. на огонь жертвенника, и водоем, названный архаическим термином *agn* = 'aggan. Как мы видели в конце разд. 5, термином 'aggan в кочевую эпоху назывался большой металлический сосуд круглой формы в роде ушата или чана, употреблявшийся в хозяйственном быту и в практике культа. Со времени перехода к оседлости и появления постоянных святилищ на высотах этот термин, как показывает текст Eqrēnu, стал применяться к постоянным неподвижным водоемам финикийских святилищ, вероятно не только общинных, но и царских. Водоемы на высотах в Ханаане в доизраильскую эпоху устраивались каменные, чаще всего четырехугольной формы, наиболее удобной при обработке камня; такими же изображены водоемы и на рельефной пластинке из Сузы. Однако на высоте в Гезере были открыты архаические каменные водоемы круглой формы. Один из них, имевший 9 м в диаметре, был расположен несколько в стороне, в 10 — 12 м от ряда массеб и жертвенника, в юго-восточном углу, и повидимому был только запасным резервуаром, из которого подавалась вода в водоемы, служившие для церемоний культа. Таких водоемов было два, одинакового размера; они были расположены симметрично у концов ряда массеб в 4<sup>1</sup>/<sub>2</sub> м от последних с западной стороны. Северный водоем сохранился, от южного уцелели только углубление в земле и остатки его каменного покрова. В диаметре эти водоемы имели по 4,6 м, а глубина их была 1,83 м<sup>463</sup>. Судя по тому, что водоем текста Eqrēnu имел также круглую форму, надо полагать, что он был схожим с круглыми каменными водоемами высоты в Гезере. Эту догадку мы можем подкрепить также и финикийскими данными. В Финикии и на острове Кипре были найдены два больших каменных сосуда, имевших круглую форму и предназначавшихся для церемоний культа. Один из этих сосудов был найден около современного рыбацкого поселка Батрун, в 16 км к северу от местонахождения древнего Гебала, другой — на острове Кипре в Амате. Первый сосуд относится к эллинистической эпохе, имеет греческую надпись о посвящении его «Зевсу»; глубина его — 1 м, диаметр — 1,4 м. Несмотря на греческую надпись, сосуд считается несомненно финикийским, на основании финикийского имени посвяителя, Наара сына Аннэла (т. е. Ханан-Эла). Форма этого сосуда должна считаться также несомненно традиционной финикийской формой, так как сосуд из Амата, безусловно финикийский, имеет такую же форму и еще большие размеры — высота его 1,85 м, диа-

метр 2,20 м. На месте находки этого последнего сосуда, рядом с ним, были найдены остатки еще одного подобного же сосуда, но еще больших размеров, примерно до 2,25 м высоты. Оба этих кипрских сосуда были найдены не в развалинах какого-либо здания, а на открытом холме, т. е. были принадлежностью культа на высоте; их культовый характер доказывается двумя изображениями быка в углублениях под ручками сохранившегося сосуда <sup>464</sup>.

Находки сосудов в Батруне и Амаге показывают, что в историческую эпоху в Финикии, как в Ханаане, традиционная круглая форма аггана сохранилась, но для святилищ на высотах такие водоемы стали делать из камня. Однако в Ханаане с течением времени круглая форма была заменена более удобной четырехугольной формой; в Финикии, напротив, круглая форма повидимому осталась основной, и по ее образцу делались огромные переносные каменные водоемы для храмов, а также и небольшие вотивные сосуды. Образцом такого маленького сосуда является мраморный сосуд, найденный в Сэйда, на месте древнего Сидона, IV в. до н. э., имеющий всего 14 см высоты и 18 см в диаметре. Этот сосуд особенно интересен по имеющимся на нем рисункам, грубо начерпанным в два ряда на его окружности. Не все рисунки ясны по своему сюжету; но из четырех основных изображений верхнего ряда три имеют несомненную связь с земледельческим культом. На одном из этих трех рисунков изображены два божества — одно с головой в форме рыбы, другое с рогатой головой, оба с ветвями в руках стоят перед символическим изображением в египетском стиле. К сожалению, значение символики непонятно; но фигуры божеств легко отождествляются — одна с Дагоном, а другая или с Элом-Шором (быком), или с Алейоном, который также сопоставлялся с быком и на известной угаритской стеле изображен в рогатом шлеме. На другом рисунке изображена фигура ребенка или юноши, как бы вырастающего из почвы среди молодых побегов зелени. Это божество отождествляется бесспорно с Садидом-Адонисом-Нагар Мидра; справа от него изображен лунный серп, символ богини жатвы Ниқаль, под которым начертан египетский иероглиф, обозначающий «жизнь». На третьем рисунке мы видим схематический фасад храма с изображениями трех божеств в форме человеческих абрисов; под храмом в нижнем ряду изображена человеческая фигура, окруженная ветвями. Дерево и ветви изображены также еще на двух рисунках нижнего ряда <sup>465</sup>. Наличие на водоемах и сосудах круглой формы изображений Алейона, Эла-Шора, Адониса-Нагар Мидра и раститель-

ности свидетельствует, что подобные водоемы и сосуды применялись в обрядности земледельческих культов и специально в обрядности годового земледельческого цикла. На основании всех этих археологических данных мы полагаем, что водоем *agn'-aggan*, текста *Eqrny* имел форму, схожую с формой сосудов из *Амата* и *Батруна*, что эта форма была типичной для водоемов на финикийских высотах и что она была сохранена также и в официальном культе. По вопросу о форме жертвенника текста *Eqrny* мы не можем привести такие же надежные сопоставления и соображения, как по вопросу о форме водоема. Древнейшие жертвенники на высотах были каменными, без ступенек и без каких-либо украшений и символов вроде позднейших рогов, как показывают предписания *Исх. 21* и каменные неоформленные жертвенники в древнеарабских святилищах. Дошедшие до нас две-три модели финикийских жертвенников снабжены рогами или их подобиями и относятся следовательно к категории позднейших храмовых жертвенников. Если на высоте текста *Eqrny* сохранился первоначально поставленный там жертвенник, то он должен был быть по существу каменным блоком, слегка обтесанным, снабженным углублением для стока крови жертвенных животных и быть может со ступеньками в передней части. Это наше предположение подтверждается остатками жертвенного места, открытого в *Минет эль Бейда*, в районе древнего порта *Угарита*: там сохранились каменные ступени и глиняная труба для стока жертвенных возлияний в землю. Но возможно, что в эпоху составления текста *Eqrny* древний жертвенник был уже заменен новым, четырехугольным, правильно оформленным и снабженным рогами по образцу дошедших до нас жертвенников из *Гебала* и *Гезера* <sup>466</sup>.

Необходимой принадлежностью любой высоты были *массебы*. В тексте *Eqrny* *массебы* не названы; из этого, однако, не следует, что *массебы* в святилище «у поля богов» отсутствовали. *Массебы* считались *вместилищами*, или «домами», божеств, культ которых обслуживала данная высота. Лучшим свидетельством этого верования является *массеба* в *Бетэле*, которую по преданию поставил там *Иаков*, назвав ее *beth'el* — «дом бога». Как уже указывалось выше, в разд. 6, камни считались жилищами богов на всем древнем Востоке, особенно в древней Аравии, Палестине и Сирии, такие же камни были предметом культа в Греции и в Риме, а в эллинистическую эпоху термин *baetylus* перешел даже в греческий и латинский язык <sup>467</sup>. Мы считаем самым вероятным, даже несомненным, что *mschbth* — «обиталища» — восьми богов в тексте *Eqrny* были не чем иным, как *массебами*, ибо никакой другой кон-

кретной формы «обиталищ» богов для высоты представить себе нельзя. Вероятнее всего выражение стр. 19 текста Eqrēnu «поставьте обиталища восьми богов» подразумевает, что эти восемь массеб ставятся на высоте вновь, присоединяются к старым массебам, стоявшим на высоте издревле и связанным с Рахумом, Ашерат и может быть Элом. Как показывают раскопки, подобные случаи воздвижения новых дополнительных массеб на высотах имели место. Так, например, из двенадцати массеб, стоявших на высоте в Гезере, Макалистер, производивший там раскопки, считает только две массебы поставленными первоначально, а остальные добавленными позднее <sup>468</sup>. Таким образом наличие массеб на высоте святилища «у поля богов» надо считать бесспорным.

Переходя теперь к остальным аксессуарам этого святилища, мы обнаруживаем в их числе объекты одновременного происхождения и разного характера, объекты традиционные, но видоизмененные, и объекты вновь введенные, сходные с аксессуарами царских храмов. Прежде всего надо указать, что в святилище, посвященном Ашерат, должны были бы фигурировать ашеры, деревянные символы деревьев с наметками ветвей, заменяющие природные деревья. Последние на высотах обычно не фигурировали, и если культ на высоте, как, например, в Шехеме, соединялся с культом священного дерева или священной рощи, то священные деревья не включались в ограду святилища, но оставались в ближайшем соседстве с ним. Из подобных деревьев около святилища текста Eqrēnu можно предположительно допустить только каменные пальмы, не боящиеся каменистой почвы; что касается ив, то они не могли расти на такой почве, и в обрядности могли фигурировать только ивовые ветви, принесенные из другого места. Ашеры в тексте Eqrēnu не названы, а потому относительно наличия их в числе аксессуаров святилища «у поля богов» можно строить только предположения. Прямо в тексте Eqrēnu есть указание на постамент, или возвышение, с которого вещает жрица (стр. 32). Если это был постамент, специально сделанный для жрицы, то его надо считать позднейшим нововведением, по образцу принадлежности царских и городских храмов. Однако не исключена возможность, что в данном случае жрица вещает не с такого специального постамент, а с жертвенника, при условии, что в святилище текста Eqrēnu был жертвенник ступенчатой формы. Подобные жертвенники, высеченные из каменных глыб и снабженные тремя—четырьмя ступеньками в передней части, были открыты в древних эдомитских святилищах Петры. Ступенчатая форма является первым этапом в истории оформления

каменной-жертвенников и возникла еще в родоплеменную эпоху в связи со стремлением по возможности удобнее обставить совершение жертвоприношения на каменных жертвенниках. Верхняя ступенька подобных жертвенников делалась в форме небольшой площадки на переднем краю жертвенника и служила местом для жреца, когда он совершал жертвоприношение; с этой площадки могла вещать и жрица <sup>469</sup>. Упоминаемые в тексте «сосуды возношения каждодневного питья» (стр. 31 и след.) должны считаться позднейшими аксессуарами, введенными в связи с установлением в храмах ежедневных обязательных жертвоприношений. Наличие этих сосудов в святилище Белого залива свидетельствует о приспособлении культа в нем к культу в царских храмах. Вопрос относительно «дома», т. е. закрытого помещения для изображений или символов божеств или небольшого храма в этом святилище надо повидимому решать в отрицательном смысле, ибо такой «дом» обязательно был бы упомянут в тексте. Но подобного упоминания в тексте нет, как нет также и упоминаний относительно изображений или символов богов, для хранения которых должен был служить «дом». Зато весьма вероятно, что в святилище текста Eqrery было специальное подземное помещение для хранения обрядовой утвари — «вместилища Памт», сосудов и других мелких аксессуаров; подобного рода помещения были открыты на высотах при раскопках и принадлежат к числу древних элементов высот <sup>470</sup>.

В святилище также могло быть и особое крытое помещение, в котором при общинной жертвенной трапезе «пили и ели» жрецы и почетные члены пира — начальник, или глава (nashi), общины, старейшины и другие должностные лица; рядовые члены общины в историческую эпоху пировали обычно под открытым небом, как об этом свидетельствует красочный рассказ I кн. Самуила 9, 12 — 13. Специальные площадки для жертвенных общинных пиров известны только из Петры, где они по условиям местности высекались в скалах перед жертвенниками. В Палестине и Финикии общинные пиры происходили вероятнее всего на тех же площадках, на которых происходили коллективные обрядовые церемонии и общинные сходы; на этих площадках для пиров расстилались вероятно циновки, заменявшие столы. Для Финикии такой обычай может быть подтвержден археологическим памятником, найденным на Кипре, — группой, высеченной из плиты известняка и изображающей жертвенный пир на циновках <sup>471</sup>. Надо заметить, что употребление в данном случае циновок вместо столов вряд ли можно объяснять только практическими соображениями. Вернее всего основное значение здесь

имели традиционные мотивы, ибо кожаная цыновка была древнейшим «столом» кочевой эпохи, и ее название *schulcian* в историческую эпоху было перенесено на настоящий стол. Наконец, последняя принадлежность культа в святилище текста *Ergeny*, упомянутая в стр. 12—20, «вместилище», или ковчег семи Памт, по своему происхождению восходит к ковчегам и другим переносным святилищам для фетишей и символов кочевой эпохи. Возможно, что «святилище Памт» связано с новым жреческим ритуалом, но по своей основе оно бесспорно должно считаться принадлежащим к категории традиционных принадлежностей общинного культа, хотя и не пользовавшимся такой всеобщей распространенностью, как масебы, каменные жертвенники и круглые водоемы. В итоге мы видим, что традиционные элементы безусловно преобладают в комплексе аксессуаров святилища-высоты у Белого залива. Нововведение только одно — «сосуды для возношения каждодневного питания»; традиционных элементов, сохранивших и традиционную форму, три—круглый водоем, масебы и «вместилище Памт»; остальные элементы — каменный жертвенник, ступенчатый и быть может с рогами, и возможное крытое помещение для участвующих в общем жертвенном пире жрецов и руководящей верхушки общины являются модификациями древних традиционных аксессуаров.

Для завершения характеристики святилища у «поля богов» необходимо рассмотреть еще организационную сторону культа, как она выступает в предписаниях текста *Ergeny*. Мы видим, что руководит совершением обрядов жрец; однако он не является единственным, исключительно правомочным совершителем культа. Он дает приказания и указания; он произносит некоторые формулы и совершает обряды жертвоприношения. Но все остальные церемонии и обряды, не исключая и жертвенных, зафиксированные в циклах А и В, совершаются при непосредственном, а иногда и при исключительном участии всех лиц, собравшихся для священнодействия. Таким образом священнодействия первых двух циклов текста *Ergeny* носят коллективный характер, типичный для общинного культа у всех народов как древних, так и современных. Типичную параллель мы находим у современных мари (черемисов). В упомянутых выше, в примеч. 461, общинных мари-ских святилищах на полях весенний «праздник плуга» совершался коллективно: на общинном сходе определялся день совершения праздника сообразно с началом пахоты в данном году, в назначенный день вся община собиралась к святилищу, выбирался из среды собравшихся жрец и его помощники, ставились на землю принесенные общинниками жерт-

венные дары, и совершался ряд очистительных и магических обрядов, более или менее сходных с обрядами текста Eqrny, при участии всей общины <sup>472</sup>. В тексте Eqrny, кроме жреца-руководителя, названы еще специальные представители жреческой профессии — жрица-вещунья (стр. 32 и др.) и жрец-прорицатель (стр. 63). Как жрец-руководитель, так и эти два специальных представителя жречества являются обычными профессиональными совершителями культа на израильско-иудейских высотах царской эпохи. В течение всей царской эпохи в Израиле нередко еще встречалось соединение функций жреца-руководителя и прорицателя на высоте в одном лице, как, например, в лице Самуила, который был и жрецом и прозорливцем (I Сам. 9, 11 — 24), или пророка Или, который был также и жрецом (I Цар. 18, 22—24, 32—36). Но во многих местах прорицатели функционировали уже отдельно, хотя не всегда были постоянными «пророками» на определенной высоте; они часто ходили группами и выступали то в одном, то в другом святилище (ср. I Сам. 10, 5 — 10). Кроме прозорливцев, или прорицателей (пророков), в родоплеменную и царскую эпоху были и пророчицы. Такою была Дебора; она повидимому жила при определенной высоте между Рамой и Бетелем у священной пальмы, которой традиция присвоила ее имя. Но Дебора была чрезвычайно популярна также далеко за пределами своего племени и по зову Барака пошла вместе с его ополчением в поход против амореев в качестве прорицательницы и вдохновительницы воинов (Суд. 4, 4 — 10; 5, 7 — 12). Традиция называет еще одну, более древнюю пророчицу — Мириам, дочь Моисея. Сама по себе Мириам конечно является легендарной фигурой, но это предание свидетельствует о глубокой древности прорицательниц, которые в материнскую эпоху были вообще главными представительницами профессии вещания. Из царской эпохи традиция называет двух пророчиц VIII и VII в. — жену пророка Исани (Ис. 8, 3) и пророчицу Хульду, служившую повидимому при царе Иошии в иерусалимском храме (II Цар. 22, 14). Хульда не имела никакого отношения к культу высот; то же самое конечно надо полагать и относительно жены Исани, так как последний принадлежал к числу царских пророков и по всей вероятности входил в состав пророческой коллегии иерусалимского храма <sup>473</sup>. Но зато у нас для той же эпохи имеется совершенно определенное известие о существовании «дочерей Израиля, пророчествующих от сердца своего» (Иезек. 13, 17 — 21), т. е. вольных, народных пророчиц. Из характеристики их видно, что они были не только прорицательницами, но и вызывательницами духов умерших, подобно ba'alath 'ob—

«повелительнице мертвых» в Эндоре, к которой обращался накануне своей гибели Саул (I Сам. 28, 7 — 12). Жрицу-вещунью Эла в тексте Ертепу надо сопоставлять с народными израильскими прорицательницами, так как последние не только давали оракулы от имени божества, но также, и главным образом, произносили закликательные и вдохновляющие формулы, формулы благословения и проклятия.

Во всех этих фактах сказывается прочность древней традиции, идущей еще от первобытных времен, когда на заре религии профессиональных или специально выделенных совершителей культа еще не было, когда магические и другие обряды совершались всей общиной под руководством и при личном участии вождя. Позднее, в родоплеменную эпоху, совершителями культа, кроме вождей, становятся также гадатели—прорицатели, знатоки накопленных в течение тысячелетий традиций в области магии и мантики, но одновременно также и жрецы, поскольку первоначально и жертвы носили главным образом магический характер. В общинах исторической эпохи жрец, он же часто и прорицатель, становится уже постоянным, профессиональным совершителем культа, особенно обычных регулярных обрядов и церемоний; но при всех особенно важных обстоятельствах или при совершении важнейших обрядов праздничного культа функции жреца исполняет старейшина или глава общины, как в царском или официальном культе в таких же случаях вместо жреца выступает царь. На древнем Востоке мы встречаем постоянных общинных жрецов-прорицателей в индийских общинах, в которых эта должность сохранилась до второй половины XIX в., в вавилонских общинах и в израильско-иудейских общинах. К жрецам-прорицателям последних прилагалось преимущественно весьма дрезнее наименование *lewī*, левит, восходящее к древнеарабскому, вероятно общесемитскому термину *lawī*, *lawī'ath* — «жрец», «жрица»<sup>474</sup>. Несомненно, что такие же постоянные жрецы-прорицатели существовали также в хананских доизраильских общинах и в финикийских общинах. Однако жреца и жрицу-вещунью святилища под Угаритом нельзя безоговорочно приравнивать к общинным жрецам-прорицателям. В святилище под Угаритом функционирует не один жрец, а уже небольшая жреческая коллегия — жрец-руководитель, жрец-прорицатель, вещая жрица, специально обслуживающая культ Эла, и быть может еще жрецы-ассистенты главного жреца. Здесь сказывается двуликий характер святилища «на поле богов» под Угаритом: будучи святилищем древнейшей общины на берегу Белого залива, оно сохранило целый ряд традиционных общинных черт, но по-

сколькo эта община состояла из древнейших утаритских родов, в основной своей части ставших аристократическими и тесно связанными с царем и царским управлением, постольку и святилище приобрело ряд новых черт, характерных для городских царских храмов. Эта двойственность ясно выступает не только в организации культа, но также и в характере обрядности текста Eqrēnu.

Переходя теперь к характеристике этой последней, напомним, что, как уже было в общих чертах показано в разд. 5, цикл А почти целиком состоит из традиционных общинных обрядов, а цикл В — по преимуществу из новых, жреческих обрядов, однако в значительной своей части стоящих на базе традиционной общинной обрядности; оракул в цикле С говорит о будущей обрядности в новом святилище благостных богов, в которой также имеются элементы, заимствованные из традиционной обрядности. Наша задача заключается в выделении и характеристике всех общинных обрядов как фигурирующих в тексте Eqrēnu в цельном и оригинальном виде, так и видоизмененных или использованных составителями текста лишь отчасти. Попутно выяснятся еще некоторые линии взаимоотношений между официальным и общинным культом, дополняющие те общие наблюдения, которые были нами сделаны в разд. 5 в связи с переводом текста Eqrēnu и в заключительных выводах этого раздела.

Как было указано во вступительном замечании к переводу цикла А, обряды II группы этого цикла (стр. 8 — 18) восходят почти целиком к общинно-земледельческой обрядности, а в обрядности III группы обряды общинно-земледельческие соединены с новыми обрядами, скомпанованными жречеством, но все же и здесь занимают основное место. Обращаясь к детальному анализу обрядов II и III групп, по существу являющихся частями одного обрядового комплекса, мы прежде всего замечаем, что обрядность этих групп связана с производственными работами начала посева и с работами по уходу за виноградниками в наступающем новом земледельческом году. В стр. 9—10 описывается очищение виноградников и полей, первых — от засохших или лишних ветвей и побегов, вторых — от камней; в стр. 13 дается приказ вспахать поле богов. Однако эти обычные земледельческие работы здесь должны носить характер обрядовых актов, иначе они не были бы включены в ритуальный текст. Лаконические указания текста Eqrēnu были конечно вполне понятны участникам церемоний, так же, как и магический смысл предписываемых священнодействий; но нам приходится раскрывать конкретное содержание лаконических выражений текста и выяснять магиче-

ское значение предписываемых обрядов. Как показывают параллели из быта разных земледельческих народов, указанные выше подготовительные операции к посеву и летнему уходу за виноградниками в древности всегда обставлялись церемониями, сохраняющимися в народной религии разных стран еще и теперь. Обрезание сухих ветвей в виноградниках, удаление излишних побегов, подвязывание гнущейся лозы, очищение полей от камней и сорняков — все эти работы в древности были не просто техническими мелиоративными мероприятиями, но также и религиозно-магическими действиями. Ибо крестьянин, и не только древний, за каждым явлением видит духа или бога, доброго или злого; по крестьянским представлениям виноградник или поле принадлежит не только людям, но и живущим там духам, от которых зависит рост и плодоношение лозы и злаков. Кроме местных духов, крестьянин учитывает также духов и богов более крупного масштаба — заведующих ветром, дождем, солнечным жаром и т. д. Своими действиями люди как бы вмешиваются в сферу действия всех этих «сил нездешних» и потому прибегают к разным магическим средствам как для того, чтобы не обидеть или не разгневать сверхъестественных хозяев полей и садов, так и для того, чтобы обеспечить себе их помощь. Таким образом простое и само собою понятное хозяйственно-техническое действие усложняется, превращается в религиозно-магический акт.

В хозяйственном быту крестьянства Палестины и Сирии очищение виноградников, садов и полей, а также и начало посева носили характер религиозно-магических актов. Это доказывается тем обстоятельством, что в Мишне целый трактат Шебиит посвящен предписаниям, относящимся к этим хозяйственным операциям и имеющим характер обязательных религиозных заповедей. Предписания основываются на заповеди Лев. 25, 3 — 5, согласно которой засев полей и обрезание виноградников дозволяется шесть лет подряд, а на седьмой, так называемый юбилейный (*jobel*) год, запрещается также и снятие того хлеба, который сам собой вырастает в этом году на полях, и снятие гроздьев с необрезанных лоз. Трактат Шебиит дает подробные указания, что и как можно и должно очищать на полях и в виноградниках в конце шестого года, чтобы не нарушить заповедь о седьмом годе (II, 1 — 3), и дает специальные указания относительно очищения полей от камней, сорных трав и мелких деревьев (кустов) не только для шестого и седьмого года, но и вообще (III, 7 — 8, IV, 1 — 2). Эти предписания вряд ли были измышлены раввинами; они в своей основе несомненно восходят к

народным обычаям, связанным с религиозно-магическими представлениями и целями, именно с целями очищения полей и виноградников от злых духов. Аналогичные представления и обряды мы встречаем в быту целого ряда земледельческих народов, у которых подобные представления и обряды долго сохранялись в своем древнем еще не стертом виде. Так, например, в Белоруссии и Германии еще в конце XIX в. практиковался перед началом пахоты обход полей с очистительно-магическими целями. В Германии в качестве магическо-очистительного средства применялся уголь от очистительных костров, сжигаемых в конце зимы и на пасхе; весной зимние угли зарывались на полях, чтобы прогнать зимних демонов, а пасхальными углями посыпались межи полей, чтобы заградить проход на поля злым духам, которые вредят посевам<sup>475</sup>. В Белоруссии подобный обряд не записан; но, судя по слышанному нами рассказам крестьян Минской области, он «при царях» практиковался в некоторых местностях. Зато хорошо сохранился аналогичный христианизированный обряд, вытеснивший собою древний обряд: поля обходились кругом с помахиванием вербой, освященной в церкви на вербной неделе, и посыпались костяной мукой, смолотой из костей от освященного на пасхе мяса, и скорлупой от пасхальных крашеных яиц. Подобные очистительные обряды, производимые на полях перед севом, засвидетельствованы также у древних римлян и других народов<sup>476</sup>.

Несомненно, что и очищение виноградников и полей, предписываемое в тексте Egrēnu, также было связано с какими-то магическими манипуляциями, которые вероятнее всего должны были содействовать скорейшему прекращению засухи. Возможно, что подрезчики, очищавшие виноградники от сухих ветвей и сухостоя, сопровождали эту операцию произнесением магических формул, составленных по принципу «подобное вызывает подобное»: как уничтожается сухостой и сухие ветви, так должна уничтожаться и засуха. Очищение полей от камней также могло сопровождаться заговорами, в которых бесплодие полей отождествлялось с камнями, удаляемыми с полей, и таким образом удалялось с будущих нив вместе с камнями. Заключительная фраза стр. 11 «как очистили лозу» показывает, что очищение полей не ограничивалось только удалением камней, но заключало в себе также и какие-то другие операции. На полях подобные операции состояли в удалении высохших колосьев, как символических носителей засухи, и кроме того, в удалении «трав», как выражается трактат Шебиит (II, 1), т. е. всякого рода сорняков, в том числе конечно и *zupim*, плевел пшеничных полей, хорошо известных

из мидрашей, талмудической литературы и еванг. от Матфея (13, 25—26). Происхождение *zupim* объяснялось в иудейской традиции весьма любопытным мифом, который базируется еще на доанимистических представлениях. Именно, в мидраше к кн. Бытия приводятся изречения разных раввинов, старавшихся конкретизировать «развращение» перед потопом «всякой плоти» (*kol bashar*)—людей, четвероногих животных, гадов, птиц (Быт. 6, 5 — 7, 17). По воззрениям раввинов, все последние блудили — псы с волками, петухи с павлинами; блудили не только люди и животные, «блудила» — *zinatha* — даже и земля: если кто засеивал ее пшеницей, то она приносила «пшеницу блуда»—*zupim*, пшеничные плевелы<sup>477</sup>. С формальной стороны в этом мифе конечно применена обычная для раввинов этимологическая игра слов; но она связана с олицетворением земли, которое восходит еще в доанимистическую эпоху. Удаляя сорняки и плевелы с полей, палестинско-сирийские крестьяне якобы очищали поля от плодов «блуда» и тем возвращали почве способность приносить надлежащие плоды. Из нашего обзора видно, что все подобные очистительные обряды и формулы являются весьма древними. Они древнее анимизма, и отсутствие в цикле А каких-либо намеков в анимистическом духе свидетельствует о глубокой древности описываемых в нем очистительных обрядов. В родоплеменную эпоху и в сельских местностях исторической эпохи все подобные обряды совершались при активном участии всех членов общины. Черты такого коллективного характера сохранились в указанных выше немецких обрядах; следы такого же характера имеются и в белорусских полевых очистительных обрядах. Обряды текста *Eqrēny* в этом отношении не вполне ясны. Виноградник, о котором идет речь в стр. 9 — 10, по видимому принадлежит святилищу; за это говорит то обстоятельство, что подрезывание и подвязывание лозы производится специальными рабочими, но во всяком случае эти подрезчики и вязчики были не из рабов, а из рядовых членов общин. Очищение полей, как показывает множ. число *chdmth* (поля), должно было производиться коллективно, рядовыми членами общины. Таким образом очистительные обряды текста *Eqrēny* были заимствованы составителями этого текста из традиционной общинной обрядности и были включены в ритуал *Eqrēny* без каких-либо существенных изменений.

За очищением виноградников и полей в тексте *Eqrēny* следуют две другие магические церемонии — обрядовое вспахивание и обрядовый засев поля богов и сопровождающее эту церемонию заклинание ив, заставляющее их навевать ветер с дождем. Эти церемонии были включены в ритуал текста

Eqreny также из числа традиционных общинных обрядов, связанных с началом пахоты и посева. Остановимся прежде всего на обрядовом вспахивании и засеве поля.

Предписание стр. 13 «и вспахивай поле богов» подразумевает не только вспахивание, но и засев, так как оно неразрывно связано с предписанием стр. 12 о принесении к святилищу «мер зерна для каждодневной пищи» и с предписанием о заклинании ив, связано синтаксически, посредством союза *we*, и по существу, ибо ниже, в стр. 18, приводится формула заклинания ив. Зерно, которое должно быть принесено к святилищу, не имеет никакого отношения к жертвоприношению богам в стр. 14 — 15, так как составные элементы этого жертвоприношения точно указаны: оно состоит из жертвы всежжения (*'ola*) и жертвы заклятия (*zebach*). Но даже если допустить, что в состав жертвоприношения входила и растительная жертва (*mincha*), то и тогда зерно не может иметь никакого отношения к жертвенному акту, ибо хлебная часть растительной жертвы всегда состояла либо из муки, либо из печеных хлебов или лепешек, но никогда из зерна; принесение первого колоса при начале жатвы на второй день праздника опресноков относилось к категории *bikkurim*, т. е. жертв первинков от полей и садов (Лев. 23, 10 — 13). Отсюда вытекает, что принесение зерна могло иметь связь только с обрядовым вспахиванием поля, т. е. предназначалось для обряда, связанного с посевом. Далее, вспахивание и засев, предписываемые в стр. 12 — 13, не могут считаться хозяйственными операциями, началом настоящей пахоты и посева, ибо, как уже указывалось в разд. 5, последние могли производиться, и производились только после выпадения ранних дождей, увлажнявших и размягчавших засохшую за лето почву. Но церемония вспахивания и засева по ритуалу Eqreny связана с обрядом вызывания ветра с дождем, т. е. совершается еще до начала дождей; поэтому распахивание и засев поля, предписываемые в стр. 12—13, могут иметь только обрядовое значение. Текст Eqreny, к сожалению, не дает конкретного описания обряда вспахивания и посева, очевидно потому, что в этом не было никакой надобности—дело шло о традиционном общинном обряде, ритуал которого был хорошо известен каждому крестьянину. Из текста стр. 14 — 17 видно только, что этот обряд связывался каким-то образом с заклинанием Рахума и Гозера, привлекаемых к полю богов специальной жертвой; но и эта связь остается в тексте без разъяснения. Для выяснения конкретных черт обряда вспахивания и засева, его цели и характера и связи с ним Рахума и Гозера нам придется обратиться к параллелям из других земледельческих религий.

Такие параллели мы находим в древних религиях — египетской и греческой, а также и в современных народных религиях — мари (черемисской), белорусской, русской и отчасти немецкой. В древнем Египте на празднике Осириса в месяце койяке (наш декабрь), совершавшемся сейчас же после освобождения полей от вод нильского разлива перед началом пахоты и посева, производилось обрядовое вспахивание и засева поля. В соху первобытного типа, сделанную из тамариска, запрягались две черных коровы; пахал юноша, который после окончательной распашки ходил по полю и бросал в землю семена, а жрец при этом читал ритуальный текст о засева полей. Юноша должен был изображать сына Осириса Гора, а может быть и самого Осириса, который, согласно мифу, научил людей земледелию, садоводству и виноделию<sup>478</sup>. В Греции аналогичный обряд совершался в Аттике на празднике Тесмофорий перед началом пахоты и посева и назывался *hieros agotos* — «священная вспашка». Для совершения священной вспашки было предназначено особое поле на Скироне (дорога из Афин в Коринф), недалеко от Афин. Утром перед вспашкой на Скиронском поле приносилось особое жертвоприношение Зевсу-Дождевнику (*Ombrio*), Деметре Предпахотной (*Proerosia*) и Посейдону-Производителю растений (*Phytalmio*), состоявшее из зерна урожая истекшего года и имевшее целью обеспечение благополучной пахоты, посева и созревания урожая. Вспашка производилась плугом, в который запрягался специально для этого откормленный бык; откармливал быка и запрягал его в плуг жрец из рода Бузигов, родоначальником которого считался Бузиг, научивший якобы афинян запрягать быков в плуг и пахать таким плугом (*Buzuges* — «запрягающий пару быков в плуг»). Во время совершения обряда священной вспашки жрец, совершавший обряд, без умолку произносил заклинания, состоявшие из грубых и непристойных ругательств и называвшиеся «Бузиговы проклятия»; эти заклинания должны были отгонять злых духов. Ночью после вспашки совершался на вспаханном поле священный посев зерном, смешанным с полуразложившимися остатками мяса и поросят от утренней жертвы Деметре; эта смесь должна была обеспечить полю особенно обильный урожай. Обряд посева сопровождался такими же ругательными заклинаниями, как и вспашка, причем при посеве к ругательствам жреца присоединялись также ругательства женщин, участниц Тесмофорий. По окончании священного посева эти женщины совершали священный бег из здания Тесмофорий на вспаханное и засеянное поле и совершали там заключительный обряд, описание которого не со-

хранилось. Происхождение обряда священной вспашки в мифе возводилось к началу земледелия, которому научила греков Деметра; первая вспашка и посев были совершены якобы на Рарийском поле под Элевсином, и в память этого события будто бы и был установлен обряд священной вспашки и посева<sup>479</sup>. Однако, как видно из ритуала аттического обряда вспашки и посева, обряд носил чисто магический характер, который особенно подчеркивается тем, что совершителем обряда не мог быть любой жрец, но только жрец из рода «героя», т. е. полубога Бузига, научившего людей пахоте на волах, т. е. основателя оседлого земледелия. Плутарх, описавший этот обряд, говорит, что в Аттике совершались «три священных вспашки» в трех разных местах<sup>480</sup>; это замечание показывает, что обряд священной вспашки имел широкое распространение и совершался в разных местах (т. е. прежних общинах). Древность обряда подчеркивается также тем обстоятельством, что за исключением пахавшего жреца к участию в обряде допускались только женщины и что следовательно обряд, как и весь цикл Тесмофорий, восходит к материнской эпохе. Кроме того, чрезвычайно важно отметить, что в аттическом обряде, как и в ритуале текста Еφηνου, фигурирует призывание дождя в форме жертвы Зевсу-Дождевнику. Эта деталь объясняется условиями климата Греции, где дождевые осадки выпадают неравномерно и не всегда в достаточном для земледельца количестве.

С аттическим обрядом священной вспашки и посева весьма интересно сопоставить аналогичный мариийский обряд. Вспашка и посев у мари соединялись в один обрядовый цикл с «праздником плуга». Как мы уже указывали выше, день праздника определялся на общинном сходе. Ко дню праздника все общинники пекли блины, варили мед, пиво, варили и красили яйца; накануне праздника все мылись и надевали на праздник лучшую одежду. Все заготовленные дары расставлялись в святилище «матери-земли» на циновке, постеленной на земле; рядом с циновкой зажигался жертвенный костер. Избранные перед началом священнодействия жрец и его помощник становятся перед дарами, а общинники становятся сзади них на колени в несколько рядов. Сначала совершается обряд изгнания злых духов. Жрец берет в руки головню от костра, а его помощник берет нож и топор; они ходят перед дарами и общинниками, дымя головней и ударяя со звоном ножом по топору, и таким образом «освящают» принесенные дары. Затем на особые жертвенные блюда кладутся кусочки, отрезанные от каждого хлеба, а в большую чашу отливается понемногу от каждого напитка; эти кусочки

бросаются в огонь и туда же выливается чаша с особой молитвой «богу праздника плуга» о счастливом посеве и о благословении жатвой. В некоторых общинах к этой жертве «богу праздника плуга» прибавляются жертвы и другим богам — огню, земле и другим земледельческим духам и божествам, число которых иной раз доходит до нескольких десятков. После жертвоприношения происходит краткий общинный жертвенный пир, и обряд кончается двумя магическими церемониями. Первая церемония должна обеспечить удачный посев и хороший урожай. Она заключается в том, что жрец обсыпает всех собравшихся овсом, причем каждый, подняв полы кафтана кверху, старается изловить побольше зерен, чтобы обеспечить этим себе самую лучшую жатву. Вторая церемония обеспечивает «теплые и освежающие дожди»; она заключается в обрызгивании всех собравшихся водой. Сейчас же после праздника начинается посев овса. Начало его обставлено церемониями, подчеркивающими его священный характер. Вместе с первыми зернами посева бросаются на вспаханное поле вареные яйца; одно из них закапывается в поле в жертву Матери-земле, а остальные яйца ловят на лету девушки, и это якобы содействует лучшему произрастанию и урожаю овса и «счастью» девушек, т. е. их замужеству<sup>481</sup>. Мы видим, что в более простой, первобытной форме здесь фигурирует ряд таких же составных элементов, как и в обрядности Тесмофорий. Отсутствует только описание начала пахоты; но и залашка несомненно носила обрядовый характер, как это совершенно бесспорно вытекает из самого названия праздника — это «праздник плуга», плуга, как объекта культа, «живого» орудия пахоты, наделенного сверхъестественными свойствами.

Обряды священной вспашки и священного посева в такой же чистой форме, как в Египте и в Аттике, существовали издревле в белорусской народной религии. Правда, в XIX веке от этой древней обрядности, остались в быту белорусского крестьянства только некоторые следы; однако она может быть восстановлена на основании материала волочѣбных песен, т. е. обрядовых песен, связанных с древним «великодным» обрядовым циклом, который совершался весной, перед началом пахоты и посева яровых и в христианскую эпоху был приурочен к пасхе. Следы древней обрядности в быту белорусской деревни конца XIX века сохранились в обычаях, соблюдавшихся при начале пахоты и посева и придававших началу пахоты и посева характер религиозно-магического акта. Весьма характерным является обычай, посредством которого устанавливалось, кому из односельчан первому начинать ози-

мый сев. Каждый хозяин деревни варил куриное яйцо; вечером собирался общий сход, на котором производился осмотр яиц, принесенных домохозяевами, и тот, чье яйцо оказывалось самым полным и полновесным, должен был начинать сеять рожь. Предполагалось, что его полновесное яйцо обеспечит полновесный урожай ржи для всей общины. Сохранились характерные обычаи, соблюдавшиеся при начале пахоты. В Полесье, где особенно прочно держались древние традиции, крестьяне за несколько дней до начала пахоты ездили в поле на «проведы» — «проведать поле», т. е. полевых духов. Запрягались в соху вола, хозяин брал с собою хлеб, соль и освященную на вербной неделе вербу, которой погонял волов. Приехав на поле, крестьянин обходил свои полосы, клал на поле хлеб и соль и засыпал их землей. Обряд этот крестьяне старались совершать при полнолунии, полагая, что тогда и закрома осенью будут такими же полными, как луна, от богатого урожая. Только после такого обряда производилось «першае ворыва» — первая вспашка. Перед ней крестьянин старательно моется, надевает чистое белье, чтобы жито было чистым от сорняков, а волов, запряженных в соху, обходит три раза кругом с ведром воды и затем обливает их этой водой. Аналогичный обряд сохранился в великорусской деревне. Для весеннего посева засевальщики выходили гурьбой на поле при первой майской росе и, вступая на поле, молились на все три стороны, кроме северной, затем с низкими поклонами бросали на три стороны по горсти зерна и только после этого начинали посев. Несомненно, что в этом обычае сохранились следы древней предпосевной жертвы полевым духам <sup>482</sup>.

В этих обычаях сохранились следы общинных гаданий перед вспашкой и севом, следы магического очищения полей и, наконец, следы обряда священной вспашки. Эта последняя очевидно производилась в заключение «проведаў»; от нее сохранился обычай ездить на «проведы» с волами, запряженными в соху. Лучше сохранились следы священного посева. Они проглядывают в широко распространенном обычае мыться и надевать чистое белье перед севом и в обычае начинать сев молитвой и проведением на поле сохой креста из двух борозд, на который трижды обеими руками бросается семенное зерно. Эти обычаи подчеркивают особый священный характер начала посева; другие обычаи, уже редко встречающиеся в конце XIX века, еще важнее для нас, ибо они вскрывают ритуальный характер первой вспашки и сева. Так, для начала посева употреблялось зерно нового урожая, освященное в церкви; мешок с таким зерном завязывался не простой ве-

ревочкой, а ленточкой или шнурком по той причине, что «простаю вярвачкай не можна жыта вязаць, бо ўраджай яго ад нас адвяжацца і ўцячэ» («отвяжется и убежит»). Чаще всего каждый хозяин сам, отдельно от других, приносил в церковь семенное зерно для начала посева; но в некоторых районах Смоленщины в конце XIX в. был записан обычай, в котором сохранились ясные следы древнего общинного ритуала начала сева. В этих местностях все хозяева деревни ссыпали в общую севалку некоторую часть того количества ржи, которое каждый хозяин назначил для посева. Эту севалку приносили в церковь на празднике преображения (6 августа стар. стиля) и просили священника отслужить молебен для освящения принесенного зерна. После обедни и молебна священник в сопровождении всей деревни шел на поле, обходил его, кропляя «святой водой», а по окончании обхода брал горсть ржи из общей севалки и совершал начало посева на одной полосе, очевидно специально для этого отведенной. По окончании этой церемонии все отправлялись в деревню, где в одной из хат заранее готовился «братский обед», т. е. общинный пир в складчину со всей деревни, из припасов всех хозяев. Такой же обряд был записан и у русских крестьян, с той лишь разницей, что молебен служился не в церкви, а на поле<sup>464</sup>. Совершенно ясно, что здесь выступает перед нами древний общинный обряд, лишь формально христианизованный: священник заменил прежнего жреца или волхва, а христианский молебен заменил тот заклинательный обряд, который совершал над общинным зерном для священного посева волхв. В «братском обеде» выступает прежний общинный жертвенный пир, сопровождавший обряды священной вспашки и священного посева.

Но особенно ясно можно восстановить характерные черты этих древних церемоний на основе данных белорусских волочѣбных песен. Эти своеобразные песни, сохранившиеся только в белорусском фольклоре, очень древнего происхождения, восходят к родоплеменной эпохе. В своей первоначальной форме они были ритуальными песнями, сопровождали совершение обрядовых церемоний, связанных с периодом весенней запашки полей и сева яровых. Эти церемонии составляли особый обрядовый «волочѣбный» цикл, называвшийся также «великоднем», или «великодным циклом»; в христианскую эпоху волочѣбные обряды и песни были приурочены к пасхе, на которую был перенесен и термин «великдень» (вялікдзень), прочно утвердившийся в белорусской деревне в качестве народного названия пасхи<sup>465</sup>. Из волочѣбных песен обнаруживается, что перед началом пахоты и посева всей общиной

закликали и ожидали появления «святых», или «праздничков»: богородицы, прежней Весны — на сохе, Миколы, прежнего «палявога гаспадара» или «жытнага дзедз» — с севалкой, и Юрага (Юрия), прежнего «зародніка жыта» — с ключом, отмыкающего землю, пускающего росу и «выклікаючага» из-под земли первую траву. Перед началом волочѣбного цикла происходил специальный общинный сход, называвшийся «радай валачобнаю». На этом сходе в историческую эпоху «чэсныя мужы радзяць раду добрую: ну ка брацця таварышы, дажыдаемся мы двух празднічкаў, Ягорыя з траўкай і Міколу з засеваккай — каму запахіваць і засяваць?» Производилось гадание: «а хто ж у нас шчаслівы муж? і ён жа ў нас на запашачках, на засевакках»; сохранилась и формула оракула: «запахіваць Івану, засяваць яго брату»<sup>486</sup>. Церемония начиналась заклинанием весны, формулы которого сохранились в русских и белорусских «веснянках», родственных волочѣбным песням, и заклинанием полевых духов. Последних закликали особыми «вokлічкамі», зажиганием «вoгнішчаў калінавых» — костров из пахучей калины, жертвами и обрядами драматической магии, в которых изображалось постулируемое явление закликаемых духов. В песнях и обрядах, записанных в XIX в., сохранилась более или менее ясно только обрядность заклинания Весны. Формулы этого заклинания, уже цитированные нами в разд. 7, в Белоруссии распевались девушками, которые собирались для этого на самые возвышенные места в деревне около гумен. В прежней Тульской губернии русские девушки закликали весну рано утром, на восходе солнца, также на холме; там девушки вели хороводы и пели заклинания, причем «хороводница» (водительница хоровода) кружилась с хлебом в одной руке и с красным яйцом в другой — жертвой Весне. Весну звали приехать «на сошечке на бороночке», «на сасе (сохе) седзючы, сыру землю аручы, правай рукой сеючы, а смыкам (бороной) скародзючы»<sup>487</sup>. Драматический обряд, изображавший приезд Весны в ответ на эти заклинания и жертвы и сохранившийся еще с феодальных времен, был записан в Борисовском уезде прежней Минской губернии. Обряд совершался в один из «праздничных» (очевидно пасхальных) дней следующим образом. Под вечер на поле, назначенном для яровой вспашки и посева, собиралась молодежь обоего пола, раскладывались костры, играли музыканты. У костров выбирали «вясноўку» — красивую и работающую девушку, надевали ей на голову веночек, сажали на борону, в которую впрягались парни, и возили «вясноўку» вокруг костров, а девушки пели при этом песню о приезде Весны на сохе и бороне<sup>488</sup>. Этот обряд свидетель-

ствуется, что в древние времена у днепровских славян священная вспашка производилась женщиной, которая изображала богиню земледелия; но тогда изображавшая вряд ли была девушкой, ибо богиней земного плодородия и земледелия везде и повсюду была «мать», «мать-земля», «мать хлеба», «житная баба» и т. д.; сюда надо также добавить, что в волочёбных обрядах могли участвовать только замужние женщины. Для уточнения характеристики богини, которая в образе Весны являлась на закличания и сама лично начинала вспашку, следует привести еще русскую параллель, из бывшего Орловского уезда. Там при начале пахоты призывался Илья «напоить мать-сыру землю студеной росой» и закликалась «матушка полевая заступница», к которой обращались с призывом: «иди к нам, помоги нам работать», т. е. пахать<sup>489</sup>. Если учесть, что в аналогичных обрядах священной вспашки, существовавших в Египте и Греции, пахарь изображал божество, научившее людей пахать землю, то следует предполагать, что «матушка полевая заступница», соответствующая белорусской Вясноўке, в недошедшем до нас древнерусском мифе была также наставницей земледелия подобно греческой Деметре, под руководством которой Триптолем распахал первое поле под Элевсином. В свете этих параллелей древнеславянский обряд священной вспашки, следы которого сохранились в описанных выше белорусских и русских обрядах, надо считать вполне аналогичным египетскому и греческому обрядам, в которых будущий богатый урожай обеспечивался невидимым участием самих божественных отцов и учителей земледелия.

В описанном выше белорусском обряде и священную вспашку и священный посев производит одна и та же богиня — Весна или Вясноўка, богиня земного плодородия. Но рядом с этим обрядом существовал и другой вариант обрядности священной вспашки и священного посева, в котором роли были разделены таким образом, что Весна-Вясноўка только вспахивает, а засеивает «полевой хозяин», причем предварительно дух-«зародник жыта» отмыкает землю, пускает росу и вызывает из земли первую траву. Следы этой обрядности сохранились в волочёбных песнях, в которых прежние духи, правда, уже заменены христианскими святыми — богородицей, Миколой и Юрием, но сущность мифа и обряда осталась прежняя. Приезд этих святых, всех вместе, иногда с добавлением «Великдня» и Ильи, описывается в некоторых песнях. При этом в одной песне сохранилась архаическая черта приезда — не в «карете», как в более поздних вариантах, а на сохе: «Прачыстая маці на пахаце едзець... святы

Ягор'я на козлах сядзіць, святы Ілья на зяпятках стаіць, а святы Мікола пасярод яе» (сохи — древний вариант смешался с новым). Микола изображался обязательно «засявальнікам»<sup>490</sup>. Повидимому соединение Весны-богородицы с Миколой и Юрьем надо считать позднейшим согласованием двух первоначально самостоятельных вариантов, так как в одной песне святые не приезжают, а приходят, и только втроем, без богородицы: «каля двара тры асобы ходзюць: першая асоба — святы Юр'я, другая асоба — святы Мікола, трэцяя асоба — святы Вялікдзень; святы Юр'я з расіцаю, святы Мікола з севалкай (у полі), святы Вялікдзень з красным яечкам»<sup>491</sup>. «Вялікдзень» здесь конечно не заменяет собою какого-либо прежнего духа, но является христианским нововведением; первоначально фигурировали только два духа, впоследствии отождествленные с Миколой и Юрьем. Наконец есть еще и третий вариант, согласно которому полевые духи зимой живут в хате, а весной уходят из хаты опять на поле для исполнения своих функций: «святога Юр'я дома нету, святой Юр'я ў чыстым полі з святым статкам (скотом), святы Мікола з сяўнёю ў полі»<sup>492</sup>.

Все эти варианты одинаково говорят о том, что полевые духи весной либо пробуждаются, либо возвращаются и приступают опять к исполнению своих функций; но они капризны, и поэтому люди ради вернейшего обеспечения их помощи должны призывать их и задобрить жертвами. Выход духов-святых в поле изображался в обряде священного посева, следы которого сохранились в последней, только что цитированной песне, говорящей, что святых нет дома. Эта песня дошла в отрывочном виде; в полном виде она несомненно описывала «работу» святых в поле, изображаемую под песню людьми. О Миколке песня говорит: «святая Мікола з сяўнёю ў полі, з рэдкім усевкам, з частым усходам; бяром дабро (зерно) у правую ручку, а кідаем у сырую зямлю». Судя по этим выражениям, обряд священного посева в своей основе носил магический характер: сеятель, бросая семя по вспаханному полю, приговаривал заговор «рэдкі ўсевак, часты ўсход», — заговор антитетического типа. Сила заговора подкреплялась еще уподоблением сеятеля «палявому гаспадару», впоследствии Миколке: не человек сеет, а бог сеет, и поэтому посев должен быть удачным и должен обеспечить самый лучший урожай. Наконец, оборот «бяром дабро ў правую ручку, а кідаем у сырую зямлю» показывает, что обряд священного сева производился первоначально коллективно, всеми членами общины, совершался еще в те времена, когда обработка полей производилась всей общиной и делился только урожай.

Но и позднее, когда общины перешли к надельному хозяйству, священный посев производился представителем общины, ее родоначальником или старшиной. Следы этого обычая сохранились у русских крестьян, которые в некоторых местностях поручают делать начальный засев не священнику, а какому-либо односельчанину, старику преклонных лет, считающемуся в селе первым и самым авторитетным человеком. Он назначает день начала сева, перед севом моется, надевает чистое белье, выходит сеять натошак и, разбрасывая зерна, шепчет молитву, в теперешнем виде христианизированную, но в своей основе сводившуюся к просьбе «полевому хозяину» зародить хлеб «на все души», т. е. на всю общину<sup>493</sup>.

В заключение нашего обзора белорусских и русских параллелей обрядности начала пахоты и посева надо отметить еще одну характерную черту, имеющую отношение не столько к указанным обрядам, сколько к представлению о группе, или коллективе, благостных богов. В белорусских волочѣбных песнях святые, т. е. первоначально духи и божества плодородия, составляют определенный коллектив, связанный однородностью их функций. Коллективные черты обнаруживаются уже в мифе о совместном приезде или приходе полевых духов и божеств; но с полной ясностью и определенностью эти черты выступают в представлении о «раде святых» — их сходе. Волочѣбные песни по-разному указывают место, на котором происходит сход святых: указывается ток или гумно (белорусская «рзя»), рыдла (вероятно овин), церковь. Но все песни одинаково определяют цель схода или рады: святые «суды судзяць, рады радзяць, катораму святу ў поле ісці», или «святачкі радаваліся, рахаваліся, катораму святу напярэд ісці», и устанавляють очередь выхода святых «в поле» в порядке традиционного цикла основных земледельческих работ, начиная с великдня (пасхи), т. е. яровой пахоты и сева, и кончая «святым Зміцерам» (Дмитрием, 26 сентября стар. ст.), который «на таку малоціць і ў клець валочыць», а между ними идут «Юр'я, Мікола, Узнясенне, Пятро, Ілья, Прачыста (15 августа ст. ст.), другая Прачыста (8 сентября ст. ст.)» и «святые Пакроў» (1 октября ст. ст.), помещенный почему-то раньше Зміцера<sup>494</sup>. Не останавливаясь на более подробных вариантах этого списка, в числе которых имеются и такие, которые называют «святых» всего полного хозяйственного года, включая и зиму, мы только подчеркнем, что основным вариантом должен считаться приведенный выше краткий вариант. В его первоначальной форме вместо христианских святых фигурировали конечно полевые духи и божества: «житная баба», «житный дед», «полевой хозяин», Багач, Рай, Спарыш

и другие. И подобно тому, как официальная финикийская религия поселила сонм благостных богов в специально построенном для них святилище, так официальная христианская религия навеяла белорусскому крестьянству представление, что земледельческие святые собираются в церкви, которая, по некоторым песням, также специально для них строится, и что во главе их стоит либо богородица, либо сам «Исус Хрыстос»<sup>495</sup>.

Кроме описанных параллелей обрядности начала пахоты и посева, можно указать еще следы подобной же обрядности в немецкой народной религии, но уже весьма стертые и затемненные позднейшими представлениями и толкованиями. Все же и в этих слабых следах сохранились несомненные пережитки древнего обычая священного посева. Этот обычай проглядывает в том, что все время посева считается священным, и в том, что перед началом посева в Швабии и в некоторых других местностях крестьяне разбрасывают по полю три горсти зерна «во имя отца и сына и святого духа» и только после этого начинают настоящий посев. Но указанная выше формула произносится не везде; в некоторых местностях этот обряд совершается молча или с обращением к птицам. Отсюда ясно, что швабская формула создавалась под церковным влиянием и заменила собой какую-то древнюю формулу. Ян полагает, что в этом обычае сохранился след предпосевной жертвы Вотану, по аналогии с жертвой Вотану колосьев во время жатвы. Однако такая аналогия не убедительна и вообще вряд ли допустима, ибо между посевной и жатвенной обрядностью нельзя проводить параллелизма в виду различия их цели и значения. Аналогии могут привлекаться только из предпосевной и посевной обрядности других народов; но по этому пути мы всегда придем к обрядам священной вспашки и священного посева<sup>496</sup>.

Мы остановились так подробно на обрядности начала пахоты и посева у разных народов потому, что при помощи анализа и сопоставления обрядов, приведенных в нашем обзоре, мы можем восстановить первоначальные, повсюду более или менее однородные составные элементы этой обрядности. Привлеченный нами материал по своему содержанию и характеру неоднороден со стороны сохранности и количества удержавшихся в нем древних элементов. В этом отношении первое место занимает марийская обрядность, в которой основное значение сохраняют еще доанимистические элементы, ибо в первую очередь жертвы и призывы обращены к «матери-земле» и «плугу», фетишизированному орудью, и только во вторую очередь и не повсеместно — к духам и божествам. На втором месте надо поставить белорусскую и египетскую об-

рядность. И та и другая уже перешли за грань первобытного анимизма: вместо прежних полевых духов там фигурируют уже боги или святые, и в этом отношении египетская и белорусская обрядность стоят примерно на том же этапе развития, как и обрядность текста Eqrny. Самая поздняя по своему мифологическому уровню — это греческая обрядность, ибо действующее божество заменилось в ней человеком, потомком героя, а не бога, Бузига, якобы научившего афинян земледелию; характерно также, что и функции специальных духов и божеств дождя, пахоты и прорастания злаков перенесены там на крупнейших олимпийских богов. Но зато сама по себе древняя обрядность сохранилась лучше, в основном сходна во всех приведенных нами исторических и этнографических вариантах и может быть восстановлена в виде полного ритуала. Богаче всего в этом отношении белорусский материал; поэтому мы и позволили себе остановиться на нем с особенным вниманием. Сопоставляя и резюмируя обрядовые элементы приведенных нами вариантов, мы приходим к выводу, что древняя, восходящая еще к родоплеменной эпохе обрядность начала вспашки и посева, совершавшаяся коллективно, слагалась из следующих актов: 1) призыв посредством закликания и специальной жертвы полевых духов (а в историческую эпоху — и богов) явиться на помощь людям; особенно выделяются духи или боги, считающиеся отцами и наставниками земледельцев; 2) драматический (магический) обряд, изображающий явление призываемых и их «работу» — совершение ими начала пахоты и посева; 3) иногда специальные обряды вызывания дождя; 4) сопутствующие обряды — обряды изгнания с полей злых духов и обряд сбора и освящения (или специального изготовления) зерна для начала посева (в белорусском и греческом вариантах). Сейчас мы увидим, что в той или иной форме все эти основные обряды фигурируют и в ритуале II группы цикла А текста Eqrny. При анализе последнего ритуала особенно важное значение будут иметь для нас белорусские и отчасти греческие параллели; они дадут нам возможность осветить и вскрыть конкретное содержание тех обрядов, которые лаконически предписываются или кратко описываются в этом ритуале.

Предписания стр. 12 — 13 текста Eqrny о принесении к святилищу «положенных мер зерна для каждодневной пищи» и о вспахивании поля богов надо толковать в смысле предписаний о совершении священной вспашки и священного посева. Зерно, назначенное для посева, должно быть принесено к святилищу для освящения посредством какого-то обряда. Обряд не описывается; очевидно он был обще-

известным и обычным, не требовавшим особых разъяснений; по своему характеру он был несомненно магическим. Особый, священный или магический характер приносимого зерна подтверждается также и определением тех мер, в которых приносится зерно: приносится какое-то определенное количество зерна, соответствующее некоторому количеству порций, достаточных для каждодневной пищи на одного человека. Смысл такого расчета мер зерна должен соответствовать смыслу расчета «двух сосудов каждодневного питания», фигурирующих в цикле В при совершении обряда вызывания дождя через посредство бога Эла. Эти два сосуда, «возносимые» на небо, превращаются там в воды дождя, обеспечивающие «каждодневное питание» и земле, и людям, и животным. Так и в данном случае какое-то определенное количество мер зерна, высеваемых на поле богов после его священной вспашки, должно обеспечить урожай хлеба, необходимого для каждодневной пищи людям — членам общины — и каждодневного корма скоту на предстоящий год, «на все души», как говорила белорусская магическая формула, произносившаяся стариком-засевальщиком при начале сева. Обряд священной вспашки производится, как и в Аттике, на священном поле — поле Ашерат и Рахума; в сельских общинах обряды священной вспашки и священного посева производились конечно на специально отведенном участке общинной пахотной земли, вероятно также по соседству с общинным святилищем. Ашерат в данном месте Eqrny мыслится, как официальная богиня земного плодородия, как мать богов, в том числе и бога хлеба. В ее лице надо видеть жреческую модификацию древнейшей матери зерна или хлеба, вроде Маште-Данати, матери Акхата, подобно тому, как в белорусской народной религии богородица является модификацией древнейшей «житной бабы», «маці збожжа». Рахум, выступающий в паре с Ашерат, как второй господин поля богов, конечно избран не случайно. Мы уже указывали, что Рахума надо считать богом той родоплеменной группы, к которой принадлежала община, основавшая первое поселение на берегу Белого залива, а потом и город Угарит. Бог-родоначальник обычно считается также богом-покровителем той отрасли производства, которая занимает основное место в хозяйстве его поклонников. Отсюда в общине основателей Угарита Рахум должен был считаться богом земледелия и по всей вероятности в официальной религии унаследовал функции древнего полевика Седа-Агрота, который считался основателем и наставником земледелия. Это предположение особенно подкрепляется тем

обстоятельством, что обряд вспахивания сопровождается призывом Рахума (стр. 16): «приди к ним (жертвам), о Рахум, обрати лицо твое (к полю богов)» подобно тому, как русские крестьяне при начале пахоты призывали на помощь Юрия и «матушку-полевую заступницу», а белорусские крестьяне — богородицу на сохе, Юрия с росицей и Миколу с севалкой. Рахум призывается на поле богов при распахивании поля, другими словами, для личного участия во вспашке; пахарь, распахивающий поле, должен был изображать Рахума, как в египетском обряде юноша, производящий священную вспашку, изображал Осириса или Гора. Одновременно призывается «оградить поля, людей и стада» бог Гозер, помощник и заступник людей, благостный бог земного плодородия, антипод Мота, не «замыкающий», а «отмыкающий» землю, как белорусский Юр'я. Затем обращается заклинание к ивам («ивы да навеют ветер!»), согласно предписанию стр. 12, чтобы заставить ивы навеять ветер, приносящий дождь для увлажнения засеваемых полей. Это заклинание в ритуале Egreny, как и в быту финикийских земледельческих общин, имело по местным условиям особенно важное значение, о чем будет еще идти речь ниже. Появление Рахума и Гозера вызывается не только заклинанием, но также специальным жертвоприношением — «дарами неотразимыми для умилоствления» (стр. 14 — 15). В примеч. 221 к переводу стр. 15 мы уже указывали, что жертвы, предписываемые в стр. 14 — 15, имеют принудительную, магическую силу, т. е. должны заставить Рахума и Гозера обязательно явиться. Возникает вопрос, какой именно составной элемент этих жертв считался придающим им такую силу, ибо обычно применяемое для подобного рода жертвоприношений воскурение фимиама, аналогичное пахучим «вогнішчам калінавым» белорусской обрядности, здесь отсутствует. На этом вопросе мы должны остановиться в подробностях, ввиду его важного значения не только для финикийской, но и для израильской религии.

Элементы жертвоприношения (стр. 14 — 15), имеющие принудительную силу, надо искать не в числе жертв всежжения (стр. 14а), так как конкретно здесь жертвы не названы, и поэтому эту часть жертвоприношения нельзя считать основной. Принудительным, привлекающим богов элементом жертвоприношения надо считать жертву заклания в стр. 14b и не только потому, что здесь названы жертвенные животные и указан способ их приготовления, но также и потому, что «являющиеся» в стр. 24 — 27 «боги» идут «к приятной жертве заклания», т. е. к жертве, совершаемой со-

гласно стр. 14 — 15, ибо о какой-либо другой жертве заклания текст не говорит. Жертва заклания в стр. 14<sup>b</sup> состоит из козленка и голубка. Как будет показано ниже, из этих двух жертвенных животных надо считать голубка имеющим особую притягательную силу для богов. В финикийских ритуальных текстах из Марсея и Карфагена упоминаются жертвы птиц, причем в первом тексте, дошедшем почти в полном виде, называются конкретно жертвы петуха и кур и, кроме того, жертвы птиц вообще; из карфагенских фрагментов в первом упоминаются только петух и курица, а во втором, от которого сохранились лишь небольшие обрывки текста, вообще не упоминаются животные жертвы<sup>497</sup>. Это обстоятельство не исключает существования голубиных жертв в финикийском культе, так как в тарифах идет речь о регулярных обычных жертвах, а жертва заклания в стр. 14<sup>b</sup> Eqrēny носит специальный характер; но все же оно затрудняет разрешение вопроса о значении голубка в составе жертвы заклания Eqrēny 14<sup>b</sup>. Нам приходится обратиться к израильско-иудейским жертвенным ритуалам, в которых жертвы голубков (*bene jona*) и горлиц занимали важное место. В качестве *'ola* (жертвы всесожжения) жертва голубков и горлиц занимала самостоятельное место: по Лев. 1, 10 — 15 *'ola* приносится по желанию приносящего либо из овец и коз, либо из «птиц» — голубков и горлиц. Тут весьма важно отметить, что жертва из голубков и горлиц со стороны ритуала существенно отличалась от жертвы из овец и коз в том отношении, что овцу или козу закалывал приносящий, а жрец совершал только обряд сожжения, но голубка жрец и умерщвлял (посредством свертывания головы) и сожигал, т. е. совершал сам всю процедуру от начала до конца. Это различие подчеркивает какой-то особый, специфический характер голубка, как жертвенного животного. Такой же характер голубиной жертвы обнаруживается из того обстоятельства, что жертва голубка или горлицы применялась в качестве специфической очистительной жертвы, очищающей после проказы, после ночного истечения семени, после менструации, очищающей от всякой нечистоты посвящаемого в назиреи, очищающей от греха<sup>498</sup>. Но очистительная жертва уже по своему основному характеру является магической, отгоняющей и изгоняющей злых духов, возвращающей человеку право общения с богами и людьми, возвращающей очищаемому также и покровительство со стороны богов. Такой характер голубиной жертвы Робертсон Смит объясняет тем обстоятельством, что голубь у всех семитов был священной птицей, у финикийян и арабов — боже-

ственной, у евреев — «чистой», первоначально вероятно также божественной; у ассирийян и ханаанеев голубь был также священной птицей<sup>499</sup>. По всей вероятности подобный характер голубиной жертвы надо объяснять тем, что в своей первоначальной форме голубиная жертва была жертвой тотема; но этот вопрос требует специального исследования. Для нас важно только установить, что голубиная жертва в израильско-иудейской традиции считалась не только магической жертвой, отгоняющей злых духов, но также и жертвой, привлекающей богов. Об этом свидетельствует рассказ Быт. 15, где идет речь о жертвоприношении, в состав которого входит и голубиная жертва. Эта деталь не обратила на себя надлежащего внимания со стороны библиистов и по существу осталась неразъясненной. Между тем она имеет огромное значение для истории израильско-иудейского жертвенного культа и дает ключ к разгадке характера голубиной жертвы в строке 14b.

Глава 15 кн. Бытия по общему признанию принадлежит к иагвистическому источнику; однако в ее теперешнем виде она является переработкой, правда также в иагвистическом духе, но изуродовавшей первоначальный вид лежащего в ее основе предания. Переработка имела целью соединить в одном рассказе два различных сюжета или эпизода из традиции об Аврааме. Первоначальный сюжет, судя по началу главы (стр. 1 — 5), вращался вокруг бездетности Авраама: огорченный этой бедою Авраам старается получить от Иагве оракул, чтобы узнать, будет ли у него потомство. К этому сюжету присоединен другой — получение Авраамом от Иагве оракула о будущих границах Израиля от Египта до Евфрата и о подчинении потомству Авраама всех стран и народов, обитающих в пределах этих будущих границ. Косвенным образом этот оракул как бы обеспечивает Аврааму сына, но не дает никаких указаний, каким образом этот сын родится, как это делается в гл. 17, 15 — 21 и 18, 9 — 15; центр тяжести оракула гл. 15 лежит не в избавлении Авраама от позора и беды бездетности, а в обеспечении славной будущности и могущества его потомства вообще. Оракул этот, как мы указывали выше, в разд. 3, принадлежит к группе оракулов эпохи Давида, возникших в связи с завоевательной политикой этого царя; поэтому и всю главу 15 в ее теперешнем виде надо возводить к эпохе Давида. Но первоначальный сюжет значительно древнее царской эпохи. К этому первоначальному сюжету надо относить и описание жертвоприношения, совершаемого Авраамом. В теперешнем виде рассказа 15 гл. жертвоприношение очень неуклюже мотивируется тем,

что Авраам не поверил на слово обещанию Иагве отдать ему во владение весь Ханаан, почти всю Финикию и значительную часть Сирии с придачей пустыни вплоть до Красного Моря и потребовал от бога «знамения». В ответ Иагве велит Аврааму принести ему жертву, состоящую из трехлетней коровы, трехлетней козы, трехлетнего барана, горлицы и голубка. В дальнейшем изложении, перебиваемом неловой вставкой ст. 13 — 16 о предстоящем четырехвековом порабощении потомства Авраама ханаанеями, описывается жертвоприношение Авраама (ст. 10 — 12) и явление Иагве Аврааму ночью в дыму и огне между рассеченными частями жертвенных животных (ст. 17). Глава заканчивается сообщением, что «в этот день» (а не в эту ночь) Иагве заключил договор с Авраамом, обязавшись отдать ему всю землю «от потока Египетского до великой реки Евфрата» (ст. 18 — 21). Это сообщение механически пристегнуто к остальному тексту главы, который, как видно из нашего обзора, страдает неорганическими вставками, противоречиями и повторениями. Совершенно ясно, что жертвоприношение Авраама, в противность общему мнению всех комментаторов<sup>500</sup>, первоначально не имело никакого отношения к договору ст. 18 — 21 и не могло быть связано также и с «неверием» Авраама. Цель жертвоприношения ясно обнаруживается из его результатов: Иагве является к жертве в огне и дыме и очевидно при этом явление дает Аврааму тот оракул о его будущем потомстве, который приводится в ст. 1 — 4, ибо в ст. 1 прямо говорится, что оракул был дан Аврааму в «ночном видении»<sup>501</sup>. Отсюда очевидно, что в первоначальном виде рассказ начинался жертвоприношением Авраама, которое имело целью вызвать явление Иагве и было совершено согласно ритуалу для таких призывных жертв, заповеданному якобы самим Иагве, а затем следовал тот диалог между Авраамом и Иагве, которым начинается гл. 15 в ее современном виде.

Обращаясь теперь к жертвоприношению Авраама, мы видим, что оно состояло из коровы, козы, барана, голубка и горлицы; первые три животные отсекаются Авраамом на части пополам, и половинки их кладутся одна против другой, но голубок и горлица не отсекаются. Обряд рассечения надвое жертвенных животных в царскую эпоху действительно применялся, именно при жертве, скреплявшей договор или обязательство, как это видно из Иерем. 34, 18 — 19. Однако в родоплеменной израильско-иудейской традиции в рассказах о заключении договоров в качестве акта, скрепляющего договор, обычно фигурирует жертвенный пир<sup>502</sup>. Таким образом рассказ Быт. 15, в части, касающейся ритуала

жертвоприношения, не соответствует древним традиционным обычаям заключения договоров, существовавшим в родоплеменную эпоху, и мы имеем право заключить, что деталь расчленения коровы, козы и барана была включена в рассказ в царскую эпоху, применительно к тогдашнему ритуалу жертвоприношения при договорах, и что эту деталь включил тот редактор, которому принадлежит окончательная переработка текста гл. 15, грубо его изуродовавшая. Для нас важнее всего, что в первоначальном рассказе фигурируют те же самые жертвенные животные, какие перечислены в Eqrny 14: голубок, коза (козленок), корова и баран (жертва от стада), и это обстоятельство еще раз подтверждает, что цель жертвы Авраама заключалась в том, чтобы вызвать явление Иагве, подобно тому, как цель аналогичной по составу жертвы в стр. 14 — 15 Eqrny заключалась в том, чтобы вызвать явление Рахума, Гозера и других благостных богов. Другими словами, в Быт. 15 и Eqrny 14 — 15 сохранился ритуал древней жертвы, вызывавшей явление богов, ритуал, восходивший еще к III тысяч. до н. э. и общий для предков сынов Израиля и предков финикиян. Основным специфическим составным элементом этой древней жертвы надо считать голубка и козленка. В пользу такого заключения мы можем привести еще одно свидетельство из эллинистическо-египетской магической литературы, в которой были широко использованы элементы магии из всех стран и от всех народов древнего Востока. Там между прочим описывается один из способов вызывания явления божества в ночном видении; в числе атрибутов магического действия для достижения этой цели фигурирует кровь голубка и кровь козы<sup>503</sup>. Автор этого магического наставления конечно не сам измыслил эти ингредиенты, но заимствовал их из сирийско-палестинской магической традиции, точнее из ритуала жертвенного акта, вызывающего теофанию, аналогичного ритуалу Быт. 15, 9 — 10 и Eqrny 14 — 15..

Таким образом становится совершенно ясным магический характер жертвоприношения, приносимого, согласно ритуалу 14 — 15, во время обряда священной вспашки. Жертвоприношение сопровождается призывной молитвенной формулой (стр. 16 — 17), обращенной к Рахуму и Гозеру. Эта формула вероятно позднейшего жреческого происхождения, ибо традиционная формула закликания (eqran) благостных богов возглашается после обряда священной вспашки, но текстуально не приводится, очевидно, потому, что она была общеизвестной. В традиционном общинном ритуале предпосевной обрядности применялась конечно эта последняя формула, как

и призывная магическая жертва обращалась конечно не только к Рахуму и Гозеру, но ко всем благостным богам периода пахоты и посева. Составители ритуала Eqrny отступили в данном случае от традиционного ритуала и видоизменили его отчасти в связи с чрезвычайным характером священнодействия, дополненного обрядностью группы III цикла А, отчасти в связи с местными условиями совершения священнодействия у поля Рахума и Ашерат.

После возгласения призывной формулы Рахуму и Гозеру по ритуалу А II совершается обряд заклинания ив о дожде. Текст говорит об этом обряде лаконически, приводя лишь краткую магическую формулу: 'rbm yr[x] — «ивы да навеют ветер!» (стр. 18b). И в данном случае отсутствие ритуала может быть объяснено только тем, что обряд был общеизвестным, принадлежал к числу традиционных общинных обрядов. Как уже указывалось в разд. 2, этот обряд надо сопоставлять с аналогичным израильско-иудейским обрядом, занимавшим одно из основных мест в обрядности осеннего праздника кущей (суккот). В Лев. 23 — 40 имеется лишь краткое предписание брать в первый праздник суккот самые лучшие плоды, пальмовые ветви, ветви густолиственных пальм и ветви ив, растущих у ручьев ('agabe nahal) и веселиться семь дней перед Иагве, т. е. перед его святилищем. Подробный ритуал праздника суккот сохранился в трактате Мишны Сукка. В этом трактате зафиксирован ритуал суккот, принятый в иерусалимском храме в I в. н. э., но основные элементы ритуала Сукка восходят несомненно к традиционному общинному ритуалу царской эпохи. Жрецы иерусалимского храма конечно приспособили древний ритуал к храмовому культу, постарались придать ему больше пышности и торжественности, но не посягнули ни на один из его важнейших составных элементов<sup>504</sup> (экскурс). Из трактата Сукка мы узнаем, в чем заключались те обряды, для которых предназначались плоды и ветви деревьев; перечисленные в Лев. 23, 40. Таких обрядов совершалось два. Один обряд совершался всеми участниками праздника (kol ha'am — Сукка IV, 4). Каждый участник делал для себя из принесенных с собою ветвей нечто вроде букета, и притом так, чтобы кудрявая верхушка пальмовой ветки выдавалась над остальными ветвями; этот букет или опахало назывался лулабом (lulab — собств. «росток», «ветка», «ветка пальмы»). Лулабы и плоды (этрог), принесенные с собою участниками праздника, в течение всей праздничной недели хранились в храме и выдавались каждому участнику утром перед утренней ежедневной жертвой. Каждый брал свой лулаб в правую руку, а этрог

в левую; во время утреннего жертвоприношения, когда левиты возглашали: «О Иагве, помоги! О Иагве, пошли удачу (счастье)!», все участники поднимали свои лулабы кверху и трижды потрясали ими, махая ими в разные стороны — «туда и назад», «вверх и вниз» или «по всем четырем сторонам неба». В иерусалимском храме этот обряд совершался ежедневно в течение всей праздничной недели; но на местах он совершался только в первый день праздника, согласно традиции, ибо предписание Лев. 23 — 40 о принесении ветвей и плодов относится только к первому дню<sup>505</sup>. В Мишне и Талмуде мы находим два различных объяснения цели обряда махания лулабом, заимствованных несомненно из традиции. Из них официально было принято объяснение, что махание лулабом совершается для того, «чтобы отвратить злые (т. е. засушливые) ветры» и «отогнать злую росу»; согласно этому объяснению, обряд надо относить к числу апотропейных. Другое объяснение давалось раввинами I в., особенно хорошо знавшими древние традиции. Они связывали обряд с молением о дожде, которое в слепопленной храмовой обрядности включалось в ежедневную молитву «восемнадцати прошений» (*schemone 'etsre*), начиная с праздника суккот, именно «с того часа, как берут лулаб», и кончая кануном первого дня пасхи, и состояло из обращения «к тому, кто заставляет дуть ветер и падать дождь», чтобы он дал «росу и дождь земле»<sup>506</sup>. Надо полагать, что авторитетное объяснение раввинов выдвигало основную цель обряда; но это не исключает и сопутствующей апотропейной цели, указываемой в официальном толковании. Поэтому описанный выше коллективный обряд махания лулабом надо понимать в смысле магического обряда, вызывающего ветер с дождем, т. е. обряда, обеспечивающего ранний дождь, и одновременно апотропейного обряда, отвращающего «злые ветры» и «злую росу». Можно догадываться также и о мотивах официального объяснения. Жречество конечно стремилось выдвигать на первое место официальные обряды и формулы и потому основное требование момента — о ниспослании ранних дождей для предстоящей пахоты и посева — оно включило в официальную молитву, а за традиционным обрядом с лулабом оставило только его апотропейную функцию. Что касается той формы, в которой обряд с лулабом совершался в иерусалимском храме в I в. н. э., то ее нельзя считать первоначальной. В обрядности храма были соединены лулаб и этрог; между тем последний был несомненно атрибутом обряда принесения первинков плодов и никакого отношения к заклинанию ветра и дождя не имел. В первоначальной форме обряда с лулабом этрог

конечно отсутствовал; об этой форме мы можем судить по другому сходному обряду, совершавшемуся, согласно ритуалу Сукка, только жрецами.

В этом обряде, в отличие от описанного обряда с лулабом, применялись только ветви ивы ('araba) и притом взятые только от определенных ив — из «места» (maqom) под Иерусалимом, названного в Сукка (IV, 5) именем Моса. Принесенные оттуда ветви ив ставились по сторонам жертвенника для всесожжений таким образом, чтобы их верхушки склонялись над жертвенником; принесение ив сопровождалось троекратным трубным звуком — одним протяжным, одним прерывистым и еще одним протяжным, т. е. таким же способом, каким производился трубный звук на Рош-гашана (новый год), на пасхе, на посты и при ежедневной жертве<sup>507</sup>. Эти трубные звуки имели магическое значение, как звуки, отгоняющие злых духов. С указанными ивовыми ветвями в руках жрецы каждый день в течение праздника суккот совершали обход кругом жертвенника всесожжений с кликами: «О Иагве, помоги! О Иагве, помоги!» В последний день праздника обход совершался семь раз. Ни в Мишне, ни в Талмудах мы не находим разъяснения этого обряда; но там подчеркивается его древнее происхождение и особая святость. Обряд возводился к Моисею или к пророкам, а особая святость обряда подчеркивалась тем, что он совершался исключительно жрецами и со специальными ивовыми ветвями из особо священного места<sup>508</sup>. Однако смысл обряда ясно вскрывается из его сходства с обрядом потрясения лулабом. В состав последнего ветви ив входили как обязательный ингредиент и притом как наиболее важный, ибо ветер, навеванный ивами, растущими у воды, уже по этой связи считался влажным ветром, приносящим дождь, а не засуху; текст Eqreru также подчеркивает основное значение ив в обрядности вызывания дождя, так как заклинание о ветре обращается именно к ивам, а не к пальмам. Отсюда мы имеем право заключить, что в жреческом обряде с ивовыми ветвями сохранилась первоначальная форма обряда вызывания ветра с дождем и что поэтому обряду с ивовыми ветвями на празднике суккот присваивалась особая святость в сравнении с обрядом потрясения лулабом. Монопольное право жрецов совершать обряд обхода жертвенника с ивовыми ветвями конечно является позднейшим нововведением. Оно основывалось не только на стремлении жрецов включить в официальный культ особенно действенный древний обряд, но также вероятно и на местной традиции. На это указывает предписание брать ветви для совершения обряда обязательно из

maqom Motsa «внизу под Иерусалимом». Термин maqom имеет здесь решающее значение: Моса определяется не как 'ir — «город» или karhar — «деревня», а как maqom — «священное место», «святилище»<sup>509</sup>. Надо полагать, что ивовые заросли в Моса росли у священного источника и что оттуда брались ивовые ветви для вызывания ветра, приносящего дожди, еще в доизраильскую эпоху, быть может, даже в досемитские времена. Весьма вероятно, что в Моса росли и те две каменные пальмы, о которых упоминает талмудическая традиция, помещавшая их в долине Гинном; тогда и Моса надо локализовать также в долине Гинном<sup>510</sup>. Последнее тем более вероятно, что талмудическое отождествление Моса с Эммаусом нельзя принять по той простой причине, что Эммаус находился в 25 км на северо-запад от Иерусалима и что поэтому к Эммаусу выражение Сукка IV, 5 «внизу под Иерусалимом» совершенно неприложимо. В долине Гинном было несколько источников, из которых известны источник Рогель на соединении этой долины с долиной Кидрона и другой источник на повороте долины Гинном к северу у юго-западного угла иебуситского холма<sup>511</sup>. В древности, кроме этих двух источников, сохранившихся до нашего времени, могли быть и другие источники, с течением времени почему-либо закрывшиеся или иссякшие.

Все эти факты и сопоставления не только разъясняют происхождение и смысл израильско-иудейских обрядов с ивовыми и пальмовыми ветвями на празднике суккот, но также проливают свет на доизраильскую историю этой обрядности и подводят нас к вопросу о происхождении обрядности суккот и соответствующей части обрядности текста Eqrny от общего древнего корня. Прежде всего мы приходим к заключению, что в доизраильскую эпоху осенние магические обряды для обеспечения раннего дождя в районе Иерусалима сосредоточивались в святилище Моса, расположенном у священного источника с ивовыми зарослями и у двух священных пальм как раз у подножия древнейшего иебуситского поселения. Там эти обряды совершались всей местной общиной, расположенной на будущей территории Иерусалима, под руководством старшин и жреца; основной обряд размахивания ивовыми ветвями для вызывания дождливого ветра совершался в форме шествия всей общины кругом каменного жертвенника, т. е. при соблюдении одного из древнейших общесемитских обрядов. Весьма возможно, что уже тогда эта осенняя обрядность стала связываться с призыванием бога Шалема как бога удачи, благополучия, благоденствия, ибо культ Шалема, как мы видели выше, в разд. 7, в доизраильском Иеруса-

лиме занимал центральное место. Далее, имеется возможность проследить историю магической обрядности вызывания дождя посредством потрясения ветвями ив и каменных пальм еще глубже, вплоть до той эпохи, когда общие предки эдомитян, финикиян и сынов Израиля жили еще в Негебе и «в полях» на восток от Мертвого моря. К этому нас приводит замечание Сукка III, 1 о применении для лулаба ветвей tsinnim, замечание, которое Борнгейзер понял неправильно. Замечание гласит: «и (ветви) каменной пальмы Железной горы пригодны» (дозволены — kescharoth). Борнгейзер полагает, что это замечание вызвано теми трудностями, с которыми было связано выполнение заповеди о применении для лулаба пальмовых ветвей по причине редкости пальм на палестинской почве, и что для облегчения выполнения этой заповеди дозволяется употребление tsinnim, хотя по характеру своей листы эта порода отличается от обычной пальмы. Однако объяснение Борнгейзера неправильно, с одной стороны, потому, что, как показывает библейская традиция, в древности пальма на палестинской почве вовсе не была редкостью, а с другой стороны, потому, что Борнгейзер не понял смысла той конкретизации, какая дана в предписании Сукка III, 1. Там говорится, что пригодны tsinnim с Железной горы; эту гору, согласно точному указанию в Jos. Belium IV, 8, 2, надо искать на востоке от Мертвого моря, за рекой Арноном, т. е. в Заиорданье, очень далеко от Иерусалима, в малодоступной области, которая при этом в I в. не входила в состав иудейских областей. Но тогда совершенно ясно, что ограничение пользования tsinnim только с деревьев у Железной горы не облегчало бы, как понимает эту конкретизацию Борнгейзер<sup>512</sup>, а затрудняло бы участников праздника, и что мотивы этой оговорки были иные. На самом деле замечание Сукка, III, 1 о tsinnim с Железной горы нельзя понимать в том смысле, что пригодны ветви только этой породы. Постановление Сукка III, 1 в целом содержит в себе указания, какие пальмовые ветви являются непригодными, недозволенными (pasul), и в качестве таковых перечисляет ветви украденные, засохшие, ветви с пальмы 'aschera, т. е. пальмы, являющейся объектом чужого запрещенного культа, ветви с пальмы из города, совращенного в идолопоклонство, ветви с обломанной верхушкой, с оборванными листьями. Но тут же добавляются исключения из этих запретов: ветви пригодны, если листья у них только разворочены, и пригодны ветви каменной пальмы с Железной горы. Совершенно ясно, что ветви с Железной горы дозволяются в виде исключения из запрета пользоваться ветвями с пальм «из совращенного

в идолопоклонство города», ибо область Арнона в I в. н. э. была чужой, «языческой», и число иудеев, живших там, было незначительно. Поэтому для последних пользование местными пальмовыми ветвями было весьма затруднено; Мишна идет им навстречу и позволяет пользование местными tsin-pim с Железной горы, очевидно для местного празднования суккот (в синагогах — ср. Сукка III, 13). А для пилигримов с Арнона в Иерусалим это исключение было бесполезно — ветви, взятые с Железной горы, засохли бы по дороге. Основание для этого исключения могло заключаться только в том, что Железная гора была древним священным местом еще в ту эпоху, когда там жили общие предки сынов Израиля, эдомитян и финикиян, одним из тех древних святилищ, которые указаны нами в разд. 3, и сохраняла свой священный характер для иудеев еще в I в. н. э. Для жителей Иудеи были очевидно дозволены ветви всех tsinnim, если только они по своим признакам не подпадали под действие общих запретов III, 1.

Таким образом перед нами вырисовывается древнее, общее для всех семитских племен Негеба и Заиордания происхождение обрядности с 'arabim и tsinnim, фигурирующей в тексте Egreny и в иудейской обрядности праздника суккот. И в иудейской и в угаритской обрядности древние церемонии значительно видоизменились. В иудейской обрядности видоизменения произошли в связи с превращением всех древних традиционных святилищ вокруг Иерусалима в царские святилища, как это видно из ряда замечаний II кн. Царей<sup>513</sup>. В числе таких преобразованных древних святилищ упоминается святилище Молеху, богу подземного огня, соответствующему богу Гину (Нуп) в текстах Рас-Шамра; святилище находилось в долине Гинном, которая вероятно и название свое получила от бога Гина<sup>514</sup> (экскурс). Это святилище особенно важно для нас в связи с вопросом об истории обрядности с 'arabim и tsinnim. Святилище пользовалось особым вниманием и уважением со стороны иудейских царей, двое из которых, Ахаз и Менаше, даже принесли в жертву Молеху своих сыновей (II Цар. 16, 3 и 21, 6). Святилище носило название Тофет и было устроено в скале, из которой вырывался подземный огонь и бил серный кипящий источник (Иерем. 31, 40). Эти подробности напоминают нам расположение того места в долине Гинном, где росли каменные пальмы: как говорит талмудическая традиция (см. примечание 510), из расщелины в скале между каменными пальмами выходил дым от подземного огня. Отсюда можно заключить, что Тофет и Моса находились по соседству и что

тажом Моса подобно другим святилищам в южной и восточной окрестностях Иерусалима было обращено в царское святилище. Однако надо полагать, что и после преобразования в Моса, как и в других преобразованных древних святилищах, продолжали соблюдаться древние общинные ритуалы, только совершение их перешло к назначенным царем жрецам. Коллективный обряд с ивовыми ветвями был перенесен также и в иерусалимский храм, но был монополизирован иерусалимскими жрецами по всей вероятности лишь в послевоенную эпоху, хотя начало этому могло быть положено еще в связи с реформой царя Иошии.

Нам представляется также несомненным, что обряд с ивовыми ветвями был всегда самостоятельным, независимым от обряда с лулабом, поскольку и атрибуты и цели обоих обрядов были различны. В обряде с лулабом фигурируют ветви от пальм, мирт и ив, притом от любых деревьев, за исключением оскверненных чужими культурами; махание лулабом совершается во все стороны и имеет целью, с одной стороны, отогнать засушливые ветры, с другой стороны, привлечь дождливые ветры. В обряде с ивами фигурируют только ивовые ветви, притом от определенных священных ив, а цель его заключается исключительно в вызывании дождливого ветра, и с этой стороны он аналогичен обряду вызывания дождя на празднике суккот посредством возлияния воды на жертвенник<sup>515</sup>. Текст Ерепу подтверждает наше предположение. В его ритуале первое и основное место занимает заклинание ив о ветре, которое совершается одновременно с обрядом священной вспашки; обряд с ивами и каменными пальмами прямо в тексте не упомянут, но возможно, что он совершается отдельно в другой связи, именно в составе драматической процессии явления благостных богов (стр. 26), о которой будет речь ниже. Следует также отметить еще одно характерное отличие: ивы и каменные пальмы связаны с явлением Шалема, в то время как заклинание ив связано с призывом-закликаньем Рахума и Гозера. Все эти черты различия свидетельствуют, что обряд закликания ив повидимому был древнее обряда с лулабом. Магическая церемония с ивами имела непосредственную связь с началом пахоты, предварительным и необходимым условием которого было выпадение ранних дождей. Если последние запаздывали, то пускалось в ход магическое средство для их привлечения, совершалась церемония вызывания дождливого ветра посредством произведения искусственного влажного ветра маханием ветвями от священных ив. Обряд с лулабом сложнее по своим атрибутам и по своей цели. Последняя заключается

в отвращении «злого ветра», отогнании «злой росы» и привлечении дождей. Такая цель гораздо шире, чем специфическая потребность момента начала пахоты: она отвечает требованиям всего земледельческого года от пахоты до жатвы, поскольку в нее включается и роса. Поэтому наиболее точное определение цели обряда с лулабом будет заключаться в том, что этот обряд должен был обеспечить и ранние, и поздние дожди, и росу на время всего земледельческого года, который начинался после праздника суккот. Вполне естественно, что обряд был включен в ритуал этого праздника, подводившего итоги истекшего года и стремившегося обеспечить наилучшие перспективы для наступающего года, как это будет выяснено ниже, в связи с рассмотрением обряда вызывания дождя посредством магического возлияния воды.

Остается вопрос о ритуале заклинания ив. Формулы стр. 12 — 15 дают выражения «отнеси», «заклинай», «вспахивай»; отсюда, однако, нельзя заключать, что все обряды, к которым относятся указания в такой форме, совершались отдельным специальным жрецом или выделенным для этого лицом. В израильско-иудейских торах обращение на «ты» систематически применяется к таким церемониям, обрядам и заповедям, которые имеют несомненный коллективный характер; под «ты» в таких обращениях разумеется глава коллектива — рода, общины, семьи, — который несет ответственность за соблюдение всех религиозных предписаний и является совершителем общинных обрядов или руководителем при их выполнении. Так и форма обращения в Eqrēny не обозначает, что все предписываемые обряды совершались отдельными исполнителями. Последнее можно допустить для обряда священной вспашки, которая по техническим условиям могла производиться отдельным исполнителем, так как при обряде вспахивалась конечно не вся площадь полей при святилище, а только отдельный специально выделенный участок небольших размеров; отдельный исполнитель требовался здесь также и по смыслу ритуала, ибо пахарь должен был заменять собою или изображать бога Рахума. Также и указания стр. 14 — 15 относительно совершения жертвоприношения вероятно были обращены к жрецу, совершавшему этот жертвенный обряд. Но подготовительные операции в обоих случаях должны были носить коллективный характер: зерно для священного посева собиралось и приносилось от всей общины, жертвы от стад (быков и овец) также поставлялись от общины, и лишь козлёнок и голубок вероятно выбирались из числа откормленных животных святилища.

Что же касается заклинания ив, то этот обряд совершался несомненно коллективно, всеми участниками священнодействия. Как уже указывалось в конце разд. 5, обрядность Егрену носила чрезвычайный характер, имела целью ликвидацию засухи, губившей всю страну. Уже в силу только этого обстоятельства устроители чрезвычайного священнодействия по ритуалу Егрену не смели и не могли отступить от таких традиционных обычаев, как заклинание ив, священная вспашка и другие древние общинные обряды. Для участия в этом чрезвычайном священнодействии, как надо полагать, собралось большое количество народа из всех соседних с Угаритом общин и быть может также из многих отдаленных общин; и несомненно, что такая важнейшая церемония, как заклинание ив о ветре, должна была носить всенародный характер. Наконец, и сама техника этого обряда не допускала совершения его одним лицом, так как его основной манипуляцией являлось производство искусственного ветра посредством махания ивовыми ветвями; но одна ветвь в руках одного человека не может дать никакого эффекта в этом направлении. Поэтому совершение заклинания ив о ветре надо представлять себе в форме многолюдной, всенародной процессии во главе с царем, старейшинами и жрецами. Участники процессии с ивовыми ветвями в руках обходили кругом святилища, потрясая и махая ивовыми ветвями и повторяя заклинательную формулу «ивы да навеют ветер», обращенную к ивам всей страны Угарита.

В итоге мы видим, что в обрядах цикла А II воспроизводятся без каких-либо существенных изменений общинные традиционные обряды очищения полей и виноградников, закликания благодетельных богов, священной вспашки и священного посева и наконец обряд заклинания ив о ветре, приносящем тучи с дождем, обряды, совершавшиеся обычно каждый год при начале пахоты и посева. Из других обрядов этого порядка, встречающихся обычно в земледельческой обрядности разных народов, в ритуале А II Егрену отсутствуют два обряда: обряд изгнания с полей злых духов и драматический обряд явления богов на их закликание. Возможно, что изгнание с полей злых духов подразумевается в составе обряда очищения полей; но может быть обряд изгнания злых духов пропущен составителями ритуала Егрену сознательно, с тем, чтобы заменить его новым обрядом «мищения сына моря на поле Ашерат» в А III, к которому мы обратимся ниже. Драматический обряд явления богов пропущен в А II несомненно сознательно и включен в переработанном виде в ритуал III группы цикла А. Собра-

жения, в силу которых составители ритуала Eqrēnu произвели такое перемещение, мы выясним немного ниже, при рассмотрении обрядности А III.

Обращаясь теперь к этому вопросу, мы прежде всего замечаем, что обрядность III группы цикла А отличается от обрядности II группы по составу входящих в нее церемоний и по характеру этих последних, но совпадает с обрядностью II группы по своим целям. В составе А III мы находим и традиционные общинные обряды, частью почти не измененные, частью значительно модифицированные, и новые обряды, скомпанованные жрецами. Далее, если в обрядности А II мы находим почти исключительно магические обряды, то в обрядности А III решительный перевес имеют обряды других категорий. Но при всех этих различиях обрядность А III направлена к достижению той же цели, как и обрядность А II — к цели обеспечения ранних дождей и урожая, и в этом отношении как бы дублирует обрядность А II. Возникает вопрос, какие мотивы и соображения руководили в данном случае составителями ритуала Eqrēnu и побудили их не удовольствоваться воспроизведением традиционных предпахотных и предпосевных обрядов, но дать еще дополнительную группу обрядов, направленных к той же цели. Нам представляется, что составители ритуала Eqrēnu в данном случае руководились двоякого рода соображениями. На первом месте стояли соображения, вытекавшие из тех чрезвычайных обстоятельств, в связи с которыми было организовано особое всенародное священнодействие в святылище у Белого залива. Эти чрезвычайные обстоятельства требовали чрезвычайных мер религиозного порядка, и потому составители ритуала Eqrēnu не могли ограничиться простым повторением обычных традиционных магических обрядов начала пахоты и посева. Они скомпановали еще одну группу обрядов с целью усилить действие традиционных обрядов и при этом воспользовались некоторыми традиционными обрядами, приспособив их, однако, к новым обрядам, скомпанованным специально для данного момента по образцу обрядов официального культа. В результате получилось существенное различие со стороны характера и способа действия между обрядностью А II и обрядностью А III. В А II основное место занимают магические обряды, а боги призываются лишь как силы, содействующие успеху магических манипуляций; напротив в А III основное место занимают обряды привлечения богов, обеспечивающие их явление и властное вмешательство на помощь людям, оказавшимся в бедственном положении вследствие

засухи и голода. Другое соображение, сопутствующее первому, заключалось в том, что перед жречеством открывалась счастливая для него возможность показать народу превосходство официального царского культа над традиционным общинным культом. Составители ритуала Eqrēnu как бы хотели показать народу, что одних традиционных магических средств недостаточно, что основное значение надо придавать не традиционной магии, а вере в великих богов, что только вмешательство последних может положить конец бедствию. Народ увидит, как явятся благостные боги, великие боги, почитавшиеся и в народной среде, явятся на призыв по новому чину, чтобы сокрушить владычество Мота и дать пострадавшим людям свои благостные дары. И это побудит народ обратиться от старой веры к новой вере, к вере царя и жрецов, к царским государственным богам, в их храмы и к их жрецам. Обрядность цикла В уже насквозь проникнута этим духом и целиком состоит из новых обрядов, скомпонованных по образцу обрядов официального культа; поэтому обрядность А III является как бы переходной ступенью от А II к В.

В III группе цикла А явление благостных богов с их дарами вызывается несколькими обрядами, часть которых восходит также к традиционным общинным обрядам, но в ритуале Eqrēnu подверглась некоторым видоизменениям применительно к официальному культу и официальной идеологии. Предписание о совершении первого обряда этой категории в стр. 19 — 20 весьма лаконично и неясно и требует специального исследования для раскрытия его смысла и цели. Текст гласит: «обиталища восьми богов поставьте, принесите вместилище] семи Памт». Выше мы уже указывали, что здесь под семью богами надо разумеать благостных богов, которых текст Eqrēnu насчитывает восемь, что под их «обиталищами» разумеются массебы, т. е. священные камни, называвшиеся нередко bethel «дом бога» (греч. baetylos), и что обряд, предписываемый в стр. 19, заключался в воздвижении новых массеб восьми богам в дополнение к тем массебам, какие стояли в святилище раньше и связывались несомненно с Рахумом, Ашерат и может быть Элом<sup>516</sup>. Мы указывали также, что и в других святилищах массебы ставились не только при устройстве святилищ, но также и впоследствии, в дополнение к прежним. Такие дополнительные воздвижения массеб могли происходить по разным причинам. Проще всего дело обстояло с массебами, посвященными духам умерших членов рода или общины. Как показывают раскопки, при высотах очень часто устраивались могильники, в которых хоронились члены рода или общины; если не для всех

умерших, то во всяком случае для умерших вождей и старейшин ставились массебы<sup>517</sup>, и число таких массеб с течением времени должно было увеличиваться. Но, кроме того, новые массебы ставились в тех случаях, когда святилище преобразовывалось или когда в нем «открывался» новый бог. Так в Лузе, как назывался Бетэль в древнейшую эпоху, несомненно были массебы доизраильским божествам; но при превращении Луза в эфраимитское святилище Бетэль там была поставлена новая массеба которую библейская традиция возводит к Иакову. Так в Офре, как было указано в разд. 7, издревле было святилище со священным камнем и священным деревом; но когда к божествам этого святилища был присоединен Шалем, то на месте его «явления» была поставлена новая массеба, служившая одновременно и жертвенником и возводившаяся к Гидеону. К этим примерам надо добавить еще одно косвенное указание, именно—запрещение в Лев. 26, 1, делать изображения богов и ставить массебы. Это запрещение показывает, что воздвижение новых массеб по разным поводам было распространенным обычаем в течение всей царской эпохи, так как подобный запрет мог появиться только в конце VII в. в связи с реформой царя Иошии. Наши справки показывают, что воздвижение новых массеб в святилище у Белого залива было вполне возможно. Если теперь мы обратимся к традиционной семитской обрядности, сопровождавшей воздвижение массеб, то убедимся, что смысл и цель этой обрядности целиком совпадают со смыслом и целью обрядов в стр. 19—28 текста Egrény, и что следовательно в стр. 19 под обрядом «поставления обиталищ восьми богов» может разумеаться только воздвижение массеб этим богам.

Ритуал обрядности, сопровождавший воздвижение массеб, описывается в агапистических легендах кн. Бытия и восходит к традиционному ритуалу, существовавшему в Ханаане еще в доизраильскую эпоху. Массеба ставится божеству на месте его «явления»; когда она поставлена, то на нее сейчас же совершается возлияние масла и при этом призывается имя бога, которому она ставится; весьма характерно, что самая формула «призывать (chizkir) бога» в этих случаях однозначуща с выражением «водружать массебу»<sup>518</sup>. Посредством обряда возлияния масла и призывания имени божества последнее приглашается явиться и поселиться в массебе; жертва является притягательным средством, так как она понимается в самом обыденном смысле, в смысле угощения божества приятной для него пищей. Призывной и притягательный характер этой жертвы подтверждается также сопо-

ставлением ее с ритуалом жертвы *mincha*, ежедневной и праздничной жертвы, состоявшей из растительных продуктов. В Лев. 6, 7 — 9 (ср. 2, 1 — 3) дается тора о ритуале *mincha*. Предписание торы гласит, что *mincha* должна состоять из муки, политой растительным маслом и смешанной с благоуханными веществами; из принесенных для жертвы продуктов жрец берет полную горсть муки и масла с добавлением всех благовоний и сжигает эту смесь на жертвеннике в качестве специальной части жертвы, названной *'azkaratha* — «азкара ее», т. е., азкара жертвы *mincha*. Значение этой «азкара» тора определяет как «жертву благоухания, доставляющую Иагве приятное чувство удовольствия». По поводу жертвы азкара Дюссо замечает, что жертва азкара, судя по ее названию, происходящему от упомянутого выше термина *shizkir*, имеет призывной характер, притягательную силу и что такой же жертвой бог призывался поселиться в массебе. Действительно, это весьма вероятно для царской эпохи, когда первоначальный простой состав призывной жертвы только из масла мог усложниться; но и в усложненном составе основным элементом жертвы осталось масло, как подчеркивается в ритуале разновидности *mincha* в Лев. 2, 7 — 9: если приносится в качестве *mincha* каша или похлебка, и оттуда берется азкара, то каша или похлебка обязательно должна быть смешана с маслом <sup>519</sup>.

Терминология ритуала призывной жертвы в тех двух отрывках из кн. Бытия, в которых описывается воздвижение *массеб*, свидетельствует о глубокой древности этого жертвенного обряда <sup>520</sup> (*эжскурс*). В ритуале применен глагол *jatsaq* — «лить, возливать», весьма редко встречающийся в библейской традиции и имеющий исключительно ритуальное значение. В этом отношении глагол *jatsaq* отличается от другого глагола того же значения *scharhak*, который весьма часто употребляется в библейской традиции, обозначает всякое пролитие любой жидкости, в том числе и крови, не имеющее ритуального значения, и лишь в немногих редких случаях употребляется для обозначения жертвенной крови <sup>521</sup>. Применение глагола *jatsaq* в качестве ритуального термина специализировано: он применяется к ритуальному возлиянию воды, масла и крови не в качестве обычной регулярной жертвы возлияния, в состав которой входит и вино, и к которой применяется близкий по фонетическому составу глагол *pasak* <sup>522</sup>, а для обозначения совершения разного рода специальных возлияний. При этом по отношению к возлиянию крови глагол *jatsak* употреблен только дважды (Лев. 8, 15 и 9, 9) в описании специального, упоминаемого в библей-

ской традиции лишь один раз, обряда посвящения в жреческое достоинство, именно для обозначения возлияния всей крови жертвенного животного, кроме нескольких мазков, делаемых на рогах жертвенника, к подножию последнего. Этот ритуал напоминает нам архаические арабские обряды, связанные с культом массеб (араб. *antsab* — множ. число). Древние арабы вообще не знали других жертв, кроме кровавых; жертвенником в древней Аравии всегда служил камень, каменный столб (*nutsb*) или куча камней; жертва закалывалась перед таким жертвенником, а кровь выливалась либо на камень, либо к его подножию; *antsab* обычно обливались или обрызгивались кровью, и отсюда их называли эпитетом *ghari* — «обрызганные кровью». Такая жертва обязательно приносилась при воздвижении *antsab* и должна была привлечь духа поселиться в камне. В арабской традиции мы находим и объяснение этого обычая: арабы считали кровь пищей богов, и в более редком, но более утонченном арабском храмовом культе богам подносились в качестве жертвы чаши, наполненные кровью. Это представление не было чуждо и израильско-иудейской религии, как видно из пс. 50, 13, где мы встречаемся с полемикой против представления, что бог ест мясо козлов и пьет кровь быков, а также из запрета есть кровь или мясо с кровью. Последний запрет в одном месте (Второз. 12, 15 — 16) дается без всякой мотивировки, а в двух других — с мотивировкой: кровь нельзя есть, ибо в ней душа (Быт. 9, 4 и Второзак. 12, 21 — 22). Категорический запрет есть кровь нельзя считать древнейшим обычаем, ибо в I Сам. 14, 32 — 35 сохранилось указание, что есть с кровью или есть кровь можно при соблюдении условий, напоминающих обычай древних арабских жертвенных пиров. Жертвенное животное для древних арабских пиров закалывалось перед жертвенником, жертвенник обрызгивался кровью в качестве жертвы богу или богам, и после этого участники пира съедали мясо животного сырым. В I Сам. 14, 32 — 35 рассказывается, что после одного победоносного боя с филистимлянами ополчение Саула очень истомилось и набросилось на овец и быков из добычи; воины закалывали животных и ели «с кровью», т. е. ели сырое мясо. Саул нашел, что это — грех, нарушение ритуального обычая, и поспешил исправить дело. По его приказу воины прикатывают большой камень, Саул ставит его в качестве жертвенника, и тогда все приходит в порядок: каждый воин приводит свое животное, закалывает его перед жертвенником и только после этого ест мясо, т. е. подразумевается, что при заклинании жертвенник обрызгивается кровью, бог получает свою долю, и только

после этого могут есть люди. Религиозное представление о крови, как специальной пище богов, было, как и всегда, отражением людского быта: варварские народы употребляют свежую кровь в пищу, считают ее особенно полезной и особенно вкусным деликатесом и приписывают такой-же вкус духам и богам. По арабским представлениям джины (духи), насытившиеся кровью, не набрасываются на человека и уходят; отсюда происходит обычай применения крови в качестве апотропея. Но бог, напротив, привлекается кровью: насытившись кровью, он проникается благоволением к людям, принесшим жертву крови<sup>523</sup>. Трудно сказать, какое значение жертвы крови, апотропейное или притягательно-умилостивительное, является первичным, ибо то и другое основано на стремлении угостить духа или бога самой приятной для него пищей. Так как на первых стадиях развития религии еще не было дифференциации духов на «добрых» и «злых», то надо полагать, что оба указанные моменты одинаково древни и возникли параллельно.

Наш обзор ритуалов, применявшихся при воздвижении массеб в Ханаане и в древней Аравии, поможет нам разрешить вопрос, какой ритуал был применен при обряде «поставления обиталищ восьми богов» в тексте Eqrny. Косвенное указание на этот ритуал мы получаем из сопоставления стр. 21 и 23, где предписывается «запевание имен (благостных богов)» и «закливание богов благостных», с текстом стр. 24 — 27, где описывается приход благостных богов «к приятной жертве заклания». Отсюда вытекает, что призывная жертва, сопровождавшая в ритуале Eqrny воздвижение массеб, была жертвой заклания и следовательно не соответствует той жертве, которая описана в традиции кн. Бытия о воздвижении массебы в Бет-эле, но соответствует арабской призывной жертве, ибо при жертве заклания на массебу могло совершаться только возлияние крови. Таким образом выясняется, что обряд воздвижения массеб, примененный в ритуале Eqrny, носит более архаический характер, чем обряд, описанный в традиции кн. Бытия. Это обстоятельство весьма характерно и требует объяснения. К сожалению, краткость текста Eqrny не позволяет дать вполне определенный ответ на этот вопрос, и мы можем высказать только два предположения. Одно заключается в том, что в финикийских областях вообще сохранился древнейший ритуал воздвижения массеб, так как первые финикийские общины были рыбацкими и лишь постепенно с течением времени переходили к земледелию. Напротив, сыны Израиля переняли от ханаанеев их высоты, неразрывно связанные с

земледельческими культами, одновременно с переходом к земледелию, и потому переняли и ханаанский позднейший ритуал воздвижения массеб с земледельческой растительной жертвой масла. Другое предположение заключается в том, что в финикийских земледельческих областях при воздвижении массеб также применялся обряд, аналогичный обряду в традиции об Иакове, ибо минха, как показывают марсельский и карфагенский тарифы, занимала в финикийском жертвенном культе не менее важное место, чем в израильском, и в известных случаях соединялась с благовониями, как азкара<sup>524</sup>. Но так как обрядность текста Eqrny носила не обычный, а чрезвычайный характер, и так как в жреческой среде несомненно предполагалось, что и сами люди виноваты в постигшем их бедствии, совершили какие-то грехи, то вполне возможно и более надежно предположение, что для призывания благодетельных богов к воздвигаемым для них обиталищам была сознательно избрана жертва крови, которой присваивалась не только притягательная, но и очистительная сила. В последнем отношении особенно показательна обрядность израильско-иудейской жертвы за грех, описанная в Лев. гл. 4: основной обряд заключается в обрызгивании жертвенной кровью полотнищ, или покрывал, которыми покрыт священный шатер, и рогов жертвенника для курений, и в вылинии остальной крови к подножию жертвенника. Это второе предположение представляется нам наиболее вероятным, ибо в его пользу можно привести одну деталь из текста Eqrny. Именно, судя по тексту стр. 69—72, благодетельные боги привлекаются во вновь построенное для них жилище в Аседаде жертвой хлеба и вина, т. е. жертвой минха; обряд ее не описывается, но весьма вероятно, что и эта минха сопровождалась сожжением части приношений в качестве азкара. Если это соображение правильно, то из него вытекает, что в обычном финикийском общинно-земледельческом культе практиковалась призывная растительная жертва. Последний вопрос, касающийся призывной жертвы благодетельным богам при воздвижении им массеб, заключается в определении момента принесения призывной жертвы заклания, упоминаемой в стр. 27. Именно, неясно, разумеется ли здесь вторая, особая жертва заклания, сопутствующая обрядам воздвижения массеб, закликания богов, царского обета и теофании, или здесь подразумевается жертва, описанная в стр. 14 — 15. Нам представляется, что вероятнее всего речь идет о специальной жертве заклания, ибо жертвоприношение в стр. 14 — 15 носит сложный характер, состоит из все-сожжения и заклания специфических пород животных, адре-

совано только к Рахуму и Гозеру и неразрывно связано с обрядами священной вспашки и закличания ив. То обстоятельство, что в стр. 19—23 жертва заклания не упоминается, объясняется весьма просто: весь ритуал там остается не описанным полностью, очевидно потому, что в этом не было надобности, поскольку применялся обычный традиционный обряд воздвижения массеб.

Обряд воздвижения массеб благостным богам сопровождается процессией принесения «вместилища семи Памт», т. е. ковчега с фигурками этих богинь, хранившегося в тайнике для святынь и выносившегося оттуда в особых случаях. Этот обряд нельзя считать традиционным. Из тех сопоставлений, какие нами были указаны в примеч. 225 с целью выяснения характера Памт, с полной очевидностью вытекает, что в основе представления о Памт лежит традиционный магический обычай вешать или класть около родильницы фигурки женских маток для обеспечения легких и удачных родов. Этот обычай, засвидетельствованный в архаической сумерийской традиции, существовал, очевидно, и в Финикии, но никакой связи с культом высот и массеб он не имел. Поэтому в данном случае мы имеем дело со специфической святыней и специфической обрядностью, связанной вероятнее всего с культом Ашерат, которая считалась богиней-матерью, богиней плодородия, и потому антиподом Мота. Ашерат нигде не называется па'ата; из великих богинь этот эпитет применяется только к Анат<sup>525</sup>. Но обойти Ашерат, которой вместе с Рахумом принадлежало и святилище и «поле богов» при нем, жречество не могло. Памт, эти, выражаясь западноевропейским термином, «феи рождения», по Филону дочери Эла от Аштарты, должны были по угаритской теогонии, как она выступает из АВ, считаться дочерьми Ашерат как «матери богов»; только этим, как нам представляется, может объясняться наличие изображений Памт и их культа в святилище Ашерат и Рахума. Народных благостных богов ритуал заклинает явиться; новые божества плодородия в лице Памт не заклинаются, но прямо «появляются» в своем ковчеге. Церемонию эту надо подразумевать также при обряде священного соития в цикле В, ибо присутствие Памт при этом обряде вероятно считалось необходимым, как богинь, помогающих рождению благослых богов. Но дабы не забывать ритуал священного соития, авторы текста Egrny связали «явление» семи Памт с явлением благостных богов на их закличание, а также быть может и с обрядом «отомщения Моту» со стороны «сына Моря», ибо присутствие Памт при этом обряде могло считаться магическим средством, ослабляющим руку Мота с «жезлом бесплодия».

После церемоний воздвижения массеб благостным богам и выноса ковчега с Памт производится «запевание имен» благостных богов, происходит обряд обета царя, а затем возглашается закликание (eqraп) благостных богов и изображается в драматической процессии их явление. Этот порядок ритуала изменяет обычную обрядность воздвижений массеб, так как призывание богов совершается как будто дважды, до и после обета царя. Этот последний обряд является специальным обрядом официального происхождения. Мы уже видели выше, что обряд обета, даваемого царем благостным богам, был мотивирован чрезвычайными обстоятельствами, в связи с которыми совершалось особое священнодействие по ритуалу Eqrery. Цель этого священнодействия заключается в том, чтобы постулировать возвращение благостных богов к их власти и деятельности; царский обет построен этим богам город и святилище был включен в ритуал в качестве одного из самых действенных средств для достижения этой цели. Отсюда вполне понятно, что царский обет в ритуале должен был быть приурочен к обряду призывания благостных богов. При этом автор ритуала конечно не мог приурочить царский обет к традиционной формуле призыва богов поселиться в массебах и должен был составить новую, специальную формулу для данного случая, которая дополнительно и еще более энергично постулировала бы теофанию. Получился новый сложный церемониал. По смыслу его последовательного развертывания боги должны были увидеть поставленные для них обиталища, насладиться приятной жертвой, услышать «запевание» своих имен и выслушать обет царя. В заключение, когда все внимание благостных богов уже привлечено этими церемониями к святилищу Белого залива, произносится специальная формула закличания, которая заставляет богов сейчас же явиться. В этой процедуре «запевание имен» надо считать традиционной формулой призывания богов к массебам, а «закликание» надо считать новой формулой. О ее характере мы можем судить по дошедшей до нас формуле призывного заклинания бога Эла в ритуальном тексте, составленном также в связи со стихийным бедствием, постигшим царство Угарита. Текст гласит: «Закликание... Эла, жилища сынов Эла, места собрания (mrxrth) сынов Эла. Бык от царя, овца от народа для Эла и Ашерат; моление Элу, стэла (ntsbth) Эла; умиловительная жертва Элу. — Эл, поспеши! Эл, помоги! Сафон опустошил весь Угарит (все царство Угарита). (Заклинание) гордостью Эла, славой Эла, парой волов (tsmd?) Элу, (жертвой) помазания Элу, всесожжением Элу, призыванием имени (knth)

Эла, нашим обязательством (обетом) Элу...» Первая половина текста описывает ритуал специального магического священнодействия; во второй половине дается магическая призывная формула, обращенная к Элу. И к этой формуле, и к формуле «запевания имен», упоминаемой в Eqrēnu, весьма подходит термин eqnu, ибо формулы, составленные по случаю народных бедствий, должны были напеваться жалобным тоном, со вздохами и стенаниями, подобно заплачкам по умершим<sup>526</sup> (экскурс). В формуле закличания благостных богов основное место должен был занимать призыв богов явиться со своими атрибутами и благостными дарами.

Теофания описывается в стр. 23 — 27. Хотя этот обряд был скомпанован жрецами, на нем все же следует остановиться, с одной стороны, ввиду того, что при его композиции жрецы использовали некоторые элементы аналогичного традиционного обряда, а с другой стороны, ввиду его весьма крупного религиозно-исторического интереса. Судя по его описанию, он не был сплошь таким драматическим обрядом, в котором богов изображают жрецы, но был процессией, в которой жрецы, в сопровождении и при участии собравшихся, несли изображения богов, как в известных ассирийских процессиях<sup>527</sup> и в процессии со статуями богов на вавилонском празднике нового года; процессия эта лишь сопровождалась некоторыми драматическими действиями. Одно драматическое действие предшествовало процессии или вернее было вступлением к ней. Оно изображало явление «сына Моря», который «мстит за себя на поле Ашерат». Возможно только одно толкование этого выражения — применительно к мифу о победе Алейона над Мотом. Драматическое действие надо представлять себе в следующем виде. На морском берегу совершается жрецами магический обряд «рассекания моря», который должен открыть для Алейона выход из глубины морских недр. После этого обряда с берега к святилищу несли изображение Алейона, вероятно подобное его изображению на известной угаритской стэле. На последней Алейон изображен в воинственной позе, готовый поразить врага палицей в правой руке; а в левой руке он держит копье, из древка которого пробивается росток, стилизованный в форме молнии. Можно допустить, что в связи с чрезвычайным характером священнодействия по тексту Eqrēnu выносилась именно эта стэла, имевшая всего 142 см в высоту<sup>528</sup>. «Отмщение» вероятно изображалось следующим образом: стэла ставилась на поле Ашерат против изображения Мота, которое, как мы полагаем, было туда принесено заранее, до начала священнодействия, и жрец, руководивший церемонией,

повергал изображение Мста на землю или в заранее выкопанный ров, произнося при этом соответствующую цитату из эпоса АВ. Как мы уже указывали выше, этот обряд должен был заменить собою традиционный обряд изгнания с полей злых духов перед пахотой и посевом. Место злых духов занял Мот, главный представитель злого начала в официальной мифологии, а магические манипуляции были заменены символической сценой, изображавшей победу Алейона над Мотом и ниспровержение последнего с его трона «бесплодия».

По окончании драматического обряда «явления» сына Моря — Алейона совершалась главная церемония обрядности А III, именно процессия, изображавшая теофанию Рахума, Шапаш и Шалема. Судя по тексту стр. 24 — 26, Рахум и Шапаш являлись вместе «из сияния врат своих»; отсюда можно заключить, что процессия открывалась выносом стэлы, на которой было сделано соответствующее тексту рельефное изображение. О его характере можно судить по изображением восходящего солнца на сумеро-аккадских печатях III тысяч, с которыми весьма сходно изображение на одной угаритской печати, найденной в Рас-Шамра. Сюжет восходящего солнца очень часто изображался на архаических печатях из Двуречья и почти всегда по одной и той же схеме: из ворот или дверей, открываемых духами-привратниками, выходит, восходя на гору, в сиянии своих лучей бог солнца; иногда рядом с открытыми воротами изображается дерево, изредка изображение открытых ворот заменяется схематическим изображением двери. Бог солнца изображается обычно с ключом в руке — символом божественного достоинства; на нескольких печатях бог солнца выходит навстречу приносимой ему жертве, на одном изображении — к жертве козленка<sup>529</sup>. На угаритской печати изображено божество солнца, тол которого вследствие схематизма фигуры определить невозможно. Солнце восходит на гору около схематического изображения двери, а справа от двери стоит другое божество, держащееся правой рукой за молодое проросшее дерево<sup>530</sup>. Если изображение на этой печати из Рас-Шамра иллюстрирует выход солнца «из сияния врат» в сопроводении какого-то божества растительности, соответственно Шапаш и Рахуму в тексте Eqrneu, то изображение на другой угаритской печати, найденной в Минет-эль-Бейда, иллюстрирует выход Шапаш с виноградной ветвью навстречу жертве и с двумя спутниками. В центре изображения на печати из Минет-эль-Бейда шествует богиня с кистью виноградики в правой руке, сопровождаемая двумя духами или богами, у первого из которых туловище ниже пояса козлиное; на-

встречу богине идут два поклонника с молитвенно поднятыми вверх руками<sup>531</sup>. В этих изображениях мы находим почти все составные элементы описания теофании Шапаш и Рахума в тексте Eqrny; расходится только одна деталь — спутник солнца на печати из Рас-Шамра изображен с деревом, а не с зерном, а на изображении из Минет-эль-Бейда оба спутника богини не имеют никаких атрибутов. На основании этих сопоставлений мы полагаем, что на стэле с изображением Шапаш и Рахума, которую несли в процессии по ритуалу теофании в Eqrny, Шапаш была изображена выходящей из ворот, открываемых Рахумом, который одной рукой открывал ворота, а в другой руке держал корзину с зерном, наподобие тех корзин, с которыми изображались египетские сеятели<sup>532</sup>. Эту композицию сцены выхода Шапаш и Рахума надо считать почти целиком взятой из официальной мифологии. В традиционной обрядности явление Рахума и других благодетельных богов изображалось людьми, которые выступали с желаемыми дарами от изображаемых божеств; только эта последняя деталь даров и сохранена от традиции в ритуале текста Eqrny.

Вслед за стэлой с изображением явления Шапаш и Рахума в процессии следовала стэла, изображавшая явление Шалема «с ивами и каменными пальмами». Это изображение труднее реконструировать, чем изображение Шапаш и Рахума, так как подходящих изображений в Рас-Шамра и Минет-эль-Бейда не найдено, если не считать бога-спутника солнца на печати из Рас-Шамра. При реконструкции изображения Шалема мы должны исходить прежде всего из указаний стр. 7 и 28—29. Явление Шалема, согласно стр. 7, должно быть его воцарением над ивами и каменными пальмами; явившись и воцарившись, он должен, согласно стр. 28—29, поселиться на поле Ашерат. Отсюда вытекает, что на стэле Шалем должен был быть изображен в виде царя ив и каменных пальм, следовательно с ветвями этих деревьев. Образцом для такого изображения Шалема могло послужить известное, конечно, и в Финикии египетское изображение Осириса, стоящего между двумя виноградными лозами со знаками своего божественного и царского достоинства в обеих руках; на стэле Шалема достаточно было заменить одну лозу ивой, а другую — каменной пальмой<sup>533</sup>. Весьма вероятно, что вслед за стэлой Шалема, которая была последней в процессии, шли все участники священнодействия с ветвями ив и каменных пальм, которыми они размахивали и потрясали, как в обряде с лулабом; при этом, вероятно, выкрикивалось «общим кличем» обращение (*rigma*) к Шалему, призывавшее его «воцариться» над ивами и каменными пальмами и «поселиться» на

поле Ашерат. Если это наше предположение правильно, то в данном случае в ритуал А III Eqrny был включен весьма важный составной элемент традиционного обряда явления благодетельных богов. Процессия, судя по стр. 28—29, заканчивалась постановкой стелы с изображением Шалема на поле Ашерат и Рахума в знак того, что Шалем огненные будет пребывать здесь. Таким образом мы видим, что композиция обряда теофании богов была скомпанована по образцу храмовых драматических процессий с изображениями богов, с сохранением лишь двух традиционных элементов, и по замыслу составителей ритуала Eqrny должна была служить не только средством для достижения прямой цели священнодействия — прекращения народного бедствия, но также и средством для прославления официальных богов и их официального культа.

Остается еще один вопрос, возникающий в связи с обрядами воздвижения массеб восьми благодетельных богов, их закликания и явления «сына Моря», Рахума, Шапаш и Шалема. Призываются в новые обиталища-массебы все восемь богов, а являются только четыре; получается несоответствие, требующее объяснения. Нам представляется, что объяснение может быть только одно: каждый бог должен явиться тогда, когда это ему положено согласно с традиционными представлениями и обрядами финикийской земледельческой религии. Четыре бога, являющиеся на призыв немедленно, — это боги, которые начинают действовать при пахоте и посеве. Они навевают ветер, приносят ранний дождь; они помогают вспашке и посеву и содействуют быстрейшему прорастанию и цветению злаков и виноградной лозы. Из четырех остальных богов Шахар, Гозер и Шиб'они, как мы видели в разд. 7, являются божествами периода летнего созревания злаков и плодов и периода жатвы; четвертый, глава, или старшина, благодетельных богов Нагар Мидра должен явиться тогда, когда будет исполнен царский обет, т. е. также после жатвы. Конечно, это объяснение не устраняет полностью противоречия, но не надо забывать, что ведь мы имеем дело с религией, для которой характерно постоянное наличие противоречий, доходящих иной раз до нелепостей. Однако это обстоятельство не только не смущает адептов религии, но даже укрепляет их веру: *credo, quia absurdum* — «верую, ибо это противно здравому смыслу!» Историк религии должен учитывать эту характернейшую черту религии и отмечать ее наличие и значение каждый раз, когда она ему встретится.

Этим мы исчерпали обрядовый материал цикла А, имеющий отношение к общинной и земледельческой обрядности. Как видно из нашего обзора, почти вся обрядность цикла А

состоит из элементов, заимствованных из общинно-земледельческой религии. Наоборот, в цикле В, как мы уже указывали во вступных замечаниях к переводу этого цикла (разд. 5), почти все обряды принадлежат к категории обрядов храмового официального культа, и лишь некоторые их составные элементы могут быть возведены к традиционным общинным обрядам. Два таких элемента были указаны нами и подробно разъяснены в примеч. 237 и 239 к переводу, именно сожжение птицы (коршуна) на огне и сожжение сахур-шерсти на угольях при возгласах жрицы-вещуньи о предстоящем низвержении Мота во время поднятия на небо вод раннего дождя. Сожжение птицы и сахур-шерсти повторяется затем еще раз во время экстатического выступления женщин, участвующих в обряде священного соития. И сожжение птицы и сожжение сахур-шерсти имеет не жертвенный, а магический характер. Первое постулирует гибель Мота посредством сожжения его тотема, а второе постулирует прекращение засухи посредством сожжения сахур-шерсти, цвет которой символизирует цвет пустыни. Мы не будем возвращаться к этим обрядам и остановимся здесь только на двух других обрядах цикла В, также восходящих к общинной обрядности. Из них один в значительно видоизмененной форме включен в состав совершенно нового обряда, а другой послужил основой для нового обряда аналогичного характера, скомпонованного жрецами специально для чрезвычайного священнодействия Egrepu, по применительно к соответствующей обрядности официального культа.

Первый обряд мы находим в драматической церемонии, списываемой в В I (стр. 30 — 39). Цель этой церемонии заключается в вызывании раннего дождя, но не магическими средствами, как в цикле А, а действиями Эла, верховного финикийского бога, который выступает здесь с функциями бога-дождевика, подобно Зевсу-Дождевик у в обряде аттической священной вспашки. Церемония начинается обращением к Элу, призывающим его явиться на берег моря и взять «два сосуда возношения каждодневного питания», поставленные на краю водоема<sup>534</sup>. Вслед за этим вещая жрица Эла, взойдя на верхнюю площадку жертвенника, обращается к Моту и кричит ему, что «рука Эла сокрушительна, как потоп, и бесконечна, как море», а жрец, как надо думать, одновременно подходит к водоему и, как бы изображая невидимые действия Эла, берет и поднимает кверху два сосуда, стоящие на краю водоема (стр. 35 — 36). Затем жрец возглашает, что Эл поставил эти сосуды у себя в доме, что он склоняет долу скипетр Мота и обессиливает дрожью его руку. Дальше в тексте говорится: «они (кто?) возносят воды раннего дождя к небу»;

ранний дождь на небесах!» «Он (здесь, конечно, жрец) ошипывает птицу (коршуна), кладет ее на уголья» (стр. 36 — 39), чтобы сожжением тотема Мота завершить его сокрушение. Текст стр. 36 — 39, описывающих эти манипуляции, неясен вследствие своей краткости и требует детального анализа для его правильного истолкования. Совершенно ясно, что основным материальным средством, применяемым в этой церемонии, является «вода каждодневного питья» в двух сосудах, стоящих на краю водоема, но в чем именно заключается значение и сила этой воды в двух сосудах, сразу отгадать трудно. С одной стороны, эти два сосуда «возношения каждодневного питья» являются как будто обычной ежедневной жертвой возлияния Элу и, быть может, Ашерат, но, с другой стороны, они имеют какое-то отношение к обряду возношения на небо вод раннего дождя, описываемому в словах «они возносят воды раннего дождя к небу». Напрашивается как будто такое сопоставление: как люди дают Элу в этих двух сосудах «каждодневное питье», так и Эл должен дать «каждодневное питье» людям, скоту и земле ниспосланием раннего дождя без которого погибнут от голода и люди и скот и останется без своих двух ежедневных сосудов и сам Эл. Но, конечно, обычная жертва «каждодневного питья» не могла сопровождаться церемонией, описанной в стр. 36 — 39 текста Есра. И либо обряд вызывания раннего дождя был сезонным, а не ежедневным обрядом. Поэтому наше сопоставление будет правильно только при предположении, что в данном случае, в ритуале чрезвычайного священнодействия ради прекращения засухи, к ежедневному храмовому обряду «возношения двух сосудов каждодневного питья» была присоединена специальная церемония вызывания дождя силою Эла. Обрядом для такой церемонии должен был послужить обряд магического возлияния воды для вызывания раннего дождя, совершавшийся в общинном культе перед пахотой и севом. Подобный обряд, также в свое время присоединенный к обряду ежедневного храмового жертвоприношения, существовал в Израиле. Он дает ключ к правильному пониманию описанной церемонии цикла в Есра, и потому мы должны остановиться на нем подробно.

Обряд возлияния воды для вызывания дождя в Израиле совершался на празднике суккот. Правда, в торе он не упоминается, но на него намекает одно место в кн. Захарии, а в ритуале праздника суккот, описываемом в трактате Мишны Сукка, этот обряд занимает такое же важное место, как и обряд с ивовыми ветвями. В кн. Захарии (гл. 14, 16—17) приводится оракул, который предвещает конечную чудесную

победу Иуды над стеснившими его и разорившими Иерусалим врагами и грядущее подчинение Иуде всех соседних народов, уцелевших после разгрома врагов Иуды. В заключительной части этого оракула говорится, что все эти народы (*gōjīm*) должны будут ежегодно приходить в Иерусалим, чтобы поклониться «царю Иагве воинств *we lachog 'eth chag sukkoth* — и праздновать праздник суккот; а если какие-либо роды (или племена—*mischpachoth*) земли не придут в Иерусалим поклониться царю Иагве воинств, то не будет им дождя». Этот оракул, относящийся к периоду времени между первым занятием и разорением Иерусалима Навуходоносором в 592 году и окончательным разгромом царства Иуды в Иерусалиме в 586 г.<sup>535</sup> (экскурс) показывает, что в иерусалимском храме на празднике суккот в эту эпоху совершалась какая-то церемония, обеспечивавшая ее участникам необходимые для пахоты и посева ранние дожди. Такой церемонией по свидетельству авторитетнейших раввинов II и III в. н. э. был обряд возливания воды. Раввин Акиба, один из лучших знатоков всех древних религиозных традиций (умер в 135 г.), определял специфические приношения каждого из трех земледельческих праздников в таких выражениях: «писание говорит: приноси снопы начатков ячменя на пасхе, ибо это время созревшего ячменя, дабы ради него (снопа) был благословен сбор жатвы, приноси пшеничные хлеба на шабуот, ибо это время жатвы пшеницы, дабы тебе были благословенны плоды деревьев; **возливай воду на суккот**, ибо это время дождей, дабы тебе **были благословенны дожди**, как сказано в Зах. 14, 17: если какие-либо роды земли не придут в Иерусалим поклониться царю Иагве воинств (на суккот, ст. 16), то не будет им дождя» (Тосефта Сукка 3, 18). По словам раввинов IV в. известный раввин III в. Нехония (ок. 230 г.) учил, что обряд обхода жертвенника с ивовыми ветвями и обряд возливания воды на празднике суккот были предписаны Моисеем на Синае вместе с другими его заповедями, т. е. свидетельствует, что оба эти обряда были традиционными, восходящими к допленной эпохе<sup>536</sup>. Наставление р. Акиба свидетельствует, кроме того, что обряд возливания воды был первоначально таким же общим обрядом, как и обряд принесения первого ячменного снопа на пасхе (мацот) и пшеничных хлебов на шабуот. В ритуал праздника суккот иерусалимского храма обряд возливания воды был, вероятно, введен в связи с централизацией культа при Иошии.

Ритуал обряда возливания воды на суккот известен только из трактата Мишны Сукка, т. е. в той его форме, в которой он совершался в иерусалимском храме в I в. н. э. Обряд

совершался ежедневно в течение всего праздничного периода и был обставлен особыми церемониями. Воду для возлияния брали в специальную золотую чашу из Силоамского водоема при трубных звуках. Из этой чаши наполнялся водой сосуд, стоявший на западной стороне верхней площадки жертвенника весожденных, напротив сосуда для вина, стоявшего на восточной стороне. Жрец, совершавший возлияние воды, всходил на жертвенник, брал сосуд, поднимал его вверх насколько было возможно выше при общем клике «подними свои руки вверх!» (Сукка V). Обряд этого возлияния был присоединен к совершению ежедневной утренней жертвы (тамида); возлияние воды ориентировалось на западную сторону потому, что в Палестине дождь приходит всегда с запада, с тучами от моря. Вода из западной чаши выливалась на жертвенник одновременно с возлиянием вина из восточной чаши, которую опорожнял, согласно ритуалу утреннего тамиды, жрец из группы жрецов, совершавших тамид; вода из западной чаши, вылившись на жертвенник, через специальные стоки уходила в землю<sup>537</sup>. Традиционный израильский обряд возлияния воды был присоединен к утреннему тамиду подобно тому, как, по нашему предположению, аналогичный традиционный финикийский обряд был в ритуале Eqrny присоединен также к ежедневной жертвенной церемонии «возношения сосудов ежедневного питания».

Общинное происхождение магического обряда возлияния воды для прекращения засухи и вызывания дождя как израильского, так и финикийского может быть подтверждено неоспоримыми этнографическими параллелями. Общеизвестно, что выливание воды и обливание водой обычно практикуются у самых разнообразных европейских и внеевропейских народов, в качестве обряда подражательной магии, вызывающего дождь во время засухи<sup>538</sup>. Но особенно важны и показательны для нас историко-этнографические палестинские и сирийские параллели. Как рассказывает легенда о пророке Илии, он прибегнул к магическому обряду выливания воды во время засухи при царе Ахабе, чтобы вызвать дождь. По указанию Илии на жертвенник, воздвигнутый им на горе Кармел, перед принесением жертвы было вылито двенадцать больших сосудов, наполнивших весь ров вокруг жертвенника (I Цар. 18, 34 — 35). Другую параллель мы находим в тексте 'Anath II, открытом в Рас-Шамра. Как мы указывали выше, в разд. 4, в конце этого текста описывался обряд вызывания росы; это описание чрезвычайно характерно и мы приведем его полностью (стр. 38 — 41): «Черпай воду свою и разбрызгивай ее! Роса небес — тук земли. [Умножай ее,

о Несущийся на облаках, росу небес изливай!] Небо да изли-  
вает ее (столько, сколько) звезд!» Обращение к Алейону, по-  
ставленное в квадратные скобки, является, несомненно, позд-  
нейшей прибавкой, отсутствовавшей в традиционной формуле,  
которая носила исключительно магический характер<sup>539</sup> (экс-  
курс). Вода разбрызгивается для того, чтобы она падала на  
землю каплями, подобными каплям росы; источником росы  
считается небо. Не может быть никакого сомнения в том,  
что подобный же традиционный обряд применялся в финикий-  
ских общинах и для вызывания дождя.

Ритуал этого обряда мы можем восстановить, опираясь на  
ритуал вызывания росы и на ритуал возлияния воды на  
празднике суккот. Исходя из этих двух ритуалов, мы можем  
дифференцировать в обряде вызывания дождя цикла В эле-  
менты традиционные и элементы, внесенные жречеством. Как  
видно из описания Сукка V, специальный обряд возлияния  
воды состоял из двух основных манипуляций: поднятия со-  
суда с водой возможно выше к небу и выливания воды из  
сосуда сверху вниз на жертвенник. В этих манипуляциях со-  
вершенно явственно выступает подражание процессу про-  
исхождения дождя по древним палестинско-сирийским пред-  
ставлениям: воды дождя снизу, из водоема, символизирую-  
щего море, поднимаются к небу и оттуда изливаются на  
землю в виде дождя. Этот обряд проливает свет и на смысл  
неясного текста стр. 37 — 38 «они (кто?) возносят ранний  
дождь на небо, ранний дождь на небесах». «Они» — это ко-  
нечно жрецы; но в традиционном культе обряд, несомненно,  
производился коллективно членами общины, которые черпали  
кувшинами воду или из водоема в святилище или из источ-  
ника, орошавшего общину, поднимали кувшины к небу и при  
общем клике (*gignā*) «ранний дождь на небесах!» выливали  
воду из кувшинов на землю. С соответствующими водоизме-  
нениями этот обряд вполне аналогичен обряду вызывания  
росы. Но в ритуале Eqrēnu традиционный обряд усложнился  
и запутался. Подобно тому, как в тексте 'Anath II к обряду  
вызывания росы было присоединено обращение к Алейону,  
как подателю росы, так и в тексте Eqrēnu обряд вызывания  
дождя был связан с Элом, как подателем дождя. Однако  
усложнение в тексте Eqrēnu пошло гораздо дальше, чем  
усложнение в тексте 'Anath II. В Eqrēnu обряд производится  
с теми же двумя сосудами «возношения каждодневного пи-  
тия», которые Эл берет якобы к себе в дом при ежедневной  
жертве возлияния, приносимой ему в святилище. В святи-  
лище у Белого залива эта жертва совершалась, конечно, по-  
средством возлияния воды перед масебой Эла или на его

массебу, очевидно при участии двух жрецов. Чрезвычайный ритуал Eqrēnu надо представлять себе таким образом: два сосуда каждодневного питания, которые Эл якобы берет к себе в «дом», переносятся к массебе Эла, ставятся около нее или на нее, и жрец возглашает при этом, что Эл полагает конец владычеству Мота. Затем эти сосуды берут два жреца, поднимают сосуды перед массой возможно выше к небу и выливают из них воду на землю с возгласом «ранний дождь на небесах!» Этот традиционный возглас в тексте Eqrēnu получил новый смысл: он подразумевает, что Эл, подняв воды раннего дождя на небо, сейчас же посылает ранний дождь в виде небесной тучи к берегам Угарита.

Таким образом чисто магический общинный обряд вызывания дождя превратился в тексте Eqrēnu в драматический обряд, основанный на присвоении Элу функции бога-подателя дождя. Аналогичное изменение потерпел и израильско-иудейский обряд вызывания раннего дождя на празднике суккот. Вплоть до реформы царя Иоши обряды вызывания раннего и позднего дождя, совершавшиеся в общинах, были в своей основе магическими и не связывались с призыванием Иагве. Об этом весьма красноречиво свидетельствует увещание в кн. Захарии 10, 1—2, из той же записи оракулов неизвестного пророка 592—586 гг., к которой принадлежит цитированный выше оракул Зах. 14, 16—17. Увещание гласит: «1. Просите (scha'alu) у Иагве дождя в пору поздних дождей [и ранних дождей]! Иагве творит молнию, льет потоками дождь, он дает хлеб (lechem) каждому, [овцам] траву в поле. 2. Ибо терафимы вещают обман, прорицатели (гадатели) видят ложь и рассказывают пустые сны»<sup>540</sup>. Из этого увещания ясно, что в общинах старались обеспечить ранние и поздние дожди традиционными колдовскими и гадательными средствами, связанными не с культом Иагве, а с культом предков (терафимов) и при участии местных прорицателей. При централизации культа в иерусалимском храме магические обряды, связанные с культом терафимов, были, конечно, отброшены, но такие древние чисто магические обряды, как вызывание ветра и туч маханием ивовых и пальмовых ветвей и вызывание дождя посредством выливания воды, были сохранены, но связаны с призыванием Иагве как бога-дождевика, Иагве-Эльона. С такими же явлениями мы встречаемся также и в истории финикийского культа, в которой также имела место борьба официального культа с традиционным, стремившимся к поглощению традиционных культов официальным, но с попутным усвоением ряда традиционных обрядов. Обрядность В I и обрядность А III текста Eqrēnu являются показателями этой борьбы и тех приемов,

посредством которых вело эту борьбу финикийское жречество.

Другой обряд цикла B, имеющий связь с общинной обрядностью, это — обряд *hieros gamos*, обряд священного соития, описываемый в В II — III (стр. 39<sup>b</sup> — 64). Обряд принадлежит к категории храмовых обрядов, связанных со священной проституцией и распространенных на всем древнем Востоке. Но в тексте Egepey он имеет специфическую особенность: он связан не с постоянным культом определенного бога или богини, а с определенными мифологическими спекуляциями и с определенной специальной целью, служит магическим средством для достижения этой цели. Как уже указывалось в разд. 5, обряд исходит из мифологической предпосылки, что благостные боги погибли в борьбе с Мотом и что необходимо постулировать их новое рождение. Эта спекуляция богословского происхождения, но в её основе лежит широко распространенное у всех земледельческих народов представление о ежегодном умирании или умерщвлении хлеба-злака и о его новом рождении. Последнее постулируется разными народными магическими обрядами. Специфическими обрядами такого рода являются два обряда — обряд магического (священ. акт) полового соития, совершаемого на поле сейчас же после пахоты и посева, и обряд имитации «рождения хлеба», который имеет особенно широкое распространение и совершается обычно также при окончании посева. Обряд священного соития, совершавшийся после священной вспашки жрецом и жрицей Деметры в Аттике на священном поле у Скирона, является типичным образцом подобного рода. Подобный обряд практиковался и в крестьянском аттическом культе еще в V в. до н. э., как свидетельствует комедия Аристофана «Эйрена» («Мир»); к нему присоединялся повидимому и обряд рождения хлеба<sup>541</sup> (экскурс). Этот последний обряд, по всей вероятности, совершался в древности и у днепровских славян. Одна любопытная христианизированная волочёбная песня описывает, как приезжающая весной, на пасху, богородица останавливается на ночь в крестьянской хате и родит там сына Иисуса Христа. Совершенно ясно, что в первоначальном виде песни в ней не было речи ни о богородице, ни о Христе, который по христианской мифологии рождается не в марте-апреле, а в декабре-январе. Первоначально в песне конечно фигурировала весна, «мать жита», которая при приезде «вытрасае з карабоў жыта», как бы освобождаясь от бремени. Волочёбные песни обычно описывают те обряды, которые совершались при их пении; поэтому надо полагать, что в древности у предков белорусов после священной вспашки и священного посева совершался обряд рождения хлеба. Замена хлеба Христом

могла произойти очень легко, ибо в евангелиях Христос называется «хлебом жизни», а плоть его «пищей». О ритуале древнего волочёбного обряда рождения хлеба можно судить по одному обряду свадебной белорусской обрядности. Он заключался в том, что после приезда молодых в хату молодого одну из подружек клали в постель в качестве «нарадзіхі»; она кричала, подражая крикам роженицы, а между ее ног клали котенка, символизировавшего будущего первенца молодой четы. Участница волочёбного обряда вероятно ложилась либо на поле, либо в овине, а между ног ей, судя по символике, применяемой в подобных обрядах у других народов, клали либо корову, либо колос из последнего снопа<sup>542</sup>.

В обрядности В II — III фигурируют оба обряда — и священное соитие и имитация родов. Оба обряда здесь соединены в одну церемонию: за актом священного соития сейчас же следует имитация родов; обряды совершаются перед святилищем на поле Ашерат. Эти детали показывают, что авторы ритуала Eqrny в данном случае переработали традиционные обряды; но, кроме этого, имеется еще одна характерная деталь, которая в основном воспроизводит конкретную форму финикийского традиционного обряда. Мы уже указывали, что в В III из общего ритуала священного соития, состоящего из трех актов, особо выделяется ритуал последнего акта, связанного с зачатием и рождением Шиб'они. Но Шиб'они-Насыtitель — это бог хлеба, первоначально сам хлеб; в традиционной обрядности обряды священного соития и рождения хлеба вероятно чаще всего связывались именно с Шиб'они, хотя здесь могли быть и местные варианты, в которых вместо Шиб'они фигурировали Акхат и Шахар-пшеничное зерно. По народным представлениям отец Шиб'они-хлеба первоначально был Дождем, оплодотворяющим Мать-Землю. Но народные представления и обряды в ритуале Eqrny подверглись преобразованию сообразно с официальной мифологией и обрядностью. В результате получились типично храмовые церемонии, в которых принимают участие якобы сам Эл и его супруга, боги, рождающие богов, а исполнителями являются жрецы и вероятно кедеши; однако не исключена возможность, что хоровод женщин, возбуждаемых Элом<sup>543</sup> и вступающих в соитие с жрецами, был составлен из участниц праздника. Как показывает текст НК, обряды священного соития и рождения хлеба совершались также и летом перед жатвой, как это имеет место и у других народов. Эти обряды должны быть исследованы особо, в связи со всем циклом земледельческой обрядности периода созревания злаков и плодов и периода их уборки.

Остается обрядность, о которой имеются предписания в цикле С текста Eqrny. Как мы видели в разд. 5, по своему содержанию цикл С является оракулом, в котором от имени божества даются указания о названии обетного города и святилища, о сроке его постройки и освящения и о церемониях, сопровождающих «вселение» туда Нагар Мидра и благостных богов. В ритуальных указаниях цикла С также обнаруживаются составные элементы, заимствованные из традиционной общинной обрядности. С первого взгляда к числу этих элементов как будто относится призывание благостных богов (стр. 69 — 72); однако эта формула носит иной характер, чем закликание богов в цикле А. Различие сказывается прежде всего в терминологии: вместо глагола qaga в стр. 69 употреблен глагол tsawach — «кричать», отсюда «звать». Нам представляется, что это не случайное, а специфическое различие. Закликание — eqra — обращается к богам в определенных случаях, в определенные моменты религиозного календаря, периодически, с целью призвать богов для теофании, полагающейся, согласно обычным представлениям и культовым обрядам, именно в данное время и для данной цели. В цикле С речь идет об освящении нового царского святилища и о призыве богов поселиться там, т. е. о вызове однократной специальной теофании, не связанной с обычным религиозным календарем и с периодическими религиозными празднествами и церемониями. Судя по фонетическому составу глагола tsawach и по тому обстоятельству, что в библейской традиции он встречается всего один раз (Ис. 42, 11 — «испускать радостные клики»), а значение «звать» имеет только в эфиопском языке, надо полагать, что этот термин также весьма древний. Формула призыва, приводимая в стр. 69 — 72, тесно связана с обетом царя: она призывает богов явиться, ибо данный им обет приведен в исполнение. Обычай давать обеты не восходит к первобытным элементам религии; однако все же он уже существует в эпоху родоплеменного быта. Поэтому надо считать терминологию обряда древней, восходящей к общинной культовой терминологии, а формулу — новой, связанной с практикой обетов в официальном культе.

То же самое приходится сказать о термине 'd = 'ed, «святилище». Этот древний общинный термин в цикле С применен к новому официальному святилищу. Конечно, «город» и святилище были построены не на пустом месте. Несомненно, что в оазе, избранном для этой постройки, существовала уже караванная станция, был поселок одной из угаритских общин и что этот оаз был довольно крупным, поскольку в нем

были и поля и виноградники, из которых в новое святилище приносятся первинки (стр. 71 — 72). Подобный оаз не мог не иметь традиционного святилища, и, судя по стр. 66, где говорится «среди камней и деревьев», для нового 'ed избирается именно прежнее maqom, место, уже освященное религиозной традицией, где уже были священные камни и деревья, в том числе вероятно и ивы у источников. Это было традиционное общинное святилище с несколькими обычными массебами, посвященными местным богам и духам. Оно было основано вероятно еще в начале III тысяч., вскоре после основания Угарита, переселенцами из области Заиорданы и несомненно носило название Садад по имени бога-полевика Садида, соответственно с первоначальной формой названия святилища Аседат-Писга. Теперь царь превращает прежнее святилище в царское, посвященное богам определенной избранной группы земледельческих божеств, в том числе таким крупным, вошедшим и в официальный пантеон божествам, как Садид, Алейон, Шапаш, Рахум, Гозер, и изменяет его название, согласно оракулу С, в Аседад, очевидно в соответствии с той видоизмененной формой древнего названия Садад, которое утвердилось в II тысяч. в Заиорданы. Святилище было обставлено уже не только массебами, но также и стэлами с изображениями благодетельных богов. В числе этих стэл первое место должна была занимать царская обетная стэла, которая, как мы указывали в разд. 5, символизировала явление Нагар Мидра на краю пустыни. Кроме того, надо полагать, что в новое святилище были перенесены также те стэлы, которые фигурировали в процессии, изображавшей теофанию Алейна, Рахума, Шапаш и Шалема в стр. 23 — 27 текста Eqrnu. В святилище был несомненно устроен «дом» (bajth) для этих стэл, а также специальные служебные помещения, жилища для жреческого и служебного персонала и помещение для стражи. Традиционные массебы, жертвенник, водоем и другие атрибуты прежнее святилища конечно были сохранены в неприкосновенности, а новый «дом» был построен так, чтобы замыкать собою древнюю священную площадку. Вся территория, на которой расположились преобразованное святилище и новые жилые и служебные постройки, была обнесена каменной оградой с воротами; именно к этому новому огражденному комплексу и следует относить термин qrth — «город». Таким образом древний термин 'ed получил в данном случае новое содержание. Ибо если святилище в Аседаде по его техническим признакам нельзя назвать храмом, то все же по цели и характеру его основания и организации оно относится конечно к категории официальных святилищ, а не общинных высот.

Более тесную связь с общинными традициями мы находим в трех других обрядовых предписаниях цикла С. Во-первых, в стр. 67 предписывается совершение шествий вокруг нового святилища для его освящения. Мы уже упоминали, что важнейшим древнеарабским обрядом, которым обязательно сопровождался каждый праздник, был обход вокруг святилища или вокруг священного камня; таким же обрядом освящалось каждое вновь устроенное святилище, каждый вновь воздвигнутый священный камень. В обряде принимала участие вся община, и мужчины и женщины, а одна деталь его показывает, что по своему происхождению он восходил к временам первобытной религии. Именно при совершении этого обряда участники его совершали обход нагими, по позднейшим объяснениям ради соблюдения чистоты, так как одежда всегда может оказаться нечистой. Однако первоначально мотив был другой, связанный с представлением, что нагое тело обеспечивает наилучшее восприятие «силы», исходящей от объектов культа<sup>544</sup>. Второй элемент общинно-традиционного характера подразумевается в начале призыва, обращенного к Нагар Мидра и благостным богам (стр. 69 — 71): «И призови их вместе с Нагар Мидра: о Нагар, о Нагар! вот врата (pthch), открой их и пройди в их (благостных богов) святилище и вступи туда!» Мы уже указывали в разд. 5, в экскурсе об архаизмах текста Eqrenu, на бросающееся в глаза совпадение терминологии этого места с терминологией отрывка Мих. 2, 13 с той только разницей, что вместо глагола 'rb в кн. Мих. стоит глагол 'abar, не имеющий значения «входить» и являющийся очевидно позднейшим искажением первоначального 'rb. Содержание отрывка Мих. 2, 13, стоящего в тексте этой главы особняком и весьма смахивающего на вставку, не оставляет никаких сомнений в том, что здесь описан обряд «вступления божества», т. е. водворения его изображения или символа во вновь построенное или возобновленное святилище. Отрывок присоединен к оракулу о будущем возрождении «сынов Иакова и остатка Израиля», т. е. племен северного царства, и о вступлении их в какой-то вновь восстановленный город и святилище, очевидно после катастрофы, постигшей царство Эфраима в 722 г. В ст. 13 описывается вступление Иагве, царя и народа в новое святилище: «Проникающий (проходящий внутрь — haporets) идет впереди их, проходят они (paretsu) и входят в ворота ('abaru = 'agabu schahar)... и царь идет впереди их, и Иагве идет во главе их»<sup>545</sup>. Следовательно процессия идет в таком порядке: во главе ее «идет Иагве», т. е. несут его изображение или символ; он «проникает», т. е.

«отворяет» закрытые ворота — как Нагар Мидра — и первым вступает в святилище, а за ним следуют царь и народ. Этот обряд надо считать традиционным, восходящим еще к родоплеменной кочевой эпохе, когда при устройстве становища раскидывался священный шатер, и туда «вступал» бог в виде символа или фетиша, сопровождаемый вождем и племенем. Третье предписание, связанное с традиционной обрядностью, делается в заключении оракула (стр. 74 — 76): всем, кто пришел в новое святилище на торжество по случаю вселения туда благостных богов, полагается и должна быть выдана доля от жертвы, лог вина и хлеб. Мы уже указывали в примеч. 269 к переводу стр. 74 — 76, что такое же наделение участников праздника по случаю открытия царского святилища (шатра) на Сионе производит и Давид (II Сам. 6, 18 — 20). И в том и в другом случае перед нами выступает в модифицированном виде обычай общинного жертвенного пира, которым сопровождалось и у сынов Израиля и у арабов всякое праздничное жертвоприношение<sup>546</sup>. В предписании цикла С обычай претерпел фактически меньшую модификацию, чем в рассказе II кн. Самуила, так как на торжестве открытия нового святилища в Аседаде конечно присутствовала вся община, жившая в оазе.

Таким образом мы исчерпали весь тот материал текста Eqrny, который имеет либо непосредственное, либо косвенное отношение к общинной обрядности. Из нашего обзора выясняется, что текст Eqrny не дает возможности реконструировать финикийскую общинную обрядность в полном объеме. Общинные обряды, включенные в ритуал текста Eqrny, относятся по преимуществу к обрядности предпосевного периода, и лишь спорадически в тексте встречаются указания на обрядность, связанную с другими моментами земледельческого года или с какими либо другими поводами. С этой стороны обрядовое содержание текста Eqrny как будто уступает его мифологическому содержанию, так как в тексте Eqrny выступает ряд главнейших божеств земледельческого пантеона, в том числе и некоторые божества, связанные с периодом жатвы. Однако со стороны качественной мифологические данные текста уступают обрядовым. Текст называет божества, но за исключением Шалема почти не характеризует их; их функции приходится вскрывать путем привлечения материала из других источников, финикийских и израильско-иудейских, а также из крестьянской мифологии других народов и других эпох. Обряды же текст описывает, не всегда с достаточной полнотой, но все же настолько, что характер и назначение каждого обряда легко поддается определению. Отсюда видно,

что данные текста Eqrēny далеко не исчерпывают всей совокупности финикийских общинных верований и культов. Остается большой и весьма интересный и важный материал текстов NK, 'Apat II и Dapel, посвященных мифологии и обрядности летнего периода созревания злаков и плодов и осеннего периода. Попутно мы касались этого материала и использовали его частично в той мере, как это было необходимо для разрешения некоторых вопросов настоящего этюда. При этом мы видели, что эти тексты гораздо труднее для перевода и толкования, чем текст Eqrēny; но на основе нашего исследования последнего текста задача правильного истолкования и перевода этих текстов, как нам кажется, может быть успешно разрешена. Тогда мы получим весь основной материал для реконструкции финикийской общинной земледельческой религии в целом. Задача эта является очередной, и мы надеемся к ней обратиться, как только создадутся необходимые условия в смысле получения недостающих сейчас изданий текстов и исследовательских работ.

Но зато можно считать разрешенным общий вопрос — вопрос о существовании в Финикии общинного быта и общинной религии, занимавшей в народном быту центральное место. Данные текста Eqrēny в этом отношении являются самым красноречивым и неопровержимым свидетельством не только для царства Угарита, но и для прочих финикийских царств. Природные и хозяйственные условия их были одинаковы; везде земледелие было основным занятием сельского населения, как об этом лучше всего свидетельствует существование в Гебале, Тире и Сидоне официальных культов растительных божеств, перешедших в официальную религию конечно из народной религии. В свете данных текста Eqrēny приобретают особое значение два очень кратких сообщения о празднествах в честь таких богов в Гебале и Тире, но не связанных с культом Адониса. Филон сообщает, что после гибели Элиуна (Эльона-Алейона), родившегося, по Филону, в Гебале, «дети» его обоготворили, совершили в его честь возлияния и приносили ему жертвы. Здесь конечно объясняется происхождение какого-то древнего традиционного священнодействия, связанного с Элиуном и совершавшегося регулярно в Гебале. По мнению Пичмана; это празднество совершалось ежегодно перед началом сезона дождей; но в таком случае «возлияния» Элиуну по существу были магическими обрядами вызывания дождей, а жертвоприношения усиливали их действие; основной элемент — возлияния — был конечно заимствован из народной обрядности этого сезона<sup>547</sup>. В Тире в месяце Перитии (марте) совершался праздник «пробуждения Мелькарта», главного

бога Тира; следовательно Мелькарту приписывались функции растительного бога. По сообщению Менандра, заимствованному из Тирских летописей, этот праздник был установлен современником Соломона царем Тира Хиромом (Хирамом), который «первый совершил Пробуждение (Egersis) Геракла (Мелькарта) в месяце Перитии». Основным обрядом этого праздника, по сообщению Атенея, была жертва всеожожения перепела — птицы, появляющейся в Палестине и Сирии весной; запах этой жертвы должен был пробудить Мелькарта, так как перепел был его «любимой пищей», которой он «радовался». Здесь перед нами несомненно выступает преобразованный обряд древней жертвы тотема, которая превращена в «пробуждающую» призывную жертву, аналогичную жертве голубка. Пичман полагает, что и этот праздник первоначально совершался также перед началом дождей — и это правильно, ибо растительный бог в Палестине и Сирии должен пробудиться именно осенью перед началом пахоты и посева, а не в марте, т. е. перед началом жатвы ячменя. Отсюда вытекает заключение, что в Тире традиционный общинный праздник при принятии его в состав официального культа подвергся преобразованию по египетскому и вавилонскому образцу, ибо воскресение растительного бога и в Египте и в Двуречье праздновалось в марте—апреле<sup>548</sup>. Таким образом и в царстве Гибала и в царстве Тира существовали общинные земледельческие культы, аналогичные культам царства Угарита, и как в Угарите, так и в Тире и Сидоне официальный культ также поглощал и преобразовывал эти культы.

Наконец, надо отметить, что значение данных текста Egrēny не ограничивается узкими пределами Финикии. Текст Egrēny освещает также многие важные вопросы религиозной истории соседних с финикиянами народов, в том числе особенно истории израильско-иудейской религии. Это подводит нас вплотную к новым проблемам истории народов древнего Востока, возникающим в связи с открытиями и текстами Рас-Шамра. Эти проблемы мы поставим в заключительном разделе настоящего труда.

## **9. ЗНАЧЕНИЕ ОТКРЫТИЙ В РАС-ШАМРА ДЛЯ ОБЩЕЙ И РЕЛИГИОЗНОЙ ИСТОРИИ ФИНИКИИ И ДРУГИХ СТРАН ДРЕВНЕГО ВОСТОКА**

Непосредственная задача настоящего этюда разрешена. Но в процессе нашего исследования нам пришлось пересмотреть несколько основных вопросов истории финикийской религии, поставить и разрешить их по-новому. Так, в связи

с истолкованием имен и характера божеств, выступающих в тексте Еггегу, мы пересмотрели существующие взгляды относительно Седа, Садида, Адониса, Эшмуна, Ваал-Хаммона и Элиуна-Эльона и, опираясь на сопоставление данных текста Еггегу и других текстов Рас-Шамра с сообщениями Филона Библиского и других источников, разрешили по-новому вопросы о взаимоотношениях между этими божествами и об их характеристике. Кроме того, нам пришлось коснуться ряда вопросов общей финикийской истории и поставить новые проблемы в этой области, а также постоянно возвращаться к проблеме взаимоотношений между финикийской, израильско-иудейской и арабской религиями. В этой области открылись новые и также весьма важные точки соприкосновения и взаимной зависимости, заставляющие также поставить ряд новых проблем и пересмотреть некоторые старые точки зрения. Все эти новые проблемы и задачи проистекают из одного и того же источника — из открытий в Рас-Шамра. Мы говорим «открытий», так как новые данные и новый свет дают не только тексты Рас-Шамра, но и все прочие памятники, какие были там найдены. Раскопки в Рас-Шамра впервые открыли подлинный облик и подлинную историю важного финикийского центра, центра не только политического, но и культурного, где создавались, правда, специфически религиозные, но весьма важные по содержанию и ценные по формальному достоинству литературные произведения, где, повидимому, самостоятельно была выработана первая финикийская фонетическая система письма на клинообразной основе, где была школа писцов и жрецов и библиотека, где были созданы характерные произведения искусства в своеобразном финикийском стиле. Но и с политической стороны история Угарита весьма интересна и показательна как в области торговых связей и сношений, так и в области международной ориентации. Угарит смотрел не только в сторону Египта, как другие финикийские центры IV—II тысяч., но и в сторону Двуречья; он имел связи не только с Кипром, но и с крито-микенским миром. Быт угаритского купечества и жречества выступает перед нами в осязательной форме, воочию — в устройстве жилищ, в их планировке, в соединении их с родовыми усыпальницами, в их повседневной жизни, которую характеризуют предметы домашнего обихода, домашнего культа и конкретные бытовые детали в текстах Рас-Шамра, особенно в эпосе АВ. Таким образом раскопки в Рас-Шамра открыли для нас не только неизвестную до сих пор, жившую общинным строем, финикийскую деревню, но и считавшийся известным финикийский город. Ибо последний был известен только в его преобразованном эллинистическо-рим-

ским вторжением в виде; но Угарит не дожил до этого вторжения, и в «могиле» Угарита под песками холма Рас-Шамра счастливым образом сохранился до наших дней подлинно финикийский город.

В настоящем заключении нашего этюда мы хотели бы остановиться на некоторых важнейших очередных проблемах, к которым нас подводит наше исследование и которые теперь могут быть разрешены на основании аутентичных источников, полученных исторической наукой благодаря открытиям в Рас-Шамра<sup>549</sup>. Эти проблемы касаются не только религиозной, но и общей истории Финикии, Сирии и Палестины и имеют первостепенную важность не только для историков Финикии и библеистов, но и для всех историков-ориенталистов. Одни из этих проблем уже поставлены в работах Дюссо, Виролло и Бауэра, но еще не разрешены окончательно; другие выдвигаются вновь в результате нашего исследования.

Первая проблема — это проблема происхождения финикийцев. Спор о месте происхождения финикийцев теперь уже разрешен: «Легенда о Керете» и некоторые данные текста Egrénu окончательно подтвердили традицию о родине финикийцев в областях, прилегающих к Мертвому морю, передаваемую Помпеем Трогом. Тем самым подтверждается и близость исторических финикийцев с ханаанеями, близость, которую некоторые, как, например, Пичман и Дюссо, доводят вплоть до отождествления. Но оба эти теперь твердо установленные факты — место происхождения финикийцев и близость их с ханаанеями — должны считаться только исходными пунктами для разрешения проблемы происхождения финикийцев в целом. Эта проблема не так проста, как кажется, ибо на родине финикийцев их ближайшими и родственными соседями оказываются эдомитяне и некоторые израильские племена, фигурирующие в «Легенде о Керете» — терахиты, зебулуниты, ашериты и может быть иосефиты, — а наше исследование показало, что в числе предков финикийцев было также племя Иерахмезл-Калев, ближайшее по соседству с племенем Иуды. Нас не должно смущать то обстоятельство, что терахиты и два соседние с ними израильские племена враждуют с керетитами, ибо подобные факты вражды между соседними и родственными племенами, доходившие в некоторых случаях до нескончаемой истребительной войны, были нередки в истории древних арабских племен и засвидетельствованы также в израильской традиции<sup>551</sup>. Таким образом вопрос о племенном происхождении финикийцев приводит нас не к ханаанеям, а к Эдому, Израилю и Иуде; фактам доисторической эпохи соответствуют и факты исторической эпохи, когда рядом с Негебом Иуды существовал Негеб Керети, а рядом с обла-

стями Тира и Сидона были области Зебулуна и Ашера. Выдвигается проблема родства предков финикийян с израильскими племенами и напрашивается предположение, что движение израильских племен на север началось гораздо раньше, чем это считалось до сих пор, еще в III тысячелетии, вслед за керетитами, основавшими Сидон и вероятно также Тир<sup>552</sup>. Далее должен быть разрешен вопрос о тех племенах, которые были непосредственными предками финикийян. Из них в «Легенде о Керете» названы керетиты, именуемые также шапашитами; из данных текста Eqrēnu обнаруживается, что родоплеменная группа, основавшая Угарит, отпочковалась по всей вероятности от Иерахмезла. Остается открытым вопрос о родоплеменной принадлежности основателей Гебала и других финикийских городов<sup>553</sup>. В конце концов все эти нити каким-то образом переплетались с ханаанейско-аморейскими нитями, и получались связи, которые также должны быть распутаны. Нам представляется, что в свете данных Рас-Шамра разрешенные проблемы клонятся к тому, что финикийян, понимая под последними население областей финикийских городов, надо считать родственными прежде всего с эдомитянами и сынами Израиля и Иуды, а степень близости между финикийянами и ханаанеями надо представлять себе в том же масштабе, как степень близости между ханаанеями и сынами Израиля.

Отсюда вытекает, что должна быть пересмотрена также и предистория израильских племен. В этом вопросе до сих пор существует большая разногласия мнений как по отношению к определению числа и поименного состава племен, так и по специальному вопросу об Израиле и Иуде. Новые данные финикийской традиции должны содействовать устранению этой разногласия. Но, с другой стороны, новые данные, как только что было указано, заставляют пересмотреть один вопрос, по которому в основном не было разногласий — о времени и порядке проникновения израильских племен в Ханаан. В свете данных «Легенды о Керете» приобретает новое значение упоминания Иосиф-эла и Иаков-эла в списке городов и областей, завоеванных Тутмосом III в походе 1470 г., Исра-эла в надписи Мернепта около 1230 г. и Леви-эла в надписи Рамсеса III в первой половине XII в. Специальный вопрос о дифференциации племени Иуды от «подлинных» (echte) сынов Израиля, поставленный Эд. Мейером и разрешаемый им в том смысле, что сыны Иуды вероятно были «совсем другого» происхождения, чем сыны Израиля<sup>554</sup>, также должен быть поставлен вновь и окончательно разрешен в свете новых данных, которые, как показывают наши историко-географические и религиозно-исторические экскурсы в разд. 3 и 4, говорят не в пользу точки зрения Эд. Мейера.

Не менее важно значение открытий в Рас-Шамра и для истории финикийских царств. В свете документов и вещественных памятников, найденных в Рас-Шамра и Минет-эль-Бейда, получают разъяснение некоторые важные спорные вопросы, а некоторые вопросы, считавшиеся решенными, оказываются требующими пересмотра. В числе последних вопросов находится и такой капитальный, считавшийся ясным, вопрос, как вопрос о финикийской торговле, и одного этого обстоятельства уже достаточно, чтобы учесть всю важность открытий в Рас-Шамра для общей финикийской истории. Переходя теперь к обзору тех вопросов исторической эпохи, которые получают разъяснение или требуют пересмотра в свете открытий в Рас-Шамра, мы начнем с вопроса о хронологии, имеющего решающее значение для определения древности финикийской государственности и финикийской культуры.

Тут основным вопросом, требующим разъяснения, является вопрос о времени основания главнейших финикийских городов. Раскопки 1921—1926 гг., которые произвел Монтэ, а затем его помощник Дюнан на месте расположения Гебала, дали документальное доказательство существования Гебала в эпоху II египетской династии, т. е. в 3200—3100 гг. до н. э.; основание Гебала должно быть датировано на 100—200 лет ранее этой эпохи<sup>555</sup>. Другая, менее надежная дата была установлена для основания Тира. Именно, на основании сообщения Геродота (II, 44), что жрецы храма Геракла-Мелькарта в Тире передавали ему, будто бы и город и храм были основаны одновременно 2300 лет тому назад, было принято датировать основание Тира 2750 годом, считая от 450 г., когда приблизительно Геродот был в Тире. Эта дата, основанная на устной традиции, весьма условна и требует проверки. Относительно даты основания третьего крупнейшего финикийского города, Сидона, мы до последнего времени не располагали никакими данными. Теперь «Легенда о Керете» проливает свет на этот вопрос, так как Керет в легенде изображается господином не только Сидона, но и Тира. Если учесть, что в финикийских надписях и в израильско-иудейской традиции финикийяне называются сидонянами, хотя в I тысяч до н. э. первое место среди финикийских городов занимал Тир, то мы должны прийти к выводу, что Сидон был основан ранее Тира и лишь немного позднее Гебала и что Тир был основан той же родоплеменной группой, как и Сидон. Этот расчет подтверждается также географическим расположением Гебала, Сидона и Тира. Первая «финикийская» волна очевидно стремилась продвинуться возможно дальше на север палестинско-сирийского побережья, туда, где между Ливаном и морем

имеются более обширные плодородные речные долины. Вторая волна вынуждена была основываться уже вдоль главного Ливанского хребта, сначала в Сидоне, а затем несколько южнее — в Тире (расстояние от Гебала до Сидона около 80 км, от Сидона до Тира — около 40 км). Но еще севернее Гебала расположилось несколько более мелких финикийских городов, из которых самые крайние, Рамита (Иаримута в текстах Рас-Шамра) и Угарит, лежали уже на приморской окраине долины Оронта. Возникает вопрос о датах основания этих двух самых северных пунктов финикийского побережья. Дюссо считает Угарит «важной финикийской колонией» и повидимому склонен думать, что Угарит был основан во второй половине III тысяч. на том основании, что керамика ханаанского типа начинает преобладать лишь в верхних пластах III слоя Рас-Шамра, датированных эпохой XI—XII египетских династий<sup>556</sup>. Однако это положение нельзя считать доказанным, так как в нижних пластах III слоя, относящихся ко второй половине IV тысяч., уже имеются остатки поселения и вещественные остатки, соответствующие по своим характерным признакам типу находок на месте древнейшего поселения Гебала<sup>557</sup>. Отсюда мы можем сделать заключение, что даже если город Угарит в том виде, какой он имел в конце III и во II тысяч., был выстроен только около 2200 г. до н. э., то все же существовал более древний также финикийский город, расширенный и перестроенный в конце III тысяч., когда у угаритских царей появились для этого необходимые средства, и основанный, как и Гебал, первой финикийской волной.

Таким образом основание первых финикийских городов, точнее рыбацких поселков, как нам думается, надо относить к эпохе 3500—3200 гг. Они были основаны самой первой «финикийской» волной, которая пробилась в область севернее Ливана, в долину Оронта, и в их числе был рыбацкий поселок на берегу Белого залива. Это предположение подкрепляется также религиозно-историческими соображениями. Главными официальными культами в Угарите были культы Эла и Ашерат, пары верховных финикийских богов, и Алейона-Ваала, иначе Ваал-Сафона. Но Эл, этот финикийский Аллах, восходящий к древнейшему общесемитскому Элу, нигде в другом месте не пользовался культом, кроме Гебала, где культ Эла занимал второстепенное место. Еще более важно, что Ашерат, «мать богов» и супруга (сестра) Эла, вообще не упоминается ни в финикийских надписях, ни у Филона и очевидно нигде, кроме Угарита, культом не пользовалась. Также и культ Алейона, Ваала Угарита, был повидимому специфическим культом Угарита, так как связь Алейона-Элиуна с Бери-

том и Гебалом, на которую есть намеки у Филона, во II—I тысяч. либо порвалась, либо потеряла всякое реальное значение, поскольку никаких упоминаний о Алейоне-Элиуне в надписях из Гебала не имеется. Но тогда возникают большие сомнения в правильности точки зрения Дюссо на Угарит как на колонию Гебала. Совершенно невероятно, чтобы в колонии главными культурами были такие архаические культы, как культы Эла и Ашерат, которые в Угарите не только формально, но и фактически занимали первое место. И в угаритской мифологии и, что еще важнее, в угаритском культе Эл и Ашерат ставятся выше Алейона: им принадлежит древнейший храм, их призывает на помощь против разбушевавшегося Сафона-Алейона цитируемая нами в конце разд. 8 заклинательная формула, Эла, а не Алейона, призывает для низвержения Мота и дарования раннего дождя жреческий ритуал текста Eqrny. Столь же невероятно, чтобы в колонии могли создаться школа подготовки жрецов, поставившая вероятно своих учеников и в другие города, и литературно-богословская жреческая школа, собиравшая и обрабатывавшая мифологические традиции, стремившаяся привести их в систему и дать им литературную обработку и выработавшая свою собственную систему письма, нигде в другом месте, ни в Финикии, ни в Палестине не применявшуюся. Это последнее обстоятельство особенно показательное, ибо если бы Угарит был только колонией, то его метрополией мог быть только Гебал, где в III тысяч. и в течение первых трех четвертей II тысяч., до создания алфавита, принятого затем во всей Финикии и Палестине, пользовались либо египетским письмом, знаки которого послужили образцом для общепринятого финикийского алфавита, либо обычной аккадской клинообразной системой письма<sup>558</sup>. Можно было бы добавить сюда еще ряд других соображений, но мы считаем, что и сказанного вполне достаточно для обоснования положения, что Угарит по всей вероятности надо считать древнейшим городом финикиян на палестинско-сирийском побережье, основанным ранее Гебала, что родоплеменная группа, основавшая Угарит, была близко родственна с группой, основавшей Гебал, и что по своему значению в официальной финикийской религии Угарит занимал место, подобное тому месту, какое занимал Ниппур в Сеннааре IV—III тысяч.

В итоге и тексты и вещественные памятники Рас-Шамра и Гебала свидетельствуют о глубокой древности финикийской государственности и финикийской культуры, ибо Угарит и Гебал, а также и Сидон были основаны в последние века IV тысяч., а Тир — в самом начале III тысяч., — а это были главнейшие политические и культурные центры Финикии. Та-

ким образом той эпохе, по данным которой до сих пор судили о финикийском строе и финикийской культуре, эпохе I тысяч. до н. э., предшествовала эпоха государственного быта продолжительностью свыше двух тысячелетий, эпоха, в течение которой, как показали раскопки Монте в Гебале и блестяще подтвердили раскопки Шеффера в Рас-Шамра и Минет-эль-Бейда, была создана своеобразная финикийская культура, до известной степени синкретическая в области искусства, но оригинальная в области письменности, литературы и религии. Оригинальные стороны финикийской культуры открылись главным образом в Угарите, ибо до 1929 г. в нашем распоряжении не было почти ни одного аутентичного источника для характеристики финикийской мифологии и обрядности, совсем не было ни одного произведения финикийской литературы и было очень мало произведений чисто финикийского искусства.

Если по отношению к вопросу о древности и характере финикийской культуры тексты Рас-Шамра вносят весьма важные дополнения и поправки к нашим познаниям в этой области, то по отношению к вопросу о финикийском общественно-политическом строе открытия в Рас-Шамра впервые дают в распоряжение историка документальный и археологический материал для правильной постановки и разрешения этого вопроса. В историографии древнего Востока до самого последнего времени финикийцы представляли себе только как купцов и мореплавателей, да еще не забывали упоминать о рабах; никаких других общественных классов в финикийских царствах как будто и не было. Но при этом забывали, что отсутствие данных о других общественных классах еще не означает, что таковых не было, и не учитывали, что сведения о финикийской торговле и рабстве, которыми располагала историческая наука до открытий в Рас-Шамра, относятся к I тысяч. до н. э. и в значительной своей части передаются еще более поздними нефиникийскими источниками. В начале нашего этюда мы уже указывали на те отрицательные для исторической науки последствия, к которым приводило некритическое отношение к имевшимся до 1929 г. данным и возникшее в результате такого отношения стремление подгонять характеристику финикийского общественно-политического строя под образец античного общественно-политического строя. Сюда надо добавить, что историки, за исключением, быть может, Пичмана, странным образом игнорировали, правда, скудный, но в некоторых отношениях весьма показательный материал давно известных документов, происходящих от царей и князей финикийских городов. Мы имеем в виду, во-первых, письма царей или князей Тира, Сидона,

Берита, Иаримута, Угарит<sup>550</sup> и Акко, по своему стилю и идеологии совершенно сходные с письмами царьков и князей Иерусалима, Мегиддо, Лахиша, Гезера, Кадеша и кипрской Алашии, дошедшие до нас в составе эль-Амарнского архива, и, во-вторых, надписи, надгробные и обетные, царей Гебала и Сидона. Письма и надписи отделены промежутком кругло в 1000 лет, так как письма относятся к концу XV и к первой половине XIV в. до н. э., а надписи, за исключением надписи царя Гебала Ахирема XIII в., — ко второй половине V в. до н. э. Но, несмотря на такой большой промежуток, надписи по стилю и идеологии ничем не отличаются от писем. Авторы и писем и надписей — все на одно лицо: это мелкие древневосточные царьки, маленькие деспоты у себя дома, но пресмыкающиеся перед большими деспотами, власти которых им приходится подчиняться. В этих царьках нет сходства даже и с греческими басилевсами гомеровского эпоса, не говоря уже о царях Спарты или тираннах VI в. По вершине общественной пирамиды можно судить и о ее нижних пластах; однако к этому само собой напрашивающемуся методу историки не прибегали, предпочитая априорные и рискованные характеристики по аналогии с торгово-промышленными греческими полисами. Историческая правда от этого жестоко пострадала.

При раскопках в Рас-Шамра были найдены деловые и хозяйственные документы, правда, не в большом числе; десять из них были до начала войны опубликованы в журнале *Syria*. Эта незначительная по объему публикация драгоценна по своему содержанию, так как по счастливой случайности документы освещают частное хозяйство и торговлю, царскую и частную, и дают совершенно твердую точку опоры для суждения о командующей группе угаритского общества, а следовательно и вообще финикийского общества. Документы не датированы, но надо полагать, что они относятся к середине и второй половине II тысяч., так как все документы на финикийском языке написаны тем же клинообразным алфавитом, каким написаны мифологические и ритуальные тексты. Мы прежде всего остановимся на трех документах, характеризующих частное хозяйство.

Из них наибольшую важность имеет документ RS 8145, на аккадском языке, но, судя по собственным именам, составленный в Угарите. Документ является завещанием жителя царства Угарита, некоего Иариману (*Jarimanu*). Имущество Иариману, которое он завещает своей жене, состоит, по порядку его перечисления в документе, в быках, баранах, ослах, рабах, рабынях, больших бронзовых сосудах и другой брон-

зовой утвари, в кораблях, окованных бронзой, корзинах и в поле bin (сына) Харатсина, расположенном у реки Рас-бані. Перед нами частный хозяин того же типа, какой был обычным типом вавилонского частного хозяина в эпоху Хаммураби. На первом месте в его хозяйстве стоят скот и рабы, далее торговля и на последнем месте полевое хозяйство; богатство его заключается в бронзовой утвари, денежного капитала он не имеет. Завещание заканчивается предупреждением сыновьям завещателя, что если кто-нибудь из них затеет процесс против матери по поводу завещания или будет относиться к ней непочтительно, то он должен будет заплатить 500 шекелей штрафа царю, повесить свою одежду на запор двери дома и выйти на улицу, т. е. изгоняется из семейной общины без всякого выдела, нагим, нищим. Документ свидетельствует, что частное хозяйство в Угарите II тысяч. было таковым условно, ибо продолжала бытовать семейная община. kmth (ассир. kimtu), твердо защищавшая свои позиции<sup>560</sup>. Этот вывод подтверждается и археологическими данными. Раскопки обнаружили, что во всех больших домах Угарита, относящихся к II тысяч., были подземелья, в которых из поколения в поколение погребались умершие члены семьи. Среди костей там были найдены остатки сосудов разных типов и эпох, от XVIII до XIV в., т. е. до того времени, когда в царствование Аменготепы IV Угарит был разрушен землетрясением<sup>561</sup>. Для завершения характеристики отношений, вскрывающихся из содержания этого документа, остается добавить, что их уровень соответствует не нормам кодекса Хаммураби, который узаконяет и регулирует семейные разделы, а нормам шумерийского кодекса середины III тысяч. до н. э., который еще стоит на страже семейной общины и грозит нарушителям ее основ таким же изгнанием из общины на положении бездомного и нищего, как и в разбираемом документе. По существу документ даже нельзя назвать завещанием; это — завещательное распоряжение главы семейной общины о передаче после его смерти главенства в семье и права распоряжения всем имуществом и хозяйством общины его вдове.

Другой документ, касающийся частного хозяйства, RS 8213, говорит о продаже недвижимого имущества, заключающегося в доме, с полями, посадками маслин, питомником виноградных лоз и виноградником, но с оговоркой, что бронза, находящаяся в доме и в хозяйстве, не продается, и если покупатель предъявит на нее претензию, то платит штраф в размере таланта серебра<sup>562</sup>. И в этом случае напрашивается аналогия с вавилонским частным сельским хозяй-

ством, в котором важную роль играла доходная культура финиковой пальмы; в Сирии и Палестине такой же доходной культурой была культура маслины и виноградной лозы. В остальном документ вскрывает те же характерные черты экономики и отношений внутри верхушки финикийского общества, как и RS 8145: главное богатство продавцов заключается в бронзе, которое они не продают, и продаваемое владение является частью общего достояния семейной общины. Последнее видно из того, что продавцами являются два лица, повидимому дядя и племянник, и что вместо обычного термина «купил» в документе употреблен термин *iptatar* — «освободил» от *ratari* — «развязывать», «освободить от оков, от запрета». Этим термином обозначается также отлучение от общины, и применение его показывает, что отчуждение семейного имущества хотя бы в части еще не было узаконено, и запрет подобных сделок обходился путем применения термина, маскирующего истинный характер сделки<sup>563</sup>. Наконец еще два документа касаются специально рабства. Документ RS 8208 свидетельствует об освобождении рабыни одного из придворных сановников (*gabis*) царицы и одновременно о том, что другой сановник, звание которого обозначено неясным термином *пани*, берет освобожденную рабыню в жены и платит при этом прежнему господину 20 шекелей серебра<sup>564</sup>. Документ RS 1932—4475 является письмом некоего Ур-шар к *Pisy*, который захватил двух рабов Ур-шара без всякой вины с их стороны; Ур-Шар требует возвратить ему рабов, грозит адресату гневом богов и подчеркивает, что потеря рабов угрожает «нам», т. е. его семейной общине, разорением<sup>565</sup>. Очевидно Ур-Шар был мелким хозяином, вернее всего владельцем небольшой масличной плантации или виноградника, для обработки которых имел двух рабов. Эти два документа и завещание Иариману свидетельствуют, что рабство в Угарите носило обычный для Востока характер домашнего рабства.

Из завещания Иариману видно, что он был судовладельцем, следовательно купцом. Тот же документ и документ о продаже сельского имения дают понятие о характере торговых операций угаритских купцов XV—XIV в. Судя по этим двум документам, самым ценным имуществом, которое являлось объектом накопления, была бронза в разного рода бронзовых изделиях. Бронзу надо считать кипрской продукцией, так как в числе сосудов, найденных в Минет-Эль-Бейда, имеются кипрские бронзовые сосуды XV—XIV веков<sup>566</sup>. Надо полагать, что угаритские купцы скупали бронзовые изделия в обмен на какие-то другие товары; но бронза была им нужна не для личного употребления, а для продажи,

особенно для перепродажи в другие страны, ибо только при этом условии понятно, почему бронза считалась самым ценным имуществом. Таким образом перед нами вырисовывается тип торговца-посредника. Эта характеристика подтверждается также другими документами, касающимися царской торговли. Мы уже цитировали в разд. 6 документ RS 8279<sup>567</sup>, в котором зарегистрированы экипажи трех кораблей, составленные из артелей общинников, которых мог привлекать на морскую службу только царь. Корабли были большими судами, грузовыми, а не военными, так как только в экипаже третьего корабля упоминается конвойный военный отряд из 18 чаловек, повидимому общий для всех трех судов, ходивших караваном. Руководителями торговых экспедиций, совершавшихся царскими судами, были конечно специальные царские агенты, аналогичные вавилонским дамкарам и египетским царским купцам. Существование таких агентов в Угарите также засвидетельствовано одним документом, RS 8315. Это — письмо некоего Таламиану, «раба» сестры царя, на финикийском языке. Таламиану сообщает царской сестре, «моей матери», как он ее называет, что его путешествие закончено, что с ним также и Келаль и что оба они благополучны<sup>568</sup>. Автор письма был очевидно царским агентом и написал письмо, вернувшись из поездки, во время которой исполнил какое-то поручение царской сестры; мы вряд ли ошибемся, если признаем, что Таламиану был царским торговым агентом. Вавилонские дамкары попутно с исполнением царских поручений производили и свои собственные торговые операции; также действовали конечно и финикийские торговые агенты. Таким образом и в области торговли выясняются черты, сходные с теми чертами, какими характеризуется вавилонская и египетская торговля. Следует добавить, что подобные условия торговли сохранялись в Финикий и в X веке. Как свидетельствует I кн. Царей, современник Соломона, царь Тира Хирам, также имел свои корабли, обслуживаемые «рабами, людьми-корабельщиками, знающими море» (9, 27); по примеру Хирама строил и посылал корабли за золотом и Соломон, а в IX в. строили и посылали корабли за товарами иудейский царь Иосафат и израильский царь Ахасия, которые конечно брали пример также с финикийских царей (I Цар. 9, 26—28; 22, 49—50).

Посреднический характер торговых операций угаритских купцов выступает еще и с другой стороны, в документе, найденном не в архиве и библиотеке Угарита, а в другом месте города. Документ написан по аккадски, очень краткий, содержит всего пять строк, из них последняя строка попорчена. Документ гласит: «190 gurru (гуров) зерна (из них) 70 за

Нуриану, сыном Хутшакна, и за Эбинуми (женщиной), передал...»; на обороте печать, на которой изображена богиня Иштар, восседающая на троне между двух львов<sup>569</sup>. И место находки документа, и характер печати, и язык свидетельствуют, что документ принадлежал не коренному угаритянину, а иноземцу, вернее всего купцу из Ассура. Дело идет о довольно значительной партии зерна, ибо 190 гуров равняются 228 гектолитрам, или на прежние русские меры 91 четверти зерна. Передаваемое зерно не все в наличии, ибо в счет всего количества 190 гур должно поступить еще 70 гур = 84 гектолитра = 33,6 четвертей — от двух лиц, мужчины и женщины. Документ является актом не продажи, а передачи; получатель засвидетельствовал прием зерна приложением своей печати с изображением Иштар, которая была главной богиней древнего Ассура. Отсюда ясно, что получателем зерна был купец из Ассура, а передал ему зерно очевидно его местный комиссионер, скупавший зерно у разных лиц, преимущественно у частных хозяев. Операции купцов из Ассура засвидетельствованы также еще двумя аккадскими документами. Первый из них вскрывает еще одну категорию угаритского экспорта; этот документ, написанный по-аккадски, был куплен Шеффером в Латакие, но или был найден частным образом в Рас-Шамра, или был унесен оттуда тайком во время раскопок. Документ содержит список лиц, за которыми числится очевидно в пользу владельца документа пурпурная шерсть в количестве от 100 до 400 шекелей (от 1,15 до 4,6 кг) на каждое отдельное лицо, всего 76 кг на 31 человека. Надо полагать, что и в этом случае, как и в операции с зерном, закупку производил ассурский купец, но также через местных комиссионеров. Вероятнее всего в списке помечены мастера-ремесленники Угарита, занимавшиеся изготовлением пурпурной краски и окрашиванием шерсти из материала за-казчика; этим и объясняется формула «100—400 шекелей пурпурной шерсти за таким-то»<sup>570</sup>. Другой документ подтверждает наше заключение, что скупку зерна и шерсти производили именно ассурские купцы. Это—написанное по-аккадски письмо некоего Белубура; он пишет своему брату Эль-Шару, находящемуся в Угарите; по стилю писем письмо сходно с письмами из Ассура первой половины XIII века<sup>571</sup>. На этом основании Тюр-Данжен, издавший письмо, полагает, что оно было послано Белубуром из Ассура в Угарит и что Белубур и Эль-Шар были ассирийцами. Белубур просит брата передать письмо от него царице и объяснить ей содержание письма. Тюр-Данжен полагает, что письмо было политического содержания; однако это весьма мало вероятно, так как подоб-

ные письма не передавались частным образом, а посылались со специальными доверенными лицами. Нам представляется, что письмо по всей вероятности касалось каких-либо торговых дел, которые царица могла вести частным образом; а так как Белубур и Эль-Шар были братьями, то вполне естественно, что Эль-Шар, живший в Угарите и очевидно говоривший по-финикийски, явился в данном случае посредником-переводчиком между Белубуром и царицей. Из этих документов вытекает, что в XV—XIV вв. в Угарите была купеческая колония из Ассура, вероятно занимавшая там особый квартал, подобно тому, как в XVIII в. в Угарите был квартал критских купцов, обнаруженный при раскопках<sup>572</sup>, и как в Гебале издревле был египетский квартал, и что купцы из Ассура производили в Угарите закупки хлеба и пурпурной шерсти, а привозили для обмена вероятно железо и медь.

Таковы черты угаритской торговли, поскольку их можно выяснить на основании опубликованных до войны деловых документов. Конечно это еще неполный и отрывочный материал; но уже из него обнаруживаются совершенно бесспорно две основные формы угаритской торговли XV—XIV вв. — царская торговля и частная посредническая торговля. Эти формы были основой, на которой развивалась торговля также и других финикийских городов, развивалась вширь, но не видоизменялась по существу. При этом развитие вширь имело место главным образом в Тире, который в первой половине I тысяч. до н. э. занял по размерам своих торговых связей и по количеству своих опорных пунктов за пределами Финикии совершенно исключительное положение. Но посреднический характер торговли и в Тире остался неизменным. Это видно не только из цитированных нами в начале разд. 6 сообщений Геродота и кн. Иезекииля, но также и из того обстоятельства, что когда во второй половине I тысяч. торговые операции Тира опять значительно сократились, это не привело ни к каким потрясениям экономики Тира, что было бы неминуемо, если бы торговля Тира базировалась на определенной специализации народного хозяйства царства Тира, подобно тому, как это имело место в Афинах, Коринфе и в некоторых других греческих полисах. Таким образом уже тот первый десяток аутентичных документов из Рас-Шамра, который пущен теперь в научный оборот, наносит решительный удар всякого рода спекуляциям, приравнивавшим финикийскую торговлю к афинской и даже к английской торговле<sup>573</sup>. Надо надеяться, что издание еще неопубликованных документов из Рас-Шамра, а также новые открытия, которые будут сделаны теперь при возобновлении раскопок на берегу Белого залива,

принесут нам еще ряд аутентичных данных для характеристики экономики и общества царства Угарита и дадут возможность окончательно разрешить вопрос о финикийской торговле.

В заключение обзора тех новых данных, какими открытия в Рас-Шамра обогащают фонд наших сведений по общей истории Финикии, надо остановиться на материалах, проливающих свет на отношения Угарита с соседней Сирией и Двуречьем. Мы видели выше, что царь Угарита владел частью внутренней Сирии, прилегающей к северной части долины Оронта, на востоке заходившей несколько за линию Хамата и простиравшейся на юг до Сермина, на караванной дороге от Арвада к Пальмире. Кроме того, текст АС («Анат и телица») свидетельствует о том, что в III и может быть еще в начале II тысяч. в состав финикийских областей входила область вокруг озера Мером<sup>574</sup>, принадлежавшая либо Тиру, либо Сидону. Эти данные весьма важны, так как у нас почти нет сведений об истории Сирии в III—II тысяч., за исключением отрывочных данных писем эль-Амарны и хеттских сообщений о завоевании Сирии и основании там хеттских княжеств. Поэтому всякое новое известие о политической истории Сирии до хеттского завоевания чрезвычайно ценно для исторической науки. О финикийском влиянии в Сирии говорит усвоение в Сирии финикийского алфавита, но этот факт относится к I тысяч. Теперь данные текстов Рас-Шамра свидетельствуют о том, что финикийское влияние в Сирии было не только культурным, но и политическим и что оно восходит к III тысяч. до н. э. Таким образом древняя история Сирии или, точнее говоря, история древнейших арамейских племен и их политических отношений освещается новым светом, и это обстоятельство должно побудить историков Востока к специальным занятиям древней историей Сирии. Надпись царя Киламу, найденная в Зенджерли и относящаяся к 825 г. до н. э., свидетельствует, что в начале IX века в Сирии имели место вспышки обостренной классовой борьбы, возникавшие несомненно на почве разложения общинного строя, подобно тому, как такое же явление наблюдается в IX в. и в царстве Эфраима<sup>575</sup>. Эти вспышки были подготовлены внутренней историей сирийских княжеств во II тысяч., и потому для советского историка изучение истории Сирии, начиная с самых древних засвидетельствованных источниками времен, должно быть особенно интересной и важной задачей. Что касается отношений Угарита с Двуречьем, то они интересны не только для истории Угарита, но и для истории Двуречья, точнее для истории древнейшей Ассирии, царства Мари и царства Ми-

тани, с которыми Угарит имел торговые связи. В данном случае напрашивается сопоставление ассирийской торговой колонии XV—XIV вв. в Угарите с каппадокийскими ассирийскими колониями. Последние восходили к III тысяч.; ассирийская торговая колония в Угарите вероятно была основана в эпоху расцвета Угарита до его завоевания фараонами, т. е. в XIX—XVIII вв. до н. э. Культурное влияние этой колонии и связей Угарита с Ассирией, Мари и Митанни сказывается в факте усвоения знаков угаритского клинописного письма, судя по их стилю, именно из Митанни, а также и в том, что аккадский язык был хорошо знаком угаритским купцам. Можно также предполагать, что ассирийское влияние оказало свое действие и в области права, но эта проблема требует специального исследования.<sup>1</sup>

Переходя теперь к вопросам, касающимся финикийской культуры, сделаем прежде всего несколько замечаний о значении памятников искусства, найденных в Рас-Шамра и Минет-Эль-Бейда. К сожалению, вопрос о разграничении этих памятников по их происхождению, т. е. о выделении из общего художественного фонда тех памятников, которые были созданы в Угарите, а не ввезены извне, остается еще не исследованным. Этот вопрос более или менее ясен только по отношению к изображениям божеств в форме статуй, статуэток и рельефов на стенах. Но остается целый ряд художественных предметов другого порядка — сосудов, предметов украшения, мелкой утвари, оружия, орнамента и др., относительно происхождения которых еще нет определенного заключения специалистов. Здесь необходимо провести такую же трудную кропотливую работу, какую весьма успешно проделал Монтэ по вопросу о происхождении памятников искусства, найденных в Гебале. Метод и выводы Монтэ весьма поучительны, и их надо иметь в виду при исследовании памятников искусства, найденных в Рас-Шамра и Минет-эль-Бейда. Монтэ показал, что ходячее упрощенное представление о финикийском искусстве, как сплошь подражательном, не имеющем собственного стиля, неправильно. Влияние египетского искусства на искусство Гебала неоспоримо и весьма глубоко; но в произведениях искусства Гебала, созданных под египетским влиянием, сказывается определенная эволюция от простого подражания к переработке египетских мотивов в новом, местном стиле. Этот местный стиль создавался и в процессе переработки египетских мотивов и параллельно с ней, и характерными его образцами являются между прочим те предметы, которые до Монтэ обычно считались произведениями кипрского искусства или подражанием последним. На

самом деле было обратное: кипрские произведения, созданные в колониях Гебала, были сработаны по образцам метрополии, Гебала, который по мнению Монтэ был вообще художественным центром для всей Сирии. Мало этого, гебальский, или сирийский стиль, как его называет Монтэ, оказал в свою очередь заметное влияние и на египетское искусство эпохи Нового царства, художники которого охотно воспроизводили в своих работах мотивы сирийских рельефов и сирийского орнамента<sup>576</sup>. Вопрос о художественных предметах, найденных в Рас-Шамра, стоит сложнее, ибо художники Угарита, кроме весьма значительного египетского влияния, испытывали также не менее значительное влияние со стороны крито-микенского, хеттского и ассиро-вавилонского искусства. Это доказывается между прочим находками некоторых художественных предметов крито-микенского происхождения рядом с местными копиями и сходством некоторых статуэток, найденных в Рас-Шамра, с аналогичными известными ранее памятниками хеттского и ассиро-вавилонского происхождения. Насколько мы могли судить на основании беглого ознакомления с памятниками искусства, найденными в Рас-Шамра и Минет-эль-Бейда, в Угарите обнаруживается тот же процесс, как и в Гебале: от подражания чужим образцам к их переработке под создающийся параллельно местный стиль. Но в силу того обстоятельства, что внешние влияния в Угарите были разнообразнее, чем в Гебале, египетское влияние в искусстве Угарита не занимает такого же доминирующего положения, как в Гебале, и созданный в Угарите местный стиль значительно отличается от гебальского стиля<sup>577</sup>. Таким образом можно говорить не только о финикийском искусстве, как искусстве своеобразного стиля, но также различать в финикийском искусстве местные течения, из которых сейчас уже ясно обозначились гебальское и угаритское. Конечно, если выводы Монтэ можно считать вполне доказанными, то наши соображения относительно угаритского искусства и его стиля являются еще только предварительными; но они исходят из бесспорной основы, базируются на выводах Монтэ и на некоторых памятниках угаритского искусства, о характере которых не может быть двух мнений. После открытий в Рас-Шамра и Минет-эль-Бейда проблема финикийского искусства может быть поставлена в полном объеме, ибо для ее разрешения имеется теперь богатый материал, дополняющий материалы, найденные в Гебале<sup>578</sup>.

Другой вопрос, до сих пор, к сожалению, также еще открытый, это вопрос о литературе, найденной в Рас-Шамра. Эпос АВ и другие мифологические тексты, имевшие вероятно

ритуальное применение, являются первыми дошедшими до нас памятниками финикийской художественной литературы. Но к изучению их с этой последней точки зрения еще никто не приступал. Между тем такое изучение чрезвычайно важно и настоятельно необходимо. Нам в настоящем этюде пришлось коснуться с литературной стороны только эпоса АВ, и мы обнаружили, что в этом эпосе скомпонованы воедино несколько более ранних версий сюжета борьбы Алейона с Мотом и, кроме того, другой сюжет о борьбе Эла и возглавляемого им пантеона богов против Алейона. Эти версии, если не все, то главнейшие вероятно существовали в отдельной литературной обработке, были самостоятельными литературными произведениями. Таким образом возникает литературно-историческая проблема происхождения эпоса АВ, разрешение которой подведет нас к разрешению вопросов о зарождении литературного творчества в Угарите и о его развитии до создания эпоса АВ. Другой вопрос, возникающий в связи с эпосом АВ и мимоходом нами затронутый, это вопрос о влиянии со стороны египетской и вавилонской литературы. Надо сказать, что египетское влияние, если и было, то не имело большого значения, ибо следы его можно искать только в 'Anath II. Напротив, вавилонское влияние существовало бесспорно, хотя оно и не оказало такого глубокого воздействия, как, например, в израильско-иудейской литературе. Возможно, что в некоторых фрагментах, примыкающих к АВ, как, например, в фрагменте ВН, и в некоторых отрывках эпоса АВ сказывается как будто влияние вавилонского эпоса Eupua elisch (о борьбе полчищ Тиамат против светлых богов), возможно, что найдутся и другие точки соприкосновения с другими произведениями вавилонской литературы<sup>579</sup> (экскурс). Этот вопрос требует детального исследования, но не столько для того, чтобы разыскать следы вавилонского влияния и установить степень их воздействия, сколько для того, чтобы проверить правильность того первого впечатления, какое производят тексты Рас-Шамра, впечатления оригинальных по своим сюжетам произведений. Что касается формы и стиля, то этот вопрос еще вообще не затрагивался. Возможно, что и в этом отношении найдутся сходные с вавилонскими формами моменты, но и здесь не может быть речи ни о каком подражании. Нам представляется, что литературные тексты Рас-Шамра являются подлинно оригинальными произведениями финикийской литературы как по содержанию, так по форме и стилю. И в этом отношении раскопки в Рас-Шамра создают эпоху в науке о древнем Востоке, ибо они открыли еще одну древнюю литературу с высокими художественными достоин-

ствами, отличающуюся ярким драматизмом изображения и своеобразной стилистической обработкой. Тут открывается особенно интересная и важная область как для историка-литературоведа, так и для историка общества, ибо мир богов, действующий в литературных памятниках Рас-Шамра, это отраженный мир угаритского общества и его быта в XV—XIV вв. до н. э.

Остается та область финикийской культуры, которой посвящен настоящий этюд — финикийская религия. Нет надобности повторять, что для этой области открытия в Рас-Шамра имеют совершенно исключительную важность, ибо только на их базе стало возможно подлинно научное изучение финикийской религии, и только в текстах Рас-Шамра финикийская религия выступила перед нами в своем подлинном образе и в таких чертах, какие никогда ранее не могли нам представляться. Настоящий этюд посвящен только одному из многих вопросов истории финикийской религии, которые теперь неожиданно стали перед нами во всем своем значении, но и этот вопрос в целом разрешен только принципиально, а конкретно и детально исследована только одна его важная часть. Вторая его часть — верования и обряды, связанные с концом земледельческого года, — еще должна быть предметом специального исследования, и тогда проблема общинных и земледельческих финикийских культов будет в основном исчерпана. Но вопросы, связанные с историей финикийской официальной религии, затрагивались в нашем этюде лишь попутно. Мы остановились только на тех персонажах официального пантеона и на тех элементах официальной обрядности, которые так или иначе соприкасались с божествами и обрядами текста Eqrnu, и детально исследованию подвергли только вопросы о Садиде-Шаддае-Адонисе, Эшмуне, Эльоне-Алейоне, Шалеме, Гозере, Рахуме и Моте. Таким образом из божеств пантеона, засвидетельствованного в текстах Рас-Шамра и насчитывающего по далеко неполному списку Бауэра 31 имя<sup>580</sup>, мы рассмотрели детально не более семи представителей, считая и Эшмуна, имя которого в текстах Рас-Шамра не упоминается. Конечно, не менее половины божеств, упоминаемых в текстах Рас-Шамра, принадлежит к числу второстепенных; но там фигурируют не менее двенадцати действительно великих богов, половина которых либо по имени, либо по существу выступает впервые. Вообще впервые выступают такие божества, как богиня солнца Шапаш, бог луны Иерах или Терах, земледельческий бог Данел и наконец «мать богов» Ашерат. По существу впервые выступают такие боги, как Эл, Мот и Алейон-Элиун, которые

ранее были известны только из отрывочных и путанных сообщений Филона Библского, и богиня Анат, которая ранее была известна в качестве финикийской богини только по имени из одной поздней (III в. до н. э.) кипрской надписи<sup>581</sup>. Теперь оказалось, что все эти восемь малоизвестных или неизвестных ранее божеств занимали в пантеоне Угарита первое место и, вероятно, если не все, то некоторые, как Эл и Алейон, пользовались культом также и в других финикийских городах. О них, как и о других божествах, были сложены мифы и легенды, обработанные в литературной форме и рисующие их нам не сквозь кривую призму богословских спекуляций Филона, а в тех их подлинных чертах, какими снабдили их народная традиция и жреческая фантазия II тысяч. до н. э. Такой же или почти такой же переворот производят тексты Рас-Шамра и в наших познаниях о финикийском официальном культе. До этих текстов мы располагали только тремя фрагментами жертвенных тарифов, которые по отношению к ритуалам обрядности не давали никаких сведений, кроме трех терминов для жертвенных приношений, да несколькими сообщениями поздних греческих и римских писателей, главным образом об обрядности, связанной с культом Адониса. Тексты Рас-Шамра дают реальные сведения о жертвоприношениях целому ряду божеств и их ритуале<sup>582</sup> и описывают ритуальные церемонии нескольких чрезвычайных и праздничных священнодействий.

Отсюда видно, что перед историками религии открывается непочатая и богатая область работы над вопросами истории финикийской религии. В первую очередь должна быть исследована и написана история религии Угарита, обнимающая собою как область народной, так и область официальной религии. Тексты Рас-Шамра дают полную возможность для осуществления этой задачи, ибо в них мы находим богатый материал для исчерпывающей разработки истории официальных угаритских культов как со стороны состава и характеристики официального угаритского пантеона, так и со стороны официальной обрядности; возможности более или менее полной характеристики народной религии показаны в настоящем этюде. Уже сейчас можно сказать, что в процессе будущего исследования окончательно выяснится теснейшая зависимость официальной угаритской религии от народной религии, которая была для официальной религии не только исходным пунктом, но и постоянным питательным источником. Разработка истории религии Угарита будет основой для достижения нового правильного понимания и изображения истории религии других финикийских городов, ибо об их божествах и культах

тогда можно будет судить не на основании весьма поздних и искажающих действительность сообщений античных авторов и Филона, а по аутентичным угаритским образцам. Таким образом будет подготовлено разрешение более общей задачи — написания истории финикийской религии, которой до сих пор не могло быть. Наконец, особенно важным является то обстоятельство, что в свете текстов Рас-Шамра проблемы истории финикийской религии выходят далеко за пределы собственно Финикии и превращаются в проблемы древней сирийско-палестинской религии.

На всем протяжении нашего настоящего исследования мы постоянно сталкивались либо с тождеством, либо с родственной близостью финикийских, сирийских, ханаанских и израильско-иудейских религиозных представлений, обрядов, аксессуаров, терминов, и каждый раз, когда такое сходство побуждало нас к поискам причин, его вызывавших, наши поиски приводили нас к одному и тому же факту, в одну и ту же эпоху, в одно и то же место. Мы приходили к факту существования сходного явления среди тех родоплеменных групп, от которых отпочковались группы непосредственных предков финикийцев и ханаанцев, эдомитян и сынов Израиля и Иуды, моабитян и арамеюв. Мы спускались при этом в эпоху IV тысяч до н. э., а может быть еще более раннюю, и оказывались в области Большого Негеба и южной части Заиордания, за Мертвым морем. Мы не формулировали наших общих выводов из этих фактов, ибо эти выводы нуждаются еще в проверке и окончательном обосновании. Но факты, установленные нами, показывают, что исторические религии — ханаанская, израильско-иудейская, финикийская и сирийско-арамейская произошли от одного корня, от одной родоплеменной религии, и что в процессе своего исторического видоизменения они настолько мало разошлись одна от другой, что могут быть рассматриваемы как местные варианты, местные формы одной исторической сирийско-палестинской религии. Эта проблема имеет огромное значение для истории древнего Востока, и ее разрешение должно быть первоочередной задачей науки о древнем Востоке.

Эта проблема имеет такое огромное значение не только потому, что она разрешает окончательно проблемы финикийской и израильско-иудейской религии, но также и потому, что она подводит нас к другой, еще более широкой проблеме. На протяжении нашего исследования мы, опираясь на сопоставления и выводы Дильмана, Вельгаузена, Робертсона-Смита и отчасти Баудиссина, не раз в трудных случаях обращались к древнеарабской религии и к древнеарабской традиции и все-

гда получали с этой стороны ответы на наши вопросы, иногда сразу разрешавшие наши затруднения, иногда указывавшие верный путь к их разрешению. Мы должны сказать, что мы считали справки из области арабской религии и арабских традиций особенно важными, ибо еще задолго до Вельгаузена и Робертсона Смита Энгельс, изучая работу Форстера о быте и религии арабских племен, пришел к выводу, что «еврейское так называемое священное писание есть не что иное, как запись древнеарабских религиозных и родовых традиций, видоизмененных благодаря раннему отделению евреев от своих — родственных по племени, но оставшихся кочевыми — соседей... Основное содержание было арабским или вернее общесемитическим, это так же, как у нас с Эддой и немецкими сказаниями о героях»<sup>583</sup>. Этот вывод, сделанный Энгельсом с присущей ему гениальной прозорливостью, подтвердили, сами не зная того, названные выше семитологи. Мы лично, опираясь на арабские материалы, обработанные Вельгаузенем, и на некоторые его сопоставления, пришли к совершенно неожиданным для нас выводам о существовании в Иуде культов арабской Уззы, арабской Манат и может быть еще нескольких арабских божеств. Экскурсы об этих культах не включены в настоящий этюд; но они вместе с теми экскурсами в область древнеарабской религии и традиции, которые в настоящем этюде имеются, ставят более широкую проблему в том аспекте, в каком наметил ее Энгельс — в аспекте «арабского или общесемитического происхождения» не только еврейских, но также ханаанских, финикийских и арамейских религиозных традиций.

Таковы те новые установки, которым учат нас открытия в Рас-Шамра по отношению к истории Финикии. Но тексты Рас-Шамра учат нас также и другим установкам, касающимся истории всего древнего Востока. Общеизвестно, что Маркс и Энгельс, выдвигая свое положение об общинном быте, как основной характернейшей черте восточного общественно-экономического строя, не делали из этого положения никаких исключений «на пространстве от Египта до Индии», т. е. включая сюда и Финикию<sup>584</sup>. Известно также, что некоторые советские историки оспаривали это положение Маркса и Энгельса по отношению к Двуречью и Финикии. Перед началом войны они должны были признать общину в Двуречье<sup>585</sup>; теперь тексты Рас-Шамра учат их и всех нас, что общинный строй существовал также и в Финикии и занимал там весьма важное место. Это первая установка общего характера по отношению ко всему древнему Востоку.

Далее, общеизвестно, что в истории Двуречья, Палестины

■ Египта действует один очень важный фактор, правда в различной степени, но везде одинаковым образом. Этот фактор заключается в том, что существует общее взаимоотношение между оседлостью одной части племен, живущих в речных долинах или в Палестине и Сирии, и продолжающимся кочевничеством другой части тех же племен. Взаимоотношение это выражается в сохранении известных связей и отношений различного характера — религиозных, торговых, культурных, иногда впрочем прерываемых вспышками враждебных столкновений. В основе этого взаимоотношения лежит факт внедрения, мирного или насильственного, бедуинских племен в культурные области, где бедуины быстро превращаются в оседлых скотоводов и земледельцев, но не забывают своих братьев по племени, оставшихся в пустыне, продолжают считать их своими родичами, а туземное население занятой культурной области долго считают чужим. До открытий в Рас-Шамра казалось, что исключением из этого правила была Финикия. Но ряд открытых в Рас-Шамра текстов установил, что не только Угарит, но и Гебал и Тир имели связи с пустыней — с пустыней Кадеш, с пустыней, примыкавшей к озеру Мером, где бох о бок с земледельческим населением соседних финикийских областей кочевали родственные этому населению арамейские племена. В эти пустынные местности летят охотиться финикийские боги, там живет злой финикийский бог Мот, вечно борющийся с благодетными богами, Алейоном и Нагар-Мидра, там пасутся стада богов, там устраиваются святилища финикийским богам. Это значит, что туда ездили охотиться и финикийские цари и сановники, что там паслись и их стада, что в святилища финикийских богов заходили со своими жертвами и обетами и кочевые братья финикийян. Через эти пустыни постоянно шли к Евфрату караваны из Угарита, Гебала, Тира и других городов, караваны, производившие попутно на караванных станциях обменную торговлю с бедуинами. Таким образом установка о постоянном общем взаимоотношении между соседствующими оседлыми и кочевыми племенами оказывается действительно общей установкой для всех стран древнего Востока. Этому учат нас тексты Рас-Шамра и тем самым окончательно подтверждают меткое замечание Маркса, высказанное им по этому вопросу девяносто лет тому назад <sup>588</sup>.

В заключение мы хотели бы пожелать скорейшего исследования и разрешения новых проблем, поставленных перед историками древнего Востока открытиями в Рас-Шамра. Мы лично считаем своей важнейшей задачей новое рассмотрение истории израильско-иудейской религии в связи с теми новыми об-

щими установками, которые наметились в итоге настоящего этюда и формулированы выше. Новое рассмотрение в первой своей части должно быть посвящено истории израильско-иудейской религии в царскую эпоху в сравнительно-историческом освещении, как ветви или может быть двух ветвей палестинско-сирийской исторической религии. Во второй своей части новое рассмотрение должно быть посвящено корням сирийско-палестинской религии как ближайшим, восходящим к родоплеменным группам Негеба, так и глубочайшим, сохранившимся в древнейших составных элементах арабских религиозных традиций. Для первой части материал нами уже подобран и в значительной части обработан, причем нам удалось установить еще целый ряд сопоставлений элементов израильско-иудейской религии с элементами финикийской религии, кроме тех, которые сделаны в настоящем этюде<sup>587</sup>. Другие проблемы и задачи, вытекающие из настоящего исследования, мы приглашаем взять на себя наших ориенталистов и тех ориенталистов Запада, которым будет доступно настоящее наше исследование.

---

## ПРИМЕЧАНИЯ И ЭКСКУРСЫ

Из числа примечаний выделены посредством заголовков экскурсии, т. е. более значительные по объему и содержанию примечания, посвященные специальным вопросам. Примечания и экскурсии даются в порядке их одной общей нумерации в тексте настоящего исследования, но разграничены по разделам. При этом в разд. 5 выделены в особую группу примечания к переводу текста Eqrny (примеч. 211—270).

### Перечень экскурсов

	№№
К вопросу об отождествлении названий в Числ. 34, 7—11 'eleph как термин для обозначения первобытной общины.	45'
К вопросу о культуре Адониса в Палестине. . . . .	82
Ваал-Хаммон-Мелькарт (?)—Эшмун. . . . .	110
Состав и система обозначения эпоса АВ. . . . .	130
Толкование стр. II, 4—9 (26—30) в АВ III <sup>2</sup> (I АВ). . . . .	142
Толкование стр. 19—21 кол II в АВ III <sup>2</sup> (I АВ). . . . .	152
К вопросу об отождествлении Эшмуна Карфагена. . . . .	156
Рахум-Иагве. . . . .	165
Реконструкция строк 4—5 Eqrny. . . . .	183
Толкование и перевод строки 12 Eqrny. . . . .	213
Толкование и перевод строки 14 Eqrny. . . . .	218
Толкование и перевод строк 16—18 Eqrny. . . . .	220
Реконструкция и перевод строк 19—20 Eqrny. . . . .	223
Реконструкция и перевод строк 24—27 Eqrny. . . . .	225
О значении речения mshth'lthm. . . . .	228
Толкование слова hl. . . . .	231
Имена Mota Ad и Um. . . . .	232
'tsr—тотем Mota. . . . .	233
Толкование слова tschrrth. . . . .	237
Реконструкция и перевод строки 57 Eqrny. . . . .	239
Толкование слова shnth в строке 66 Eqrny. . . . .	247
Реконструкция и перевод строки 75 Eqrny. . . . .	258
История значения корня sqf. . . . .	269
Термины марсельскага тарифа. . . . .	282
	296

	№№
Доанимистические объекты культа . . . . .	322
N'mp elm в тексте НК . . . . .	337
Толкование имени Schulamith. . . . .	382
Жатвенная мифология и обрядность и богиня Анат . . . . .	406
Бог-эпоним Угарита. . . . .	430
Издания Мишны и ее значение как источника для истории Израиля и Иуды . . . . .	504
Бог подземного огня Гин . . . . .	514
Возлияние маслом массебе в Быт. 34, 15 . . . . .	520
К переводу и толкованию „Заклинания 'Эла“. . . . .	526
О времени происхождения 9—14 глав кн. Захарии. . . . .	535
К переводу и толкованию текста 'Anath II . . . . .	539
Обряд hieros gamos в Аттике. . . . .	541
Эпос АВ и Esuma elisch . . . . .	579

**Перечень сокращений, принятых в примечаниях, а также и в тексте, см. в конце настоящего исследования.**

## РАЗДЕЛ I

1. Текст опубликован Виrolло (Virolleaud) под указанным названием с автографом, латинской транскрипцией, переводом и комментарием в Syria 1933, II, стр. 128 и сл. (сокращ. Vir Naissance). В еврейской транскрипции текст издан также американскими семитологами Montgomery and Harris в сборнике The Ras Shamra Mythological Texts стр. 75—77, под антерой С, без реконструкции утраченных или попорченных мест, вместе с тремя текстами из эпоса о Алейн-Ваале (сокращ. Montgomery). Краткое изложение текста С у Монгомери (стр. 38—39) носит чисто формальный характер. 2. Virolleaud Naissance стр. 128—129. 3. Там-же стр. 128. 4. Dussaud Commerce стр. 61. Здесь положение Дюссо выражено в общей форме; подробнее оно раскрыто в первой статье Дюссо, посвященной тексту С, Les Phéniciens au Negeb et Arabie d'après un texte de Ras Shamra (RHR 108, 1933, стр. 5—49). К сожалению, вследствие обстоятельств военного времени эта статья осталась для меня недоступной, и я знаком с ней только по изложению ее содержания в журнальном обзоре ZAW 1934, III—IV стр. 265—266. 5. Bauer II стр. 54. 6. Статья Бартонa A Liturgy for the celebrating of the Spring at Jerusalem in the age of Abraham and Melchizedek, напечатанная в Journal of Biblical Litterature 1934, p. 61—78, также, к сожалению, была мне недоступна и известна лишь по обзору в ZAW 1934, II, стр. 145. 7. Статья Gaster An ancient Semitic Mystery play, появившаяся в Studi e Materiali di Storia delle religioni 1934, стр. 156—184, известна мне только по заглавию (ссылка у Дюссо Commerce стр. 60, прим. 5). Другая статья Гастера, в Antiquity vol. XIII 1939, и статья Williams The Ras Shamra Inscriptions and their Significance for the History of the hebraic Religion, появившаяся в University Chicago Press 1935, известны мне лишь по сообщениям проф. А. Б. Рановича, которому я за это чрезвычайно признателен. Появившаяся в 1946 г. третья статья Гастера A sapaanite ritual Drama, в которой, судя по дошедшим до меня сообщениям, Гастер дает свой перевод текста С, мною еще не получена. 8. Ср. ZAW 1934, II, стр. 145. 9. Текст легенды о Керете был опубликован отдельной книгой Virolleaud La legende de Keret, roi des Sidoniens (сокращ. Vir. Keret), 1936, с введением исторического и историко-географического содержания, латинской транскрипцией, переводом и комментарием. Первое упоминание о Керете в печати также принадлежит Виrolло в статье Note complementaire sur le poème de Mot et de Alein, Syria 1934, IV, стр. 356. Здесь Виrolло считает Керета богом, но в публикации 1936 г. не поддерживает этого тезиса целиком, считая Керета уже только героем-полубогом, сыном Эла, согласно выражению текста „Эл-Шор отец его“ (Керета). 10. В Одиссее IV, 81—85 приводится рассказ Менелая о маршруте его восьмилетнего путешествия, в течение которого он „после скитания“ по Кипру, Финикии и Египту „прибыл к эфиопам, сидонянам и эремам“, а затем в Ливию, т. е. в примыкающую с запада к Нижнему

Египту часть пустыни. Комментаторы правильно заключают отсюда, что из Эфиопии Менелай поплыл обратно на север по Красному морю и что эрембы должны считаться арабским племенем на восточном побережье Красного моря, а сидоняне — их северными соседями. Другими словами, согласно греческой традиции XI—X в. до н. э. в эту эпоху часть финикийян (сидонян) жила уже в Финикии, а другая часть еще оставалась у северо-восточного побережья Красного моря. Из ученых Красное море у Геродота VII, 89 и I, 1 понимал в смысле Персидского залива Эдуард Мейер (*Geschichte*, I, 2, стр. 393), хотя он считает показания Геродота вообще не имеющими никакой исторической ценности, а также и многие другие. Правильную точку зрения выдвинули в 1856 г. Бунзен (*Bunsen*), а затем в 1880 г. Гутшмид (*Gutschmid*); к ним, правда с известными оговорками, по существу присоединился и крупнейший историк Финикии Пичман (*Pitschmann, Geschichte der Phönizier* стр. 114—126, где дается весь обзор вопроса и цитаты). 11. Заключение Дюссо изложено в его статье *Les Phéniciens au Négeb* (см. прим. 4); цитирую по изложению в *ZAW* 1934, III, стр. 265. Ср. также *Vir. Keret* стр. 7, 8, 9, 32—33. 12. *Dussaud Commerce* стр. 61—62; *Virolleaud Naissance* стр. 148—150. 13. *Vir. Naissance* стр. 137; *Dussaud Commerce* стр. 61.

## РАЗДЕЛ 2

14. *Viroll. Naissance* стр. 128. Перевод прилагательных  $p'mm w usm$  определяется точно на основании еврейских и аккадских (ассирийских) параллелей; перевод слова  $eqa$  („призываю“) нельзя считать единственно возможным, и мы предложим другой перевод (в разд. 5), представляющийся нам более правильным; но общего смысла фразы он по существу не изменит. Разъяснение религиозного исторического смысла выражения  $elm p'mm w usm$  и всей формулы будет дано в разд. 5 и 7. Пользуемся здесь случаем указать, что в настоящем этюде мы будем употреблять для обозначения всех речений из вавилонского и ассирийского языков термин „аккадский“ для упрощения терминологии. Формальным основанием для этого служит тот факт, что в лингвистических клинообразных текстах из Двуречья, особенно в учебно-словарных, вавилонский и ассирийский языки обычно называются аккадским языком в противоположность сумерийскому (ср. *Meissner Babylonien und Assyrien*, B. II, стр. 345 и сл.). Поэтому термин „аккадский язык“ часто употребляется также современными ассириологами для обозначения всех трех основных семитских языков Двуречья—собственно аккадского (довавилонского), вавилонского и ассирийского. 15. *Рахум—Rchm, Rchmu*—в числе финикийских богов до открытия текстов *Рас-Шамра* не упоминался. *Виролло* считает его богом-покровителем стад, но эта характеристика неправильна, ибо в тексте *С* он выступает исключительно как бог земледелия. Подробная характеристика *Рахума* и его отношения к иудейскому пантеону будет дана в разд. 7. Богиня *Ашерат*, называемая обычно *Ашерат* моря, также впервые выступает только в текстах *Рас-Шамра*. Это—верховная богиня, сестра или супруга *Эла*, верховного бога общефиникийского пантеона, „мать богов“. В тексте *С* она упоминается только в связи с её полем. 16. О значении термина 'd см. в разд. 5 и 8. К числу магических обрядов *Виролло* относит обряд, описываемый в стр. 12, где предписывается принести к 'd или положить около 'd предметы, названные термином  $ugšm$ . *Виролло* толкует термин  $ugšm$  в смысле изображений лунных серпов ( $ugš$ —луна, месяц) и предполагает, что обряд возложения лунных серпов около 'd или на 'd имел магический характер. Действительно, лунному божеству многие древние народы приписывали функции земледельческого божества в связи с тем, что функции и лунного и солнечного божества обычно присваивались родоплеменным божествам:

а последние у земледельческих народов считались покровителями земледелия. Такими богами были, например, древнеаравийский Вадд, родоплеменной бог, бог источников и кормилец своего племени и одновременно луинный бог (ср. Baudissin В. III, стр. 343), Наинар-Сии у сумеров и вавилонян, лунный бог и одновременно бог земледелия (Meissner, цит. сочин. В II, стр. 19). Текст С и другой текст Рас-Шамра НК свидетельствуют, что и финикийский бог Терах также был связан с земледельческой обрядностью (см. подробнее о Терахе в разд. 7). Однако все же толкование Виролло слова *uḡstn* в значении „лунные серпы“ неправильно. Термин этот надо понимать совсем в другом значении, но обряд, связанный с ним, действительно имел магическое значение (см. разд. 5, перевод и примечание 218, а также в разд. 8). В первом цикле обрядов имеются и другие магические церемонии, о которых упоминается в стр. 15—16, 18, 23, но Виролло во всех этих местах не понял текста (см. в разд. 5 перевод этих строк и примечания к ним).

17. Здесь в основе лежит вариант мифа о борьбе Алейн-Ваала с Мотом: поэтому „сына Моря“ надо отождествлять с Алейном (см. подробно в разд. 4).

18. Наше толкование слов *ḡḡm* и *špḡm* мы дадим ниже, в этом же разделе, и еще раз остановимся тогда на переводе Виролло тех строк текста С, в которых эти слова встречаются.

19. Виролло правильно определил значение слова *mshh'lhḡm* как термина, обозначающего сосуды; однако его этимология, из которой следует, что сосуды имели вогнутую форму, ничего не объясняет по существу. Мы предлагаем другую этимологию, вскрывающую и конкретизирующую обрядовое назначение сосудов, называемые *mshh'lhḡm*; см. разд. 5, перевод и примеч. 231.

20. Виролло не понял специфического характера сожигаемых жертв и истолковал слово *tšhrḡh* очень неловко, в значении „животные не птицы“, но цвета пустыни (стр. 146). Сжигаемая птица была очевидно тотемом Мота. См. подробно в переводе (разд. 5) и в примечаниях 237 и 239.

21. Строки 62—64а, в которых говорится о жертвоприношении Небу и Земле, также поставил Виролло в большое затруднение, и его перевод этих строк является бессмысленным набором отдельных слов и выражений, не дающим никакого смысла. Однако имеющиеся в тексте пробелы в основном могут быть восстановлены, и тогда становится ясным содержание этих строк и выясняется связь их со стр. 64b, где говорится о рождении *Shb'pu*. См. ниже, в разд. 5, в переводе и в примеч. 250—253, а также в разд. 7 и 8. Подробные разъяснения к заключительной части текста С см. в разд. 3, 5, 7 и 8.

22. Ср. Vir. Naissance стр. 137; Dussaud RS AT стр. 81; Bauer II стр. 57. Относительно начертания и произношения этих имен следует отметить, что в еврейском начальный звук и буквенный его знак у этих имен дифференцированы, между тем как в сравнительно более древнем тексте С начальный знак, а следовательно и произношение не дифференцированы. Из этого следует, что в эпоху составления текста С дифференциация первоначально единого шипящего звука, соотв. русскому ш, на два еще далеко не закончилась, хотя уже и началась, как свидетельствует второй знак этого звука, имеющийся в алфавите Рас-Шамра. Поэтому Дюссо и Бауэр считают оба звука шипящими, но первый знак, фигурирующий в именах *Shchr* и *Shim*, более мягким, и поэтому применяют для них специальную транскрипцию, отличающуюся от обычной, применяемой. Виролло. Эта транскрипция более точна, но по техническим условиям мы вынуждены сохранить транскрипцию Виролло; однако в русской транскрипции мы будем применять для обоих знаков одинаковую передачу через русское ш. Точка зрения Герино (Guerinot, Remarques, Syria, 1938, I, стр. 40—42), по существу не меняет дела.

23. О значении финик. и араб. *schlm* см. Lidzbarski Handbuch стр. 376; о значении сходных аккадских речений см. Muss Arnolt, стр. 1042, 1043. Подробная характеристика Шалема будет дана в разд. 7.

24. Vir. Naissance стр. 138.

25. Dussaud Commerce стр. 62; перевод в тексте, см. также примеч. 4, 5, и 6. Относительно значений еврею см. Muss-Arnolt стр. 95—96. 26. Vir. Naissance стр. 133, 139. 27. Там же, стр. 133, 141. 28. О дереве 'araba см. Dillmann *EL* стр. 650. 29. Описание традиционного обряда с лулабом сохранилось в трактате Мишны Sukka III, 8. Подробно к этому обряду и к его исчерпывающей документации мы вернемся в разд. 8.

30. Böttcher В I, стр. 142; к примерам из еврейского и арамейского языков, приводимым Бёттхером, можно присоединить примеры из аккадского, напр. акк. вав. *tuptsikku* и ассир. *dupschikku*. 31. Bab. Sukka 32ab; bab. Erubin 19a. 32. Ср. в bab. Baba mezia 8a запрещение разрубать найденным топором *tsinnit* и оливковые деревья. Запрет этот весьма любопытный, ибо он подразумевает, что найденный топор может быть „нечистым“, если он принадлежит „язычнику“ (гою), а отсюда может осквернить и срубаемые деревья; характерно также, что *tsinnit* и оливковые деревья ставятся здесь на одну доску. В bab. Baba Bathra 69b в числе четырех пород пальм названы *tsinnit* (см. цитаты у Levy Nhbr. Wrtb. В IV, стр. 202). Пословица приводится в мишраше к книге Плач (Threni), см. Levy Nhbr. Wrtb. В III, стр. 474, к слову *sgl*. 33. Исх. 3, 2—15; текст испещрен иагвистическими вставками; Второз. 33, 16.

34. На вопросе о возможности связи между обрядностью прадника суккот и обрядовым циклом текста Смы остановимся подробно в разд. 8.

35. О Шахаре и об аналогичных ему божествах в других религиях см. подробности в разд. 7. 36. См. в разд. 5, в переводе и в примечаниях к соответствующим строкам текста С. 37. Dussaud Commerce стр. 59—60, со ссылкой на статью в RHR 1933, II. 38. Ср. в кн. Амоса, I, 1—*peqed shon*, из Текоа, в 25—30 км южнее Вифлеема. 39. Buhl, стр. 57. 40. См. полную сводку цитат о Кадеше на Оронте из египетских, ассиро-вавилонских и других памятников у Knudtzon II, стр. 1118—1119. Примерами переноса местных названий с юга на север могут быть: гора Хор в области Эдома и на севере между устьем Оронта и Угаритом (см. ниже в тексте), гора Кармел на юг от Хеброна и Кармел к северо-западу от Мегиддо, Бет-Дагон в Иуде и Бет-Дагон в Ашере, Вифлеем в Иуде и Вифлеем на запад от Кармела в Эфраиме, Бет-Анат под Иерусалимом и Бет-Анат на запад от оз. Мером и др. 41. Оракул Иошу. 13, 1—6 механически привязан к сообщению о разделе между сынами Израиля уже завоеванных восточноиорданских областей; отсюда ясно, что он существовал в традиции самостоятельно и очень неловко вставлен в данном месте редактором кн. Иошуа. Критика приписывает вставку девтерономистическому, т. е. нудейскому редактору. Это конечно вполне возможно, но вовсе не обозначает, что оракул был составлен только в VII в. В эту эпоху он не имел бы никакого смысла; напротив он весьма подходит к царствованию Давида; к царствованию Соломона его относить нельзя ввиду факта дружеских отношений этого царя с царем Тира. Текст оракула дошел не в полной исправности, особенно в ст. 4; но для нас основное значение имеют точные выражения в ст. 5—6, приведенные нами в тексте. Эд. Мейер правильно исправляет текст по LXX (Ed. Meyer *IN* стр. 333); библисты делают мало обоснованные, иногда произвольные исправления (см. Steuernagel Josua стр. 256—257). 42. О горе Хор-Монь Kasius и связанных с нею мифах см. экскерпты из Филона Библиского у Euseb. 1, 10, p. 34 и у Тураева, стр. 52, прим. 12 и 13. О названии Сафон (Tsaphon, Sapuna) ср. Bauer I, стр. 87; Eissfeldt Ba'al Zaphon, Zeus Kasios und die Durchgang der Israeliten durch Meer, 1933, стр. 52—53. Как будет показано в разд. 4, это название нельзя толковать в смысле „северная гора“, ибо оно по всей вероятности, как и название Касий, восходит еще к досемитской эпохе. Цитаты из текстов Рас-Шамра о Алейне, как Ваал-Сафоне см. ниже в примеч. 174. О местоположении горы Хор см. Baedeker, стр. 316—317; Baentsch стр. 687. Выраженне в Числ 34,8 „от

горы Хор веди́те границу *lebo' Chamath*—буквально „чтобы итти в Хамат“—мы толкуем „по направлению к Хамату“. Но Бенч вслед за Булем, которому принадлежит лучшее из вышедших до 1914 г. руководство по исторической географии Палестины, переводят это выражение, встречающееся же раз в библейской традиции, во всех случаях одинаково в смысле специфического выражения „к дороге в Хамат“ (Buhl стр. 66—67, Baentsch стр. 687). Это вряд ли правильно, так как в каждом отдельном случае выражение *lebo' Chamath* надо переводить сообразно со смыслом данного текста. Но даже если принять толкование Буля, то и при этом наша ориентация не может быть поколеблена, ибо „дорога на Хамат“ шла, по Булю, в долине между Ливаном и Хермоном, начинающейся примерно на параллели Берита (Бейрута) и простирающейся к северу вплоть до Хамата (см. в атласе Guthe, карта 14, долина под современным названием *Massga*); но у Хамата эта дорога не кончалась, а шла дальше к северной границе Сирии. Подробнее о точке зрения Буля и Бенча см. ниже, в примеч. 45. К сожалению, новая работа по исторической географии Палестины *Abel Geographie de la Palestine* vol. II, 1938 по условиям военного времени была мне недоступна. 43. Ср. Baedeker стр. 310; Baentsch стр. 687.

44. Ср. Furrer *Wanderung durch Palästina 1865*, и ряд его статей в *Zeitschrift des deutschen Palästina-Vereins* в 80—90-х годах; *Wetzstein Reisebericht über Hauran und die Trachonen 1860*. Бенцингер является редактором последних изданий путеводителя Бедекера по Палестине и Сирии и поддерживает в этом издании отождествления Фуррера и Ветцштейна (ср. стр. 316—317 о горе Хор и стр. 310 о Сададе).

45. К вопросу об отождествлении названий в Числ. 34,7—11. Статья Кастерена (*Kasteren*), комментирующая Числ. 34 с точки зрения исторической географии, была напечатана в *Révue Biblique* 1895 и, к сожалению, была мне недоступна; ссылки на нее имеются у Buhl стр. 66—67 и Baentsch стр. 687. Исходным пунктом для отождествления названий в Числ. 34,7—11 с пунктами между Ливаном и Хермоном для названных ученых является сообщение Числ. 13,21, согласно которому разведчики, посланные Моисеем в Ханаан, прошли от пустыни Син до Рехоба (*Rechob*), расположенного *lebo' Chamath* „как итти в Хамат“, т. е. на дороге в Хамат. Буль вслед за старым географом Робинсоном считает Рехоб тождественным с *Beth Rechob* (Суд. 18,28), расположенным в одной области в Даном-Лаишем, т. е. севернее озера Мером, в 270 км к югу от Хамата; здесь же Кастерен, Буль и Бенч ищут соответствующих пунктов для отождествления Сифрона и Садада. Однако отождествление Рехоба с Бет-Рехобом и ранее было неправильно, а теперь и вовсе устарело, ибо в таком авторитетном издании, как *Bibel-Atlas* Гуте, Бет-Рехоб помещается в Загорданье на юг от Башана (карта 2), и поэтому отождествление Рехоба Числ. 13,21 с Бет-Рехобом вообще отпадает. В Числ. 19,21 вероятнее всего имеется в виду либо Рехоб на финикийском берегу, находившийся где-то между Аксибом и Сидоном, либо Рехоб в области Ашера. Местоположение последнего с достаточной точностью определяется на основании Иош. 19,30, где этот город назван в числе городов Ашера, и судя по порядку названий должен был находиться южнее Акко. Это заключение подтверждается раскопками Зеллина в Тель-Таанеке, древнем Таанахе, в 40—50 км южнее Акко, где в найденных надписях встречается имя города *Rachabi*=*Rechob* (ср. Gesenius *Wrtb.* стр. 748). Отсюда вытекает, что Рехоб лежал невдалеке от Таанаха, т. е. в 100 км южнее Дана, и с Бет Рехобом ничего общего не имеет. Таким образом исходный пункт отождествлений Буля и Бенча отпадает. Весьма спорны и порой насильственные также и их прочие отождествления. Гору Хор Бенч вслед за Кастереном и в противность традиции ищет несколько севернее Тира; среди гор, в долине которых течет река Касимие (современное название), Садад он ищет в современной области *Chirbeth Iserada* (опираясь адесь.

на чтение LXX—см. ниже в тексте) между Ливаном и Хермоном, а Сифрон также вслед за Кастереном ищет в Chirb th Sanbarije на юг от Хирбет Серада. Это отождествление Сифрона столь же произвольно, как и отождествления горы Хор с какой-то горой близ Тира и Рехоба с Бет-Рехобом, ибо имена Tsirhron и Sanbarija по консонантному составу не соответствуют одно другому. Но страннее всего отношение Бенча к совершенно ясному и бесспорному имени R bla в 34,10, которое опрокидывает вообще все попытки отождествления пунктов в Числ. 34,7—11 с пунктами в области Дана—Лайша. Бенч заявляет, что Риблу в Числ. 34—10 „совершенно невозможно“ (ganz unmöglich) отождествлять с известной Риблой на Оронте в 25—30 км южнее Кадеша и предлагает на этом основании читать вместо haribla, стоящего в тексте, harbe'ala; однако он тут же вынужден признать, что местоположение этого пункта.—с названием, скомпанованным самим Бенчем и нигде в библейской традиции не встречающимся,—невозможно определить\*. Отсюда совершенно очевидно, что все тенденциозные попытки Кастерена, Буля и Бенча отодвинуть северную границу, описываемую в Числ. 34,7 - 11, на 250—270 км к югу не имеют под собой никакой реальной исторической или историко-географической основы и должны быть отвергнуты.

46. Себам (Shebam) упоминается в Числ. 32,3, где определено также и его местоположение; в других местах библейской традиции (Числ. 32,38; Иош. 13, 19—20; Ис. 16, 8—9; Иерем. 48,32) этот же пункт назван Shibma, о чем свидетельствует перевод LXX, в котором евр. Shibma передается через Sebata, а также и то обстоятельство, что местоположение Shibma точно совпадает с местоположением Себама. По консонантному составу shrm и Shepham совпадают с Shebam-Shibma, ибо звуки b и p очень часто чередуются (см. примеч. 48). См. о местоположении Shebam-Shibma также у Buhl стр. 265.

47. Vir. Naissance стр. 150 и табл. 19, где дана автография второй половины текста С (со строки 30); Dussaud Commerce стр. 61. Чтение Aseldo имеется в Ватиканском кодексе; дефективность этого чтения видна из того, что, кроме замены d через l, отсутствует еще конечное d. В более древних рецензиях стоит Aseddod, как например в Лукиановской рецензии (см. Lagarde 1, стр. 215), а в том же Ватиканском кодексе в Ис. Нав. 15,46 стоит Asedoth, где конечное th может соответствовать и оригиналу, ибо d часто смягчается в th. 48. Cp. Stade Gramm. стр. 165; Böttcher B. I, стр. 132. 49. Cp. Swete vol. 1, p. 133.

50. Buhl стр. 67; Baentsch стр. 687. 51. Baentsch там же.

52. Наименование горной области в Заиорданье, тянущейся от низовьев Иордана на юг вплоть до реки Арнон, „полями Моаба“ относится к царской эпохе, точнее к IX веку, когда царь Моаба Меша завоевал северную часть этой области. До моабитян в „полях Моаба“ сменялись одно за другим разные племена, от сынов Гада в царскую эпоху до хоритов в досемитскую эпоху (cp. Buhl стр. 122 и сл.; Ed. Meyer IN стр. 312). Название Писга несколько раз упоминается в книге Числ. Второзакония и Иошуа; толкование этого названия, как имени горы, базируется на Второзак. 34,1, где гора, на которую восходит Моисей перед смертью, названа „горой Небо, вершиной (rosch) Писга“. На этом основании некоторые отождествляют вершину Писга с горой Небо; но другие, как Галль и Драйвер, правильно ссылаются на Числ. 21, 20, откуда видно, что „вершина Писга“ лежала на линии Дибон—Ваал Меон—Бет-Иешимот, близ последнего пункта, на склоне, обращенном к долине Иордана (cp. Gall стр. 152, со ссылкой на Driver Deuteronomium стр. 418; также см. Baentsch стр. 580—581).

3. Steurnagel Deut. стр. 63. 54. Buhl стр. 265—о местоположении Бет-Пеора со ссылкой на Onomastikon Евсевия, 233, 78; 300, 2; стр. 122—о названии Писга, как наименования горной области, со ссылкой на Onomastikon 89,10; 216,16; cp. также Gesenius Wrtb. стр. 644. Hare' abarim—в Числ. 27, 12; 33, 47—48; Второзак. 32, 49; Иерем. 22,20.

55. Вариант Лукиановской рецензии см. Lagarde I, стр. 215; варианты других кодексов—Swete, vol. I, стр. 445. 56. Ср. Bauer Griechisch-deutsches Wörterbuch zu den Schriften des Neuen Testaments II. Aufl. Sp. 732, где при laxetous даны все цитаты с этим словом из текста LXX, перевода Аквилы и евангелия от Луки. 57. Ср. характеристику перевода Аквилы в Hauck RE B. III, стр. 32, а также у Cornill Einleitung in die kanonischen Bücher des Alten Testaments Aufl. VI стр. 306—307. 58. Смягчение d в th очень часто—см. Böltcher B. I, стр. 410. Греческая передача евр. Aschdod через Azotos произошла вследствие перестановки sch и d для более удобного произношения, причем dsch было передано через z-dz; t заменило конечное d в оригинале. Эта форма конечно позднейшая. 59. Надо отметить, что и с грамматической стороны форма aschdoth в смысле stat. constr. plural. очень сомнительна, так как обычно сокращение второго гласного звука в plur. stat. constr. происходит через schwa mobile, а не через schwa quiescens, как в данном случае; schwa quiescens, как известно, является слогоразделительным знаком.

### РАЗДЗЛ 3.

60. О местоположении горы Пеор см. Числ. 23, 28: она „возвышается перед Иешимоном“, пустынной равниной на восточном берегу Иордана; сводку мнений см. Gall стр. 153, Baentsch стр. 611. Город Небо у подножия горы Небо не раз упоминается в книгах Числ, Исаии и Иеремии; о восстановлении города сынами Рувима (Рубена) см. Числ. 32, 37; о завоевании города моабитянами см. надпись Меши, строка 18. 61. Ср. Числ. 22, 41; 23, 1 и сл.; Иош. 13, 17. О попытках определить местоположение Бамот-Ваал см. Gall стр. 155; следует оговориться, что связывать этот пункт с современным Джебель-Аттар, как предлагает Дилльман, неправильно, ибо Attarus связан с древним Ataroth. 62. О границах Гада и царства Моаба в X—IX в. см. Guthe, карта № 3; о господстве гадитов до моабитского завоевания—см. надпись Меши, строка 10. 63. Согласно Числ. 32,3 Атарот находился в области Гада; о святилище Аттар и Дода см. надпись Меши строки 11—12. О местоположении Атарот на месте теперешних руин Attarus см. Gall стр. 151, Baedeker стр. 145. 64. Dad = Dod, имя южноарабского племенного бога, см. Baudissin B. III, стр. 372; о израильско-иудейском Додде см. в кн. Исаии 5,1; „песнь Дода моего о винограднике его“. О культе Дода в Беер-Шеба свидетельствует место в кн. Амоса 8,14, где приводится клятва именем Дода: „жив Дод твой, Беер-Шеба!“ В еврейском тексте стоит dereka—„путь твой“, чтение, не дающее смысла. Винклер, исходя из перевода LXX, где стоит ho theos su—„твой бог“, предложил исправление dodeka (надо заметить, что знаки для d и r при переписке часто смешивались), но переводит текст в новом виде неправильно—„dein Genius“ (AOF I. стр. 194—195). Слово dod не имеет значений „гений“ или „патрон“; в данном месте оно, соответственно с переводом LXX, может быть только именем бога. 65. С такими функциями богиня Кадеш была усвоена египтянами в эпоху XX династии. 66. Ср. также имя племени те'уни́м в I Хрон. 4,41, II Хрон. 26,7 и, по LXX, 20,1. О местоположении кочевьев Меона в области Ма'ан к юго-востоку от Петры см. цитаты у Gesenius Wrthb. стр. 438; указанное местоположение принимается всеми наиболее авторитетными комментаторами кн. Судей (Budde Richt. стр. 80; Burney The Book of Judges стр. 298). 67. Слово tsophim очень редкое, от корня tsarpha, в разных значениях встречающегося в семитских языках. Толкование „прорицатели“ основывается на значении „прозорливец“ сходного южно-арабского слова и на имени духов Zophasemim у Филона Библияского, которые были „наблюдателями неба“. Ср. Gesenius Wrthb. стр. 684 Euseb. I, 10, p. 34; Тураев, стр. 49—50 примеч. 6. 68. Ср. Baentsch

стр. 592, 594 и подробнее Ed. Meyer IN стр. 376—380. 69. В четвертом прорицании (Числ. 24, 16—18) Валаам дает предсказание о будущем покорении Моаба, сынов Сифа и Эдома царем („звездой“ и „жезлом“) из Иакова—Израиля. Это предсказание „сбылось“ при Давиде (11 Сам. 3, 11—14), и таким образом его надо считать *vaucinium post eventum* (ср. Baentsch стр. 617; Kittel Geschichte des Volkes I. r. c. I, B. II, стр. 162). Об Эльоне и упоминании его в прорицаниях Валаама см. ниже в тексте, в разд. 4. Весьма показательно, что в переводе LXX в обоих прорицаниях имя Шаддай передано через *theos*, а не через *panokrator*, как оно обычно передается в других случаях: очевидно, переводчики имели основания полагать, что Шаддай здесь является не эпитетом Иагве, а именем бога Валаама. 70. Быт. 49, 25 (благословляющий Иакова Иосифу), 28, 3 (бог Исаака, благословляющий Иакова), 35, 6—15 (ст. 11—Шаддай благословляет Иакова в Лузе); имя Шаддай в Быт. 17,1 вставлено рукой позднейшего редактора; Руфь 1, 20—21, в последнем стихе иудейский редактор в двух местах заменил имя Шаддай именем Иагве. В кн. Иова имя Шаддай встречается 31 раз, из них в 19 случаях параллельно с нарицательным 'עֹלַיִם—„бог“, в остальных самостоятельно. При этом характерно, что во вставных речах четвертого собеседника Иова, Элигу из иудейского рода Рам (из племени Иерахмел, 1 Хрон. 2, 9), имя Шаддай встречается только один раз во вступлении. Имя Иагве во вводной и заключительной частях книги Иова внесено ее иудейским автором. Эдомитско-арабское происхождение кн. Иова ясно выступает из таких характерных черт, как эдомитское и арабское происхождение ее главных действующих лиц, и засвидетельствовано иудейской традицией, из которой почерпнута справка о происхождении Иова и его трех друзей, присоединенная к переводу кн. Иова у LXX. В этой справке говорится, что Иов жил на границе между Идумеей и Аравией и был вторым эдомитским царем, и что друг Иова Элифаз происходил из сынов Иовава. Паввавилонисты и некоторые семитологи пытались сопоставить факт эдомитского происхождения сюжета кн. Иова, но не могли привести сколько-нибудь убедительных доводов (ср. Budde Das Buch Hiob, стр. XV—XIX). Место действия кн. Иова—в земле 'Uts „на востоке“ (Иов. 1,3); имя земли принадлежит хоритскому племени, занимавшему Сеир до завоевания последнего Эдомом, и в кн. Плач 4,21 прямо говорится, что Эдом живет в земле 'Uts. Имя Элифаз-Теманита совпадает с именами первенца Эдома Элифаза и его сына Темана (Быт. 36, 4, 10—11); имя Софар соответствует имени брата Темана в Быт. 36, 11 по переводу LXX (в евр. тексте дефектное Софа); по еврейскому тексту кн. Иова Софар принадлежал к каинитскому племени Наама (Быт. 4,22), которое, как мы увидим ниже, было родственно с керетитами, а по LXX Софар—*minaioi*, т. е. из Меона; Биллад, сын Шуаха, принадлежал к кетуряам, группе арабских племен, кочевавшей к югу от Петры (Шуах—сын Авраама от его арабской наложницы Кетуры, Быт. 25, 9). Ср. Dillmann Hiob III. Aufl. стр. 2—3, 21—22; его, Genesis стр. 290—291; Budde Hiob стр. XV и след., 1—2, 10. О древности Шаддая см. Ed. Meyer IN стр. 284—285, прим. 6; Baudissin B. III. стр. 620 примеч. 2; Strack Die Genesis стр. 66. 71. Об имени Schd в финикийских надписях см. Hoffmann Über eine phönikische Inschrift (цитирую по König Lehrgebäude B. II, 1 стр. 118, примеч. 1) и Renan Nouvelles considerations sur le caractere general des peuples semitiques (цит. по Baudissin B. II, стр. 42, примеч. 2). Ренан в этой же работе реконструирует финикийский эквивалент греческого *Sadidos* в форме *Schadid*. О производном характере формы *Sch d l a j* и о возможных первоначальных формах этого имени ср. König цитир. выше место; первоначальную форму в виде *Schadid* указывает Берген (Bäthgen Beiträge zur semitischen Religionsgeschichte, цит. по König, указ. выше место); форму *schadad* указывает Jahn Die Bücher Esra und Nehemia (цит. по König Geschichte der alttestamentlichen

Religion стр. 136—137). О Садиде у Филона Библиского—Euseb. I, 10, p. 37. Путанные примечания Тураева к его переводу экскерптов из Филона (Остатки стр. 63, прим. 41; стр. 56, прим. 23), из которых (примечаний) выходит, что, несмотря на одинаковую, по мнению Тураева, этимологию имен Шаддай и Садид (от *schadad*), все же эти имена принадлежат разным божествам, оставляют читателя в полном недоумении. Вопрос о взаимоотношениях Садида с Адонисом и Эшмуном будет нами подробно рассмотрен ниже, в разд. 4.

72. Наиболее правильные и ценные суждения о сочинении Филона мы находим у Эвальда (серед. XIX в.), Баудиссина и Группе. Особенно четкую характеристику дает Баудиссин: „В этой плохо скомпанованной последовательности (теогонии) сварены в одну кашу различные местные финикийские мифы, а фигуры богов даже произвольно заимствованы из других религий на основании положения Филона о тождестве богов различных народов. Но так как Филон указывает на Тир, как на местопребывание некоторых из этих богов-изобретателей, то воззрение о том, что боги учили людей, он нашел неверное на финикийской почве и со „своей стороны дал только эвгемеристическое толкование этой традиции“ (В. III, стр. 449). Ср. обстоятельный обзор литературы о Филоне Библиском у Тураева, стр. 6—35.

73. Тураев, стр. 56, прим. 23; стр. 60, прим. 41. 74. Euseb. I, 10, p. 35, 38; о надписях *Dii Megisto* в окрестностях Гебала см. Тураев, стр. 56, прим. 25. О терминах *gab, rabbi, rabi* см. Baudissin В. III стр. 61—65. Нельзя не отметить, что Тураев (стр. 62, прим. 49) отождествляет финикийского Зевса-Бела с вавилонским Мардуком, отдавая таким образом совершенно ненужную, ничем не обоснованную и странную в его устах дань панвавилонизму.

75. Филон (Euseb. p. 37 и 38) отождествляет Ваалтиду с греческой Дионией, которая в греческой мифологии считалась матерью Афродиты и принадлежала к женской свите Диониса; но правильное будет сближение Ваалтиды-Ваалат Гебала с Афродитой, которое мы находим у Лукиана и у других античных авторов. Лукиан (О сирийской богине, 6 и сл.) говорит о храме Афродиты в Гебале, как о великом и древнем святилище, и с немалым уважением говорит о другом древнем святилище той же богини в горах. Последнее святилище конечно соответствует храму Аштарты и Адониса в Афаке на Ливане, откуда стекает к морю река, носившая в древности имя Адониса. Весьма важно, что в некоторых греческих надписях на Кипре Адонис назван эпитетом *Gauas*, который соответствует еврейскому эпитету *ga'awah*, применяемому к Иагве (Второз. 33, 26; пс. 46, 4) и имеющему значение „величество“, т. е. сходному по значению с эпитетом *gab* (III ср. также *ge'uth* Исх. 26, 10; пс. 93, 1). Баудиссин, указавший эти термины, всячески старается опорочить возможность их отождествления с *gab* (В III, стр. 114—115, примеч. 5), не подкрепляя своего отрицательного отношения никакими убедительными аргументами, очевидно в связи со своим отрицанием функции Адониса как Ваала Гебала. О происхождении имени Адонис см. Baudissin, В II, стр. 41, 47, 55 (*'adon*) и III, стр. 55 (*'adonap* в надписи из Гебала 1 в. н. э.); там же даются ссылки на основную работу Баудиссина *Adonis und Eschmum*, которая по обстоятельствам военного времени была мне недоступна. Надо отметить здесь также интересное сопоставление имени *Adonis* у Фрезера с обычными формулами обращения к царям в придворном израильско-иудейском этикете: „*adoni hammelek*—к живому царю, и *hoi'adon*—при погребении умершего царя (Frazer *Adonis*, франц. перевод, 1921, стр. 13 и примеч 52 и 53 на стр. 239). 76. Procksch *Genesis* стр. 516—517; кроме этимологии от *shadad*, Прокш допускает и другую от арамейского *s'da* „бросать камни“, откуда Шаддай может быть богом, „бросающим камни“, т. е. Вулканом; но эта этимология очень сомнительна, так как по консонантному составу корни *schdd* и *s'd* не совпадают. Гункель (*Genes*, стр. 266—267) склоняется к этимологии от

schadad. Но ни Прокш, ни Гункель не упоминают этимологию от shade, которую с некоторыми оговорками допускали старые комментаторы Орелли и Ренан (см. Тураев, Остатки, стр. 56, прим. 23). Следует отметить, что Барт в Etymologische Studien стр. 65—66 выдвинул положение, что первоначально слово shade означало „гора“, и указал в качестве аргумента на два места из Песни Деборы (Суд. 5, 4, 18), где слово shade можно толковать в таком смысле; при таком толковании оно может быть сопоставлено и сопоставляется с акк. schadu „гора“. Однако последующее изменение значения „гора“ в противоположное по смыслу значение „поле“ вряд ли возможно; с другой стороны слово shade в Суд. 5, 4, 18 вполне допустимо переводить через „поле“, „поля“, в ст. 4—„поля Эдома“. аналогично „полям Моаба“, также находившимся в горной местности, а в ст. 18 „вершины полей“, т. е. горы, возвышающиеся в открытой местности отдельными вершинами, как это имеет место в области Нафтали, о котором здесь идет речь. За Бартом следуют главным образом ассириологи из лагеря панвавилонистов—Винклер (АОФ, I, стр. 192; Geschichte Israels стр. 131—132), Циммерн (в КАТ стр. 357—358), Делич и другие, которые связывают имя Шаддай с однозвучным акк. schadu в значении „властитель“, „повелитель“, употребляемым в качестве эпитета по отношению к богам Ассуру и Беду. Из библеистов принимает этимологию Барта Гаупт; но он предлагает еще весьма сомнительную этимологию от schad—„грудь“ (женская), ср. Haupt Die Schlacht von Taanach в сборнике к 70-летию Вельгаузена Studien zur semitischen Philologie und Religionsgeschic te, стр. 212). Баудиссн считает имя Шаддай „совершенно неясным и весьма темным“ (В. III стр. 132, II, стр. 42). 77. Ср. Gesenius Wrthb стр. 773; именем „муж поля“ охарактеризован охотник Исав-Эдом в противоположность брату Иакову, оседлому скотоводу.

78. Имена богов—CIS, т. I, 3, № 247, 256; собственные имена там же в комментарии к № 247, стр. 329. отождествление Седа-Сида с Агреем—там же стр. 329: ссылку на Клермон-Ганно см. Тураев, стр. 55, прим. 21; Ed Meyer Gesch. В. I, стр. 392. Предлагаемая некоторыми ориенталистами третья вокализация финикийского tsd в форме tsad (Lehmann-Bertholet RG В. I, стр. 640) вряд ли возможна. 79. Ср. Guikel стр. 140; Gressmann Mose nnd seine Zeit стр. 420—421. 80. Buhl, стр. 48, 51, 81. Причастие jode' от глагола jada' обозначает человека, знающего что-либо тайное, специальное, изучившего что-либо, опытного в определенном деле, ср. типическое выражение в Быт. 3, 5, 22: бог Иагве знает jode', тайну дерева, растущего посреди сада Эден, дерева „познания“—hadda 'ath—добра и зла, и знает, что и Адам и Ева, вкушивши плодов этого дерева, будут „как боги, знающие -jode'e—добро и зло“; после нарушения Адамом и Евой запрета есть плоды дерева познания, бог вынужден признать, что „Адам стал как один из нас (богов) чрез познание (leda'ath) добра и зла“ (ср. другие примеры Gesenius Wrthb. стр. 284). Прилагательное tham имеет специальное значение „цельный“, „законченный“, отсюда по отношению к людям в физическом смысле оно означает „взрослый“, „в полной силе“, „в полном теле“, „дородный“. В царскую эпоху это слово приобрело новое значение в смысле социальной и этической характеристики—„настоящий“ человек с точки зрения оседлого скотовода и земледельца, „настоящий“ в смысле человека домовитого, сознающего свои права, соблюдающего заповеди и законы, в противоположность полудиким бедуинам, не признающим норм и обычаев оседлой жизни. Этот последний оттенок в значении tham ускользнул от внимания таких точных и тщательных лексикологов, как Гезениус и Буль, так как для цитаты Быт. 25; 27 они указывают по отношению к Исаву только качества „дикий и страстный“ (Wrthb. стр. 873).

82. 'eleph как термин для обозначения первобытной общины. О значении 'eleph как термина для обозначения общественной ячейки

имеются два противоположных взгляда. Эд. Мейер, исходя из военной организации царской эпохи и прибегая к своему излюбленному методу аналогий с античной древностью, считает, что 'eleph — это „фиктивный кровный союз“, который получил свое название от числа своих членов и что первоначально это слово обозначало „большая толпа, большая группа“, а потом „тысяча“. По мнению Эд. Мейера, такова была организация хоритов и эдомитов, состоявшая из фиктивных кровных союзов (IN стр. 330). Однако этот взгляд нельзя признать правильным. Его порочность видна уже из того, что сам Мейер признает седую древность традиции 36 главы кн. Бытия, восходящей к иным, более древним источникам, чем иагвист и элогист, и сохранившей черты первоначальных генеалогий хоритов и эдомитов; но в таком случае не может быть и речи о „фиктивных“ кровных союзах. Поэтому надо вслед за Гезениусом — Булем идти историко-семантическим путем и производить слово, 'eleph от корня 'alah I, имеющего значение „быть связанным“, „постоянно держась вместе“, „быть в единомыслии“, „держаться одних обычаев“, сообразно с арабскими и аккадскими параллелями. Тогда термин будет обозначать общину, связанную вышеуказанными признаками, т. е. примитивную рододовую общину, покоящуюся не столько на кровном родстве, сколько на связях коллективного производства и товарищества, и будет аналогичен по своему значению южно-славянским терминам „заедина“, „здруга“ (ср. Леонтович, Задружно-общинный характер политического быта древней Руси, Журнал министерства народного просвещения, 1874, № 6—8, цит. по Сторожеву, Киевская Русь, изд. 2, стр. 48—49). Впоследствии этот термин стал употребляться также и для обозначения родовой общины, но в царскую эпоху в этом значении он уже выходит из употребления. Поэтому значение 'eleph по G-s. pius Wrth. стр. 43—44 (ср. также Welhausen Kleine Propheten, стр. 47, 49, 189—190), „род, более или менее значительное подразделение народа“ правильно для доцарской и раннецарской эпохи; но здесь упущено первоначальное значение термина для древней хоритско-эдомитской эпохи. Наше толкование подтверждается также и словоупотреблением ранней царской эпохи, которое показывает, что в эпоху возникновения государственной организации под 'eleph разумелась не количественная или военная единица, а подразделение племени или рода (Суд. 6,15 — 'eleph Гедеона „самый бедный в Менаше“, I Сам. 10, 19, 21, в описании избрания Саула царем, термин обозначает подразделение племени, соотв. mischpacha, ср. также I Сам. 23, 23 „все 'alerhe Иуды“). Точно также и производный от 'eleph термин 'alliph вообще не употребляется в значении „тысячачальник“ (кроме быть может Захар. 9, 7, 12, 5, у LXX hegemon), но обозначает либо сородича (Мих. 7, 5: „не верьте бегеач соплеменнику — и не доверяйте be'alliph — сородичу“, по закону параллелизма членов), далее „друга, единомысленника“ либо главу 'eleph, т. е. родового старейшину, как в Быт. 36. В этой последней главе кн. Бытия 'alliph может обозначать также и общину, поскольку в традиции перечисляются собственно общины, а не их легендарные вожди (правильное замечание Эд. Мейера, из которого однако не следует, что надо повергать текст исправлением 'alliph на 'eleph — стр. 329—330).

83. Ср. Dillmann Genes. стр. 366—367. Эти имена свидетельствуют о древности традиции, сохраненной в Быт. 36, и о ее эдомитском происхождении. Кроме Эд. Мейера и Дилльмана, такого же мнения держится и Гункель, стр. 389. 84. Имя Обед-Эдом упоминается в рассказе о переносе Давидом ковчега на Сион (I Сам. 6,10); ср. также Budde Sam. стр. 230, где также есть указания о значении имени Обадия; Ed. Meyer IN стр. 298; имя 'Abd-'edom в Финикии см. CIS I, вып. IV, № 367. Арабские теорфные имена, составленные из 'abd и имени божества см. Welhausen Reste стр. 1—6. 171. О боре Usoos у Филона—Euseb. 1,10, p. 35; обзор мнений—Тураев стр. 53, прим. 18. Следует заметить, что Тураев совер-

шенно неправильно полагает, будто бы у Филона основателем Тира является Усой; из текста Филона совершенно ясно, что основателем Тира был брат Усой Ипсураий.

85. Об имени „Старый Тир“ см. Pietschmann стр. 68—69. О имени tsidonim, как наименовании финикийян, и о связи его с Сидом-Седом см Ed. Meyer Gesch. V. I. стр. 393; в последнее время эту точку зрения энергично поддерживает Венсан, отождествляя при этом Седа с Эшмуном (Vincent Rel. Eleph. стр. 670—676; об отождествлении Седа с Эшмуном см. в разд. 4). Израильская традиция считала родоначальником финикийян Сидона, первенца Хама-Ханаана (Быт. 10, 5); эта традиция несомненно воспроизводит финикийскую традицию (ср. Pietschmann стр. 104—105). Баудиссин (III, стр. 250) также склонен видеть в Сиде-Седе родоплеменного бога, но по своему обыкновению не высказывается категорически за эту гипотезу.

86. Ср. Тураев Остатки стр. 56, прим. 23 (толкование Ренана). Надпись на Амритской стэле см. у Lidzbarski Epigraphik für sem. Epigraphik V. I стр. 282—283 (цитирую по АОТВ, В II, стр. 88—89, рис. 307, и Тураев стр. 60, прим. 41).

87. См. сводку разсыканий о имени Nimrod у Gesenius Wrtb. стр. 501. 88. Ср. Lagarde I, стр. 215; Swete vol. I, стр. 445. О Medoth Phasga см. ниже в тексте.

89. Ср. Swete, I, стр. 445, в текстовых примечаниях. 90. Stade Gramm. стр. 168, 338; Barth стр. 233. 91. Euseb. I, 10, p. 37. 92. Так например Пичман: он упоминает Адониса, как „владельца“ Гебала (стр. 140), а Эшмуна, как местного бога Берита, выдвигая из числа функций Эшмуна только функции бога-целителя и в древности бога охотника (стр. 187). Надо отметить, что Пичман делает чрезвычайно ценные и единственные в литературе экскурсы в область первоначальной истории финикийской религии и правильно считает всех местных богов исторической эпохи восходящими к родоплеменным божествам. Но, к сожалению, Пичман не дает точной и конкретной характеристики финикийской религии исторической эпохи, ограничиваясь по большей части общими абстрагированными схемами.

93. В наиболее категорической форме положение о Тамузе-Адонисе было сформулировано Циммерном в КАТ, стр. 397; ср. также Jeremias Das Alte Testament im Lichte des Alten Orients II. Aufl. стр. 115—116. Из высказываний других семитологов надо отметить Robertson Smith стр. 48, 316; Meissner Babylonien und Assyrien V. II, стр. 25; Bauer I, стр. 25 и др.

94. Особенно усердными сторонниками Дюссо являются Contepau стр. 114—115 и Vincent Rel. Eleph. стр. 668—670. Венсан высказывается особенно решительно за гипотезу Дюссо, которая якобы „окончательно“ решает вопрос и принята совокупностью ученых, но в примечании все же указывает на одного несогласного (de Veaux), умалчивая о Баудиссине и Грессмане.

Баудиссин, выпустивший специальную работу Adonis und Eschmup, подчёркивает, что Эшмун „сделался богом“ собственно только в Карфагене (III, стр. 519), в то время как Адонис был издревле „юным богом“ Гебала, но не Ваалом последнего. Дифференциация, проводимая Баудиссином между Эшмуном и Адонисом, правильна, но отдельные характеристики этих богов неправильны, как это будет показано ниже в тексте. Грессман строго различает Адониса и Эшмуна в своей статье Nachbarvölker Israels в RGG I. Aufl. V. IV, стр. 636—637. Следует отметить также, что Баудиссин принимает с оговорками положение о тождестве Адониса с Тамузом; Венсан и Контено отождествляют с Тамузом также и Эшмуна, по „тождеству“ последнего с Адонисом.

95. См. Baudissin, III, стр. 52—53 (примеч.); Lehmann-Bertholet, I, стр. 638. Сочетание Eschmup-adon встречается в двух надписях в форме „Эшмуну господину моему“ (CIS, I, 1, № 43 и 44), а также в собственном имени Эшмунадон (там же, № 10, 44 из Кития, 93, 94 из Идалии).

96. Дамаский, весьма поздний писатель, жил в Сирии в первой половине VI в. н.э. и был одним из последних представителей эллинистической науки и философии. Сообщение о Эшмуне дается Дамаскием в сочинении „Жиз-

неописание Исидора", которое в оригинале было мне недоступно; цитирую по Тураеву, стр. 85—86.

97. В одном из греческих вариантов мифа о гибели Адониса вопреки посылает против него бог Арес (Lübker стр. 10). Этот вариант повидимому греческого происхождения, но все же напрашивается на сравнение с финикийским мифом о гибели Ваала (Алейн-Ваала) на охоте в борьбе с чудовищными зверьями, которых, судя по содержанию начальной части текста, посылает против него Эл (см. Virolleaud ВН, стр. 241 и след.). Об этом мифе см. ниже в тексте, в разделе 4.

98. Миф об Адонисе у других античных авторов выступает в описании обрядов, связанных с культом этого бога в Греции (у Сафо, Ксенофана Платона); он послужил также сюжетом для чисто литературных произведений эпохи Римской империи, но авторы последних подвергли миф произвольным искажениям (ср. Lübker стр. 10; Gressmann Adonis в RGG II Aufl. В. 1). Рельефы на реке Адонис—см. АОТВ II стр. 66, рис. 209.

99. Исходя из толкования имени Эшмуна, как бога жизненной теплоты, некоторые семитологи строят такую этимологию имени Эшмун: 'Eshmun — 'esch + mōn или mūn, также может быть mūp. Первая часть имени esch-огонь—ясна; вторая часть соответствует корню mōp-mūn, имеющему двойное значение: „производить“ и „разрывать“, „проводить борозду“, соответственно с весьма частой аналогией, проводимой в земледельческой религии между половым актом и вспахиванием и засеиванием поля. Корень mōp имеет более раннюю форму 'ōp, сохранившуюся в евр. выражении gesch'ith 'ōp — „первенец силы“, „первородный сын“, т.е. сын от соединения молодого, сексуально сильного мужа с девственницей. Ср. Тураев стр. 62, прим. 48; стр. 88, прим. 17; Gesenius Wrtb. стр. 415, 16, 17.

100. На заимствования Дамаския из греческой и фригийской мифологии указал Gruppe в работе Die griechischen Kulte und Mythen in ihrer Beziehung zu orientalischen Religionen, цитирую по Тураеву, стр. 83—84.

101. Ср. Zimmern в KAT стр. 398, прим. 2; имя Adūna см. Knudtzon № 75, 25; № 140, 10 стр. 1163; Арка (Jrqate, финик. 'Arqa, ср. родовое имя 'Arqī Быт. 10, 17) была расположена на Ливане вблизи берега между Арвадом и Гебалом (см. Knudtzon стр. 1163). Баудиссин (II, стр. 54, III стр. 56) подвергает сомнению теофорный характер этих имён, но в доказательство ссылается только на имя Adūni-īxa, которое возможно не было теофорным („господин мой—брат мой“).

102. Ср. надпись на саркофаге сидонского царя Эшмуназара, строки 16—17: Эшмуназар и его мать Имми-Аштарт построили Эшмуну храм около города в горах, у источника Идлаль. Очевидно этот храм и был открыт в 1903 г.; как говорит найденная в нем надпись он был реставрирован царем Бодаштартом, одним из преемников Эшмуназара (надпись Эшмуназара издана в CIS I, 1, № 3, где дан также первый еще несовершенный, латинский перевод; лучшее издание у Lidzbarski Handbuch I стр. 417—418—еврейская транскрипция, II, табл. IV, 2—оригинал; лучший перевод в АОТВ, I, стр. 446—447; русский перевод Тураев-Бороздин, Древний мир, ч. I, изд. 3, № 41—неточный). В Тире Эшмун засвидетельствован договором Асаргаддона с „ваалом“, т.е. господином, царем Тира, опубликованным впервые Винклером АОФ, II, стр. 12 13, в строках II, 10—14 (Винклер принял ошибочно оборотную сторону таблички за лицевую, см. поправку там же стр. 192). Позднейшая более точная публикация Вейднера (Weidner Der Vertrag Asarhaddons mit Baal von Tyros в Arch. für Orientalforschung В. VIII, стр. 29) была мне недоступна. Ряд карфагенских надписей с именем Эшмуна см. CIS I, вып. 3 и 4 Из надписей, найденных в Китии, восемь упоминают Эшмуна, а в 14 надписях имеются собственные теофорные имена Эшмунадон, Эшмуназар, Эшмуниатон и др. (CIS I, вып. 1); имя Эшмунадон встречается также в двух надписях из Идалия (CIS, там же, № 93 и 94).

103. Обычно финикийскую колонизацию Кипра связывают с Тиром, упуская из виду древнейшие финикийские поселения на этом острове Пафос и Амаф. Гомеровская тра-

дидия не знает еще тирских колоний на Кипре, знает только Пафос и его царя Кинира (Илиада, XI, 19—23) и тамошний культ Афродиты, т. е. Аштарты (Одисс. VIII, 266—320, ср. Гесиод Теогония 199—200). Ср. также Pietschmann стр. 278.

104. Ср. Pietschmann, табл. при стр. 278. Чаша найдена в некрополе; с формальной стороны резьба представляет собою обычную для позднего финикийского искусства смесь египетских и греческих мотивов и элементов, но приспособленных для изображения финикийских сюжетов. От чаши уцелела только половина; верхний пояс резьбы изображает военные сцены, средний—миф об Адонисе.

105. К этому вопросу мы еще раз вернемся в разд. 7 и 8 в связи с реконструкцией общинных верований и культов и их исторических видоизменений.

106. Вопрос о „садах Адониса“, как магическом средстве, разработан у Фрезера Золотая ветвь, III, стр. 56—62. У Фрезера собран богатый сравнительно-этнографический и религиозно-исторический материал, который составляет основную ценность excursus; но обобщения Фрезера, как всегда, страдают поспешностью и могут быть приняты лишь с целым рядом оговорок и поправок.

107. Основной вариант заповеди о ре'а („край“, т. е. край поля) в Лев. 19,9 дается еще без всякой мотивировки, говорит только об оставлении несжатых края поля; но в Лев. 23, 22 и Второз. 24, 19—21 заповедь повторяется уже с мотивировкой—в пользу бедных; при этом во Второз. заповедь распространена и на виноградники. К вопросу о первоначальном характере обычая см. Steuernagel Deuter. стр. 141; Scheffelowitz Altpalästinsicher Bauernglaube стр. 21—22. К вопросу о значении schedim см. Steuernagel Deuter. стр. 164—165; Bertholet Deuter. стр. 95; schedim полевые духи—см. Bertholet Levit. стр. 59. Hauck RE B. VI, статья Feldgeister.

108. „Юноша“—Virolleaud Naissance стр. 150; „страж“—Dussaud Commerce стр. 62 со ссылкой на заметку Бауэра в OZ 1934, стр. 205.

109. Последние строки (75—76) текста Egrery дошли с большими пробелами и нуждаются в реконструкции; см. их полный перевод в разд. 5 и примечания к их переводу.

110. К вопросу о культе Адониса в Палестине. Забытое толкование Эвальда напоминает Wellhausen Reste стр. 7—8, примеч. 2, и в связи с этим указывает, что церковный историк V в. Созомен упоминает об одной палестинской гробнице, называемой Nephzameetana и пользующейся почитанием, как священное место. Название гробницы Робертсон Смит толкует в смысле „могила (nephesch) Наамана“; Вельгаузен характеризует это толкование, как „остроумное, но соблазнительное“, имея очевидно в виду, что если это толкование правильно, то оно устанавливает не только факт существования культа Адониса в Палестине, но и его необыкновенную живучесть. Во всяком случае для древней Палестины как доизраильской, так и израильско-иудейской эпохи существование культа Адониса надо считать доказанным. Толкование Ис. 17, 10, предложенное Эвальдом, принимается всеми наиболее авторитетными лексикологами, комментаторами кн. Исаии и другими библеистами — ср. de Lagarde Symmicta I, стр. 480, Semitica I, стр. 31—32; Stade Wrtb. стр. 426; Gesenius Wrtb стр. 504; Duhm Jesaja стр. 135; Cheyne The Book of Isaiah стр. 16, 46; Guthe в Kaatzsch A T, II изд. B I, стр. 578; Bertholet Kulturgeschichte Israels стр. 271, примеч. 6; Kittel Geschichte B. II стр. 504—505, примеч. 3. Кроме выражения pite'e pa'amaim в Ис. 17, 10, косвенным свидетельством существования культа Адониса в Палестине царской эпохи некоторые считают упоминание в кн. Иеремии 7, 17—18 и 44, 16—21, культа „царицы, неба“, под которой разумеют либо Аштарту, либо Иштар (ср. Volz Der Prophet Jeremia, стр. 98—99). Однако это толкование неправильно; в данном случае речь идет о культе Уззы, древнеаравской богини, который был занесен в Палестину еще в доизраильскую эпоху.

Как указал Вельгаузен (Reste стр. 38), в таргуме (арамейском переводе кн. Иеремии *mal'kath haschschamajim* передано через *kaukabta* — „звезда“, „утренняя звезда“; правильность перевода Таргума подтверждает церковный ученый V в. Исаак Антиохийский, который пишет: „спроси Иеремию и научись у него, что женщины Иерусалима были уничтожены за то, что принесли жергвы Звезде“. Но прозвище „звезда“ в северо-западной Аравии и в Сирии издревле присваивалось Уззе, как об этом свидетельствуют данные церковных писателей первых веков н. э. и некоторые данные арабской традиции (ср. Wellhausen Reste 38—41). Культ Уззы в Палестине царской эпохи засвидетельствован прямыми данными библейской традиции, как это мы покажем ниже, в разд. 4 (в тексте и примеч. 123); таким образом „царица неба“ никакого отношения к культуре Ашурты и Адониса иметь не может. Со свидетельством Ис. 17, 10 можно и должно сопоставить данные другого порядка, археологические находки. Среди объектов культа, найденных при раскопках древнего Бет-Шеана (между горами Гильбоа и Иорданом), один объект, восходящий к эпохе Аменготепа III, т. е. к концу XV в. до н. э., имеет голову вепря, животного, связанного с Адонисом. Но всего важнее для нас находки, относящиеся к царской эпохе. При раскопках в Самарии в развалинах царского дворца (вероятно царя Ахаба) были найдены амулеты в виде вепря или свиньи из слоновой кости, глины и алебаstra; такие же амулеты были найдены в Иерихоне, в слоях иудейской эпохи, а в Гезере были найдены амулеты в виде клыков вепря, вделанных в кольца. Эти находки свидетельствуют о священном характере вепря и его старинном культе в Палестине, имевшем несомненно тотемистическое происхождение. В связи с этим получает надлежащее объяснение также и запрет есть мясо вепря или дикой свиньи в Лев. 11, 7 и Второз. 14, 18: он восходит конечно к тотемистическому запрету, а объяснение запрета Лев. 11, 7 (у свиньи раздвоены копыта, и она не жуёт жвачки) является позднейшей книжнической спекуляцией. Священный характер вепря в Израиле царской эпохи подтверждается также и тем фактом, что при Давиде существовал жреческий род, называвшийся по имени вепря *beth 'ab Chezir* (I Хрон. 24, 6.15). Эти данные, устанавливающие священный характер вепря в Палестине, наводят на вопрос, не был ли вепрь тотемом Адониса, вопрос, нуждающийся в специальном исследовании. Об археологических находках см. ZAW 1928, II-III, стр. 193-194 (Бет-Шеан); Ebert *Reallexikon der Vordeutsche Sprache* V. XI, стр. 383-384 (Самария, Иерихон, Гезер). 111. *Viroileaud Naissance* стр. 136, 15); *Du saud Com perse* стр. 61-62. 112. Конечное у прибавлено для удобства произношения как в именах *Rchm — Rchmy, Pdr — Pdry* (ср. Bauer II стр. 99).

#### РАЗДЕЛ 4

113. Это предположение высказано Баудиссином в его работе *Adonis und Eschmun*; цитирую по Vincent R. I. *Eleph.* стр. 657. 114. Цитацию мест, говорящих о пустыне Иешимон на восток от линии Хеброн-Кармел, см. ниже в тексте. В поэтических произведениях, во Второз. 32, 10 и пс. 68, 8, под пустыней Иешимон, через которую Иагве ведет Иакова, может разумеется только Иешимон на восток от низовьев Иордана. Параллельно с *midbar* имя *ieschimom* встречается в Ис. 43, 19—20; пс. 78, 40; 106, 14; 107, 4. 115. Ср. отзывы ученых современников Кастеллиона в лейпцигском издании перевода Кастеллиона 1778 г. у Брейткопфа—*Biblia Sacra ex Sebastiani Castellionis interpretatione*—и оценку этого перевода в Hauck RE V. III, стр. 53-54, согласно которой перевод очень точен и верно передает не только отдельные слова и выражения, но также и смысл и стиль изложения; между прочим весьма характерно, что Кастеллион передает евр. *jhwh* (*Jahwe*) везде через *Joua*. Из современных библейстов комментатор кн. Числ.

Бенч переводит *Jeschimon*—*Wüste* (стр. 581, 611), комментатор кн. Самуила Будде—, *Einöde*\* (Sam. стр. 169). Правильное толкование *Jeschimon* в кн. Числ и I Сам. в смысле собственного имени дается в словаре Зигфрида-Штаде (*Stade Wrtb.* стр. 276), со ссылкой на комментарий к кн. Числ Дилльмана.

116. О договоре Асаргаддона с вавилом Тира см. в примеч. 102. Варианты с 'aj, 'ij, 'e имеются в Библии; ср. *Gesenius Gramm.* стр. 122; *König Lehrgebäude* В I, 1, стр. 162. Чтение *Jessa'mun.* см. Lagarde стр. 287, '29; в Вагт канском кодексе—*Jessamon.* 117. Ср. *Gesenius Gram* стр. 234. В качестве наиболее известного примера можно указать на имя Соломона: евр. *Schelomo* передано у LXX *Salomon.* Вывод Вещштейна и Барта следует распространить также на окончания *ath-oth-eth* и *ap-op*, например *Na'arath* Иош. 16, 7 и *Na'aran* I Хрон. 7, 28; *'Alemeth* I Хрон. 6, 45 и *'Almon* Иош. 21, 18.

118. См. литературно-критические замечания и расчленение отрывка у Budde Sam. стр. 154—155, 157—158, 163, 169; там же замечания к отдельным частям отрывка. Расчленение Будде в общем правильно; но приписывание двух традиций, скомпонованных вместе в гл. 23—26, нагвисту и элогисту является формалистической спекуляцией, противоречащей тем данным об источниках кн. Самуила и Царей, которые имеются в самих этих книгах. См. об этом в моей работе „Кризис критической библистики и задачи ма ксистской исторической науки“ в Ученых записках Белорусского Государственного университета, серия историческая, вып. 1, стр. 41—44, 52—58.

119. Послы зифеев, указывая Саулу места, в которых скрывается Давид, говорят „у нас“, т. е. в пустыне Зиф, „направо от Иешимона“, „на холме Хакила направо от Иешимона“, „в пустыне Маон направо от Иешимона“ (I Сам. 23, 14; 23, 24; 26, 2—3). Ориентация „направо от Иешимона“ дается для Саула и его воинского отряда, идущих к пустыне Зиф с севера; тогда Зиф, Маон и холм Хакила будут направо от Иешимона, т. е. к западу от последнего.

120. О культуре пальм и бальзамических растений в Енгеди сообщает Иосиф Флавий, *Archäol* IX, 1, 2. Свидетельство Иосифа имеет силу прежде всего для его эпохи; но культура пальм была в Енгеди природной, как показывает другое название Енгеди Хасесон Тамар, а культура бальзамических растений, как и винограда, была введена конечно в историческую эпоху. Вполне возможно, что бальзамическая культура существовала уже в царскую эпоху. См. карту № 2.

121. Винклер (*Geschichte Israels* В. II стр. 211—212) отрицает тождество Енгеди у Мертвого моря с Енгеди, упоминаемым в Песне Песней и кн. Хроник, и отождествляет последний с эллинистическим городом Панаас, где был культ бога Пана, сменивший прежний культ, именно культ бога Гада (Винклер читает в этих книгах не 'ep gedi, а 'п gид). Панаас был расположен в Галилее; некоторые пытаются отождествлять его с Baal-Gad; но последний, судя по данным кн. Иошуа и Хроник (Иош. 11, 17; 12, 7; 13, 5; I Хрон. 5, 23), находился в долине Ливана, т. е. на весьма значительном расстоянии от Панааса, местоположение которого точно известно (ср. Buhl, стр. 239—240; Gall, стр. 135—136). О Ен-рогелъ см *Stade Geschichte*, В. II стр. 165.

122. С именем Гада сопоставляется выражение *gedud*—„земля, поднятая плугом“, от глагола *gadam*, который, кроме значения „делать нарезы (на теле) знак траура“ очевидно имел также значение, вероятно, первоначальное „взрывать землю плугом“; с другой стороны, с именем Гада связано приветствие *begad*—„счастливо“, „на счастье“. Ср. также Наук RE В. VI, стр. 333 и след., *Baudissin* В. III стр. 171, 472, 683.

123. С именем Уззы связаны „сад Уззы“, находившийся в Иерусалиме около царского дворца, место, где была усыпальница нескольких царей (II Цар. 21, 18, 26) и город святилище Перес-Узза (*maqom Ferets 'Uzza*, II Сам. 6, 8), посвященный важнейшему из родоплеменных божеств Иуды, богу Пересу и Уззе. Последняя в данном случае должна соответствовать матери Переса Тамар. Об арабской Уззе и распространенности её культа см. *Wellhausen*

Reste стр. 30—41. Мы предполагаем посвятить мифологии и культу Уззы специальный этюд, в котором будет рассмотрен вопрос и о культе этой богини в Иуде.

124. Ср. выражение *medhatsetstn* в Песне Деборы (Суд. 5, 11), о значении которого идут споры. Наиболее вероятно толкование этого речения от корня *chaisats*—„стрелки из лука“, которое дает знаменитый иудейский филолог Кимхи и такие библисты, как Гезениус, Юсти, Кук, и др. (ср. обзор мнений у Burney *The Book of Judges* стр. 125—126). При этом толковании текст Суд. 5, 11 будет гласить: „слышны голоса (*m'qol*) стрелков из лука у источников вод — там возвещают повеления (решения—*tsediqoth*) Иагве о водительстве его во Израиле“, т. е. возвещают решение Иагве, кто должен быть вождем Израиля в предстоящей борьбе. Здесь подразумевается гадание или бросание жребия посредством метания стрел (ср. Иезек., 21, 26), которое производят воины на собраниях у какого-то священного источника.

125. Gall стр. 59. Budde Sam. стр. 110, напротив, считает эту традицию достоверной. 126. В эфирамитской традиции о Иакове Эль Шаддай не раз называется „богом отца Иакова“, т. е. родоплеменным богом (Быт. 28,3; 43, 14; 48 3-4; 49, 25). Этот бог был богом Луза, где он якобы явился Иакову, назвав себя „богом Авраама и Исаака“; Иаков на месте теофании поставил массу и переименовал Луз в Бетель; там Иеробеам, основатель Эфрамитского царства, устроил первое царское святилище (Быт. 35, 6—11; 1 Цар. 12, 23—33). Легенда о теофании Иакову в Бет-Эле была переработана иагвистическим редактором в том смысле, что Иакову в Бет-Эле явился Иагве; в этом виде легенда помещена в Быт. 28, 10—22.

127. Рассказ о составлении Иагве с Ваалом Самарии см. 1 Цар. 18, 18—46; замечание в конце ст. 33, что „(Илия) восстановил разрушенный жертвеник Иагве“ нарушает контекст и является вставкой иудейского (иагвистического) автора или редактора кн. Царей. Для этой вставки не сразу было найдено подходящее место, так как у LXX она помещена столь же неловко в ст. 32.

128. Все варианты передачи имени Эшмуна в надписях тщательно проверены и собраны Баудиссином в его работе *Adonis und Eschmun* стр. 203—204 (цитирую по Vincent *Rel. Eleph.* стр. 659—660). Вариант *'sch* имеется в карфагенской надписи CIS т. I вып. 4, № 329, стр. 383. Чтение, данное в CIS (*gr*), неправильно; знаки оригинала не соответствуют знакам для *g* и *gu*, судя по таблице у Lidzbarski *Handbuch*. В. II. табл. XLIV, более соответствуют знакам для *'* и *sch*. Чтение Muth у Филона Библ. см. Euseb I, 10, p. 38. По толкованию Филона финикийцы называли Мута Смертью (*Thapatos*) или Плутонем, т. е. богом подземного огня. Толкование Тураева (стр. 67, прим. 63), что „в Мофе мы должны признать вавилонского Нергала, является ненужной данью панвавилонизму.

129. Чтения *Ais'moth*, *Bethasimoth* и *Besimoth* даны в Лукиановской рецензии (Lagarde, указанные в тексте места LXX); в Ватиканском кодексе чтение в Числ. 33, 49 совпадает, в Инс. Нав. 12, 3 и 13, 20 лукиановским формам соответствуют *Aseimoth* и *Baiththaseimoth*. Чтения *Melboth* и *Belamop* в Инс. Нав. 13, 17 см. Swete, I, стр. 448: лукиановское *oiko* *Beelmoth* см. Lagarde стр. 216. Чтения LXX в Иезек. 29, 5 см. Swete, III, стр. 438. Характерна также и путаница в передаче евр. *Beth Me'on* в Иезек. 48, 23, по LXX Иерем. 31, 23, через *oikos* *Maon* в Ватиканском кодексе и *oikos* *Maoth* в Синайском кодексе.

130. Ваал-Хаммон-Мелькарт (?) - Эшмун. Баудиссин полагает, что под именем *Baal Hammon* в Карфагене почитался Мелькарт (В. III, стр. 534). Однако это предположение неправильно. Оно противоречит бесспорному определению функций Ваал-Хаммона, как производителя пламени и жара, признаваемому без оговорок и самим Баудиссином— „бог пламени или жара“ и только „быть может солнечный бог“ (стр. 480). Между тем ни в финикийской ни в греческой традиции Мелькарт нигде не приписываются свойства бога пламени или жара, но, напротив, в его мифологии

с полной определенностью выступают черты солнечного бога. Кроме того, Ваал-Хаммон и Мелькарт различаются в надписях: в одной надписи, найденной близ Тира (CIS, т. 1. № 8, стр. 32—33), и в другой весьма древней надписи из Мальты, найденной в двух почти буквально совпадающих по тексту вариантах (CIS т. 1, вып. 2, № 123 и 123<sup>a</sup>, стр. 153—156), называется в первой 'El Chammon и во второй Ba'al Chammon, как бог, отличный от Мелькарта, который в другой надписи из той же Мальты назван посвятителем полным титулом 'adonai Melqarth ba'al Tsor (CIS т. 1, вып. 2, № 122—122<sup>a</sup>, стр. 150—152)—„господин наш Мелькарт, Ваал Тира“. Наконец, Ваал-Хаммон не является специфически финикийским богом, как Мелькарт, неразрывно связанный с Тиром. Хронологически первое упоминание имени Ваал-Хаммона (Хаммана) мы встречаем не в финикийских источниках, а в арамейской надписи царя Каламу (или Киламу), найденной в Зенджерли, восходящей к 825 г. до н. э., строка 16: „Ваал Хаммаи, который в Бама“ (АОТВ 1, стр. 443), т. е. местный бог. В связи с этим следует добавить, что весьма распространенный в Палестине обычай ставить на высотах chammanim, т. е. стелы богу жара, пламени, восходит к доизраильской эпохе и свидетельствует о древности и широкой распространенности этого культа. Все эти данные, характеризующие Ваал-Хаммона (Хаммана), соответствуют чертам, характеризующим Эшмуна, вплоть до совпадения значений евр.-фин. chamma и греч. therme, которое фигурирует в определении свойств Эшмуна у Дамаския.

131. Вопрос о этническом значении имен Сим (Schem), Хам и Иафет (Jepheth) в литературе по существу почти не ставился, если не считать замечаний Эд. Мейера, что Сим—Schem—„имя“ является фиктивным именем Израиля (к чему склоняются также и некоторые библисты), и что имя Jepheth надо сопоставлять с египет. Kerph, обозначающим Крит и древнейшее критское население (IN стр. 220—221). По отношению к Хаму никаких гипотез подобного рода не делается и считается, что имя Хам однозначуще с географическим именем Ханаан. Между тем именно по отношению к Хаму можно сделать сопоставления, в свете которых, как мы показали в тексте, четко проступает первоначальный этнический характер этого имени. По отношению к Симу (Schem) в том же направлении дают руководящую нить теофорные имена—Шаммай, имя родов из Иерахмезла и Калеба (I Хрон. 2, 28. 32. 44. 45), родовое эдомитское имя Шамма (Быт. 36, 13. 17) и это же имя в качестве личного (брат Давида I Сам. 16,9). В связи с последними сопоставлениями надо решительно отбросить отдающее каббалистикой толкование имени Самуил—Schemi'el—в духе иудейских раввинов и ученых (ср. Budde Sam. стр. 10—11) и принять имя Шемуэл за простое теофорное имя по древнему родоплеменному богу Шем (Шам). О попытках истолкования имени Puth в Быт. 10,6 см. Gesenius Wrtb. стр. 631. О хоритском происхождении небуситов см. в конце раздела.

132. Енгеди, где скрывался Давид от Саула, была одной из главнейших иудейско-калебитских областей. В связи с этим возникает вопрос, не является ли загадочное имя ессеев, живших главным образом в этой области, родоплеменным именем, подобно имени рекабитов. Общинный быт ессеев, практиковавшийся ими солнечный культ, презрение их к торговле и городской жизни—все это архаические черты, роднящие ессеев с рекабитами. Было бы очень желательно подвергнуть этот вопрос специальному исследованию, чтобы высказать, не были ли ессеи обломком древней родоплеменной группы, к которой принадлежал и род Ишай.

133. Vincent Rel. Eleph. стр. 204; Ашим-Бетэль—Ungpad Agamä sche Paru us aus Elephantine, Parur 19 (18), VII, 4—6. Имя бога Ишума встречается в закланиях, списках богов и теофорных именах; в последних оно фигурирует только в аморейскую эпоху, что и является основанием считать Ишума аморейским богом (см. Jastrow Die Religion

Babyloniens und Assyriens, т. I, стр. 376—377, 165; 298—Ишум посланец Нуску; 291, 317, 354—в закланниках). Отождествления—см. Ed. Meyer Papyrusfund стр. 57—58; Vincent Rel. Eleph. стр. 655—656. Дифференциация благого и злого бога огня встречается и в других религиях, ср. например, дифференциацию „бесовского огня“ и „божьего огня“ в русской народной религии (Максимов стр. 222—224).

134. Коньектура предложена Эд. Мейером (Papyrusfund стр. 58) и принимается некоторыми современными библистами (ср. Vincent стр. 663); однако старые библисты придерживаются масоретского чтения и толкуют „грех Самарит“, как эвфемизм вместо „телец Бет-Эля“—чисто произвольное апологетическое толкование (ср. Wellhausen Kleine Propheten стр. 12,92; Nowack Kleine Proph. стр. 163).

135. Опубликована французским археологом Шапо (Chapot) в статье Antiquités de Syrie de Nord в Bulletin de Correspondance hellénique 1902, стр. 1822; цит. по Vincent стр. 664, ср. Ed. Meyer Papyrusfund стр. 58, прим. 2.

136. Вопрос о фонетическом происхождении имени Ишум неясен; во всяком случае корнем имени является 'sch, тот же корень, как и вавилонского ischatu—„огонь“

137. Ср. цитаты из надписей, опубликованных в разных французских изданиях, у Vincent Rel. Eleph. стр. 665 и Ed. Meyer Papyrusfund стр. 58, прим. 2.

133. Maweth в stat. constr. Moth, Muth—мужск. рода, Sche'ol, Шеол,—женск. рода; эта пара божеств выступает в известном оракуле Гошен (Осии), 13, 14: „Освобожу ли их (эфремлян) из под руки Шеол, от Мавет избавлю ли их? Где Язва твоя (Debakeka), Шеол? Где Чума (зараза) твоя (Qatabeka), Мавет?“ Все четыре имени даны здесь без члена, и потому под Deber и Qeteb надо также разумеать персонифицированных бесов болезней (см. также пс. 91,6 и мою работу Spure: стр. 16—17, русское первоначальное издание в „Трудах Белор. Госуд. университета“, под заглавием „Следы магической литературы в книге псалмов“, кн. 4—5, стр. 24—25 и отд. изд. стр. 10—11). У Мавет есть сын „первенец Мавет“, который пожирает мертвых (Иов 18,13); богиня Шеол—это ненасытное чудовище с огромной пастью, также пожирающее мертвых (Аввак. 2,5; Ис. 5,14; пс. 141,7 и др.). Мавет, ища добычу, бродит по земле и входит в дома через двери и окна (Иерем. 9,20). Характерно также выражение: „Иагве поведет нас 'al Muth—„к Муту“, которое смутило уже переводчиков LXX, исправивших eis tus aionas—евр. 'olamoth—„в вечность“, „в вечную обитель“.

139. Из географических имен надо отметить названия 'Azmath и Jarmuth, о которых см. ниже в тексте. Справку о личных израильских именах, именах в текстах Амарны и в египетских текстах см. Bauer I, стр. 95.

140. Имя Алейн в этой форме является транскрипцией начертания этого имени в оригинале сообразно с общепринятой системой транскрипции клинообразных знаков алфавита текстов Рас-Шамра—al'ejn, но не является точным воспроизведением чтения этого имени с полной вокализацией. Первую попытку восстановления полного чтения этого имени сделал Виролло в смысле первого лица единств. числа от глагола lej (?) в modus energicus, с окончанием на an, но сам лично не решился реконструировать имя в такой форме и во всех своих переводах употреблял исключительно указанную транскрипцию начертания этого имени в оригинале (ср. Virolleaud Poëme стр. 196). Вауэр и Дюссо, исходя из предположения Виролло, реконструировали полное чтение имени Alejn в форме Aluan-Al'ujan (Bauer I, стр. 86; Dussaud RS AT стр. 89); однако эта реконструкция не может считаться правильной. Прежде всего самый исходный пункт ее спорный, так как он дает вряд ли приемлемое значение имени („я могуч“, „я силен“) и опирается исключительно на семитскую морфологию; кроме того, при такой реконструкции допускается неправильная транскрипция третьего знака имени через 'i. Поэтому мы предпочитаем держаться пока условного чтения Алейн и предложим наше решение этого вопроса в конце настоящего раздела, после выяснения

всех основных религиозно-исторических вопросов, связанных с характеристикой этого бога. 141. Ср. Dussaud RS AT стр. 70, там же ссылка на отдельные статьи Дюссо, где его положения развиты подробнее: Bauer I стр. 95; Violleaud Poëme стр. 210 (в комментарии к переводу). О корне mth см. Gesenius Wrth. стр. 469; mthim в значении „люди вообще“—Второз. 2,34; 3,6.

142. Состав и система обозначения эпоса АВ. Эпос АВ дошел до нас в нескольких фрагментах, из которых четыре бесспорно признаются всеми в качестве основных частей эпоса. Эти четыре фрагмента обычно условно обозначаются по системе, предложенной Дюссо. Он обозначил первый найденный фрагмент эпоса посредством I АВ, а из трех следующих фрагментов один обозначил также I АВ, поскольку по своему содержанию этот фрагмент восполнял пробелы в первом I АВ, и два других обозначил в порядке их открытия через II АВ и I<sup>x</sup> АВ. Когда весь текст АВ был приведен в известность, и была установлена последовательность этих четырех фрагментов по их содержанию, то оказалось, что только II АВ и I<sup>x</sup> АВ содержат цельные разделы эпоса, а первый фрагмент I АВ не имеет ни начала, ни конца, восполняемые вторым I АВ, и что принятая Дюссо нумерация фрагментов не соответствует порядку частей эпоса по его содержанию. Однако эта единая сбивчивая система обозначения осталась и пока не заменена другой; правда, Бауэр и Монгомери предложили свои обозначения латинскими литерами, но они не были приняты. Поэтому мы будем придерживаться обозначения фрагментов по порядку разделов, исходя из содержания эпоса, именно исходя из того, что эпос состоит из трех основных частей, и в скобках будем добавлять обозначения Дюссо следующим образом:

AB I (II AB)

AB II (I<sup>x</sup> AB)

AB III (I AB)

— начальная часть эпоса (построение храма Алейн Ваалу).  
 — гибель Алейн - Ваала.  
 AB III<sup>1+3</sup> (I AB) + AB III<sup>2</sup> (I AB),  
 именно: AB III<sup>1+3</sup> (I AB) — начало первой колонны и конец последней, шестой, колонны третьей главной части эпоса, описывающей воскресение Алейн—Ваала, его борьбу с Мотом и победу над Мотом; AB III<sup>2</sup> (I AB) — вторая половина I кол., II-V кол. и начало VI кол. третьей части, основное ядро её содержания (первый найденный самый крупный фрагмент эпоса АВ).

Дюссо и Виолло причисляют к эпосу АВ еще пять текстов Рас-Шамра, условно обозначаемых по системе Дюссо и названных у Виолло „Бунт Кошера против Ваала“—III АВ А, „Анат и Телица“—IV АВ, „Охота Ваала“—ВН, и „Богиня Анат“—V АВ; под последним заглавием Виолло объединяет два фрагмента (I и II) по существу разного содержания. Невряд ли все эти тексты действительно принадлежали к циклу эпоса АВ. Бесспорно, что „Охота Ваала“ (ВН) и первый фрагмент текста „Богиня Анат“ по своему содержанию примыкают к эпосу АВ; текст ВН может быть поставлен между АВ II (I<sup>x</sup> АВ) и АВ III (I АВ), хотя по сюжету он не совпадает с основной темой эпоса АВ, описанием борьбы Алейна с Мотом, а Anath I (V АВ I) по всей вероятности является заключением АВ I (II АВ), о чем будет речь ниже в тексте. Но „Анат и Телица“ (наше обозначение АГ) и второй фрагмент текста „Богиня Анат“ (Anath II) по своему содержанию являются ритуальными текстами, не имеющими ничего общего с мифом о борьбе Алейна с Мотом (см. ниже в этом разделе и в разделах 7 и 8), а „Бунт Кошера“ является по своему содержанию самостоятельным мифологическим текстом, по основе своего сюжета родственным тексту ВН (см. примеч. 194).

143. АВ III<sup>2</sup> (I АВ) кол. II строки 30—37 (Virolleaud Poème стр. 205—206). В конце отрывка, где говорится о птицах (строка 36) Виролло и Дюссо неправильно толкуют глагол thkly от корня kala—уничтожать и дают не имеющий смысла перевод „чтобы уничтожить птиц, как части его (Мота)\* Для подкрепления этого толкования выдвигается предположение, что птицы якобы составляли „часть или части Мота“, и что таким способом достигается полное уничтожение Мота. Однако термин m.p.h = еврейскому maphh миож. от mapha, обозначает в сакральной терминологии части или доли жертвы, шедшие жрецам или участникам жертвенного пира (I Сам. 1,4—5; 9 23), а глагол thkly в ст. 36—тот же самый, что и глагол thekl в стр. 35, который Виролло правильно производит от \*akal—есть, вкушать.

144. Euseb III, 11: ho de Adonis top teleon karpon ektomes symbolon. Вавилонский обряд, сохранившийся у месопотамских арабов, описывается арабским писателем Аи-Надимом, который говорит, что в месяце Тамузе (Таузе) совершается „праздник плача“, на котором женщины оплакивают Тауза, и объясняет, что „оплакивают они его потому, что его господин убил его, и разломал кости его на мельнице, и развеял их потом по ветру“ (цитирую по Bauer I стр. 96 ср. также цитату в русском переводе Фрезера Золотая ветвь, III, стр. 53). Приводимая там же Бауэром цитата из одного плача по Тамузе, изданияго Рейснером (Reisner Sumerisch-babylonische Nuptien № 37) по переводу Эбелинга (АОТБ I. стр. 271) „когда вырос он (Тамуз), был погружен он в хлебное зерно и лежал там, под южной бурей и ураганом лежал он“,—является спорной, так как в оригинале много неясного, и Уигиад (Die Religion Babylonier und Assyrer стр. 238) дает совершенно иное толкование.

145. О храмах Дагоиу и Алейи—Ваалу см. Schaeffer Fouilles Syria 1932, I, стр. 20, 1935, II, стр. 154—155; оба эти храма находились в центральной части города. О тождестве Ваал-Сафоиа с Алейи-Ваалом см. подробнее в конце этого раздела. В 1937 г. в северной части Угарита рядом с царской резиденцией были открыты остатки еще одного храма; разрешение вопроса о том, какому божеству был посвящен этот храм и когда он был построен, было отложено археологами до окончания раскопок в этой части города. Однако перед началом войны раскопки здесь еще не были закончены. Судя по предварительным данным, храм существовал в XIX—XVII в. до н. э., так как найденные в его развалинах медные позолоченные статуэтки бога и богини Шеффер датирует этой эпохой. Если эти статуэтки изображают те божества, которым бым посвящен храм, то допустимо предположение, что храм был посвящен Элу и Ашерат, так как в шлеме на голове бога сохранилось отверстие для рогов, украшавших шлем (Эл—бык), а богиня изображена с обнаженной грудью, как богиня плодородия, богиня-мать. Вновь открытую северную часть Угарита Шеффер считает древнейшей частью города, и потому открытым там храм надо считать самым древним (Schaeffer Fouil. Syria 1938 IV стр. 315, 321—323; дата статуэток указана на табл. XXXIV, рис. 2 и 3; в кратком отчете о раскопках 1938—1939 гг., Syria 1939, IV, не сообщается никаких новых данных об этом храме).

146. Первая часть эпоса АВ, АВ I (II АВ) была опубликована Виролло под заглавием Un nouveau chant du roéme d'Aleim Baal в Syria 1932, II, стр. 113—163 (сокращ. Chant). Виролло затруднился дать перевод всех восьми колонн текста этой части, оставив без перевода кол. I, II и VII, и дал весьма неуверенный перевод остальных колонн. Между тем Дюссо попытался, и не без успеха, перевести некоторые отрывки из кол. I, а тексту других колонн дал в некоторых случаях другое, более правильное толкование (см. его ссылки в RSAT стр. 72 и след.). Текст АВ I (II АВ) ждет нового тщательного перевода, основанного на том новом материале, какой был опубликован после 1932 г. Надо добавить, что, кроме тех двух мифологических сюжетов,

которые указаны выше в тексте, в первой части эпоса есть еще несколько других составных элементов, ритуальных и мифологических, связанных с культом земледельческих божеств, в том числе богини Кадеш и бога Амурру (Qds w Amrr в кол. IV). 147. Текст второй части эпоса АВ, АВ II (I<sup>x</sup> АВ) был опубликован Виролло в Syria 1934, IV, стр. 305—333 под заглавием *La mort de Baal* с транскрипцией, переводом и комментарием. По обстоятельствам военного времени эта публикация была мне недоступна. Цитирую по еврейской транскрипции этого текста, помещенной в сборнике текстов Рас-Шамра, изданном Монгомери и Гаррисом под литерой D (Montgomery стр. 79—84) с весьма кратким и не вполне точным изложением содержания (стр. 39—41). Кроме того, у Du-saud FS AT стр. 75—77 дано несколько цитат из этого текста в хорошем переводе. О дочерях Алейна Pdy и Tly см. ниже в этом разделе и в разд. 7.

148. Текст начала и конца третьей части эпоса АВ, АВ III<sup>1</sup> + <sup>3</sup> (I АВ) опубликован Виролло в Syria 1934, III, стр. 226—229 под заглавием *Fragment pouveau de Mot et de Aleyu Baal* (сокращ. *Virolleaud Fragment*) Об Анаг, как сестре-супруге Алейна, см. ниже в тексте.

49. Текст основного ядра третьей части эпоса АВ, АВ III<sup>2</sup> (I АВ) опубликован Виролло в Syria 1931, III, стр. 193—224 под заглавием *Un r  tme ph  nicien de R  * (сокращ. *Virolleaud Po  me*). Текст кол. I—стр. 194—196 и табл. XXVIII. В толковании строк 11—13 с Виролло разошелся в некоторых важных пунктах Бауэр, который дал их правильный перевод. Именно, конец стр. 13 *k mth Alejn b'i* Виролло почему-то отсекает от предшествующего текста, связывает с текстом стр. 14 и переводит: „когда умер Алейн-Ваал“; но при таком толковании остается неясным, чему должны радоваться боги при вести о гибели Алейн-Ваала. Бауэр (I стр. 90) правильно толкует *k=kl* в смысле „ибо“—„ибо умер Алейн-Ваал“, соединяет это предложение с предшествующими словами вестника и начинает новое предложение со слов в 14 стр. *k xlg...* „когда пришел конец властителя земли“. Кроме того, Бауэр нашел правильное понимание слова *tsbrth*, для которого Виролло не видит „никакого приемлемого значения“ (стр. 199), именно толкует его от корня *tsbr*—„собирать, нагромождать“, очевидно по аналогии с арамейским *tsbbura* „скопление людей, собрание, община“ (в *таргумах*—ср. *Levy Chald. Wrth. B. II* стр. 313), в значении „сонм“, а *agl* толкует в смысле „отпрыск“, „сын“, что впрочем нерешительно допускает и Виролло. Отсюда вытекает, что предшествующее, *bnh* при *Aschrth* (стр. 12—13) надо считать, как и *arh*, множественным числом, а не единственным, как толкует Виролло („Ашерат и её сын“); Бауэр так и переводит: „Ашерат и сыны её, богиня и сонм отпрысков её“. *Elth-Elath* является обычным параллельным наименованием Ашерат (Bauer I, стр. 86).

150. Причина отказа Ашерат назначить на место Алейна своего сына неясна, так как текст здесь в плохом состоянии. Судя по сохранившемуся слову *'yd'* от глагола *jada'*—„знать“, дело повидному заключалось в том, что никто из семидесяти сыновей Ашерат не обладал соответствующей мудростью, чтобы быть господином над землей. Иштар-Ореф принадлежал вероятно к числу крупных богов, но его имя, кроме данного места в АВ III<sup>2</sup>, нигде больше не встречается. Поэтому с первого взгляда неясно, почему именно на нем останавливается выбор Ашерат, принимаемый и Элом (стр. 200—201, 202—203). Никто из комментаторов не попытался раскрыть характер Иштар-Орефа, хотя это возможно сделать на основании анализа значения его имени; мы вернемся к этому вопросу в конце настоящего раздела. 151. Текст этот под названием *Les chasses de Baal* издал Виролло в Syria 1935, III, стр. 247 и след. (сокращ. ВН). Об Элиуне см. Euseb. I, 10, p. 36; Тураев, стр. 57, примеч. 30.

152. Толкование стр. II 4b—9a (26—30) в АВ III<sup>2</sup> (I АВ). Строки 4b—9a кол. II дошли с большими пробелами, но могут быть восстанов-

лены полностью, так как их текст целиком повторяется в стр. 26—30. Но в этих строках имеется несколько слов, значение которых оказалось неясным, и потому точный перевод их затруднителен. Виролло не нашёл выхода из затруднений и дал перевод, смысл которого оказался не только неясным, но даже попросту непонятым: „день (среда) дней; он... для дней, для месяцев... Анат заставляет приблизиться к нему (Моту) бродячего пса для его теленка, пса-опустошителя для его ягненка" (Роёте стр. 205, 206, 207). Несмотря на всю странность такого перевода, Виролло все же считает его правильным и даже строит на нем заключение, что Мот здесь выступает с функциями бога-пастуха и что это первая черта в его характеристике (стр. 207). Дюссо (RS AT стр. 77, прим. 2) нашёл правильное понимание общего смысла этого отрывка, но в отдельных местах его дал неправильный перевод. Так, неправилен и произволен перевод стр. 5b—6a (lygxm gxm 'nth thngshh—„поистине она любит! нежность Анат подавляет ее"). Слово ygxm (Дюссо: „понстине") есть конечно множ. числ. от ygx—„месяц" и является заключительным словом предшествующего предложения. Слово gxm—евр. gexem „женская утроба", ngsh—евр. pagash—„приводить в движение, гнать, возбуждать". Смысл фразы ясен: сестра-супруга Алейн-Ваала стосковалась по нем, подходят дни, когда животный мир охвачен любовным возбуждением, а она одна, без супруга. Далее идет слово klb, которое Виролло ошибочно отождествил с евр. kaleb—собака; эта ошибка повлекла за собой две другие ошибки, в понимании слов агх и schath в стр. 7. Дюссо правильно понял строение предложения и прочитал klb—kl leb („как сердце"), а значение слов агх и schath определилось в связи с сопутствующими им ясными по значению словами 'gl—евр. 'egel „теленка" и 'emg—евр. и араб. imrag—„ягнёнок"; агх при 'gl надо сопоставлять с акк. агхи—„дикий бык", „дикая корова" (Дюссо переводит „антилопа", но в Сирии и Палестине коровы и антилопы не водятся), а schath при 'emg будет евр. she и акк. sch'u „овца". Но затем в стр. 8<sup>b</sup>—9<sup>a</sup> не только Виролло, но и Дюссо допустили грубые ошибки. Виролло неправильно отсек стр. 8<sup>b</sup> от предшествующего текста и предлог kt-keto перевел также неправильно „по сердцу", „по желанию". а слово aschg отождествил с акк. aschgu—„святилище". Дюссо в общем правильно понял kt lo („таково сердце"), но aschg принял за собственное имя Ашерат и дал перевод „таково сердце Анат (дочери) Ашерат (и) Ваала", причем произвольно вставил в текст два слова. Однако написание имени Ашерат без конечного th нигде в текстах Рас-Ишамра не встречается; кроме того, сочетание 'nth aschg вообще не допускает толкования в том смысле, как его понимает Дюссо, вынужденный добавить от себя в скобках после 'nth „дочь", ибо ни в одном мифе Анат не называется дочерью Ашерат и Ваала (т. е. Эла). Между тем значение aschg легко выясняется из сопоставления с евр. 'aschar „итти, вести"; aschg является сказуемым ко всему предложению, начиная со слов klb агх, и должно значить „идет, стремится".

153. Виролло оставляет без перевода непонятные для него слова sep lрsh (транскрипция у Виролло здесь еще неправильная) и qts all, ограничиваясь предположением, что lрsh и all обозначают материалы, из которых сделаны какие-то орудия Анат, названные sep и qts. Это предположение неправильно, ибо значение всех четырех слов выясняется очень просто и совсем в другом смысле: sep—евр. schen „зуб"; lрsh—евр. lepasch „в ярости" сообразно со значением евр. rasch в Иов. 35, 15, где оно по параллелизму с арh „гнев" должно обозначать „ярость", а не „надменность", „высокомерие", как обычно толкуют комментаторы; qts all—„конец цепи", ибо all—акк. allu „цепь" вообще и особенно цепь для сковывания пленных, рабов и преступников.

154. Глаголы ethk w atsd надо понимать не в смысле будущего времени, как толкует Виролло, а в смысле прошедшего, ибо при толковании Виролло совершенно непонятно, почему

Мот отложил свое воцарение и грозитя проявить свою власть только тогда, когда сделался пленником Аиат. Виролло не обратил внимания и на контекст: если Мот заявляет, что он теперь занял место Алейн-Ваала, то ясно, что он уже произвел опустошение земли, и это подтверждается словами Шапаш, которые не имеют смысла, если царство Мота еще в будущем. 155. Виролло затруднился при переводе слов *xsrth* и *hmth* (стр. 208). Но первое соответствует евр. *chateroth* с часто встречающимся смягчением *ts* в *s*; второе надо сопоставлять с евр. *'amal*, которое в форме *Pu'al* имеет значение „вянуть, засыхать“.

156. Толкование стр. 19<sup>b</sup>—21<sup>a</sup> кол. II в АВ III<sup>2</sup> (I АВ). Перевод этого места поставил Виролло в большое затруднение. В стр. 20 затруднили Виролло слова *dbt ysmth*. Первое он сближает с евр. *dober* „пастбище“ и переводит „луг“, „степь“, а второе оставляет без перевода, но высказывает предположение, что его надо сопоставлять с арабск. *ischt*—„драгоценный камень“ (стр. 206, 209). Если бы шла речь о превращении пастбищ в каменные равнины, то толкование слова *dbt* еще было бы приемлемо; однако „драгоценные камни“ с таким толкованием совершенно не вяжутся. С другой стороны, дело идет о превращении не лугов или пастбищ, а земли—*arts*—в *dbt ysm'h*. Поэтому мы должны искать другое толкование. *Arts* обозначает всю землю; ей во второй половине фразы соответствует *shd*—„поле“, часть земли. Последнее—поле—превращается в место господства льва; отсюда, исходя из формы параллелизма членов, в первой половине фразы должна идти речь о новом господстве земли. Тогда напрашивается другое толкование для слова *dbt*: оно вероятнее всего является не чем иным, как уже выясненным нами именем Эшмот—Ишмот, с позднейшим смягчением *sch* в *s*. Если принять это толкование, то легко выясняется также и значение слова *dbt*: его надо сопоставить с евр. *debir*, терм. техн. для обозначения обиталища бога. Почему вполне ясное слово *ngsh-mogesh* „повелитель“, „властитель“, Виролло переводит целой фразой „сделается местом охоты“, остается совершенно непонятым.

157. Выражение *tschrrth la shmm* весьма трудное. Слово *tschrrth*, встречающееся и в тексте С, Виролло здесь понял правильно (стр. 210) в смысле „пустынные равнины“, но не довел разъяснения до конца; см. об этом ниже, в разд. 5, прим. 239. Буквальный перевод—„пустынные равнины без небес“—Виролло толкует единственно возможным образом „без небесной воды“, аналогично акк. выражению *la me*—„без воды“. Это толкование подкрепляется и семантическими данными, ибо „вода“, „тучи“ и „небо“ первоначально, в эпоху происхождения языка, обозначались одним и тем же словом, ср. например древнеслав. „хмара“ и нем. *Nimbel*, греч. *perhele*, немец. *Nebel* и слав. „небо“; такая же связь по значению устанавливается и для семитского *schame*, *schamajim*, о чем будет речь в подробностях в разд. 7. 158. *Hesiod Erga kai hemeral 109—126; 174—201; Aristophanes Plutos 1—92.* 159. В версии АВ I (II АВ), как и в некоторых открывках АВ II (1<sup>x</sup> АВ) и АВ III<sup>2</sup> (I АВ), рядом с именем Мота иногда встречается речение *ydd*, которое Виролло и Бауэр считают либо прозвищем Мота, либо именем его двойника, товарища и союзника. Это толкование неправильно, как будет нам показано в разд. 7. 160. Текст С стр. 23—24, 61; происхождение эпитета „сын Моря“ будет разъяснено в разд. 7. 161. Что функция Мота, как бога подземного огня, была не основной, а вторичной, это доказывается фактом существования в финикийском пантеоне специального бога подземного огня и вулканов, носившего имя Нуп—Гин. Он фигурирует в АВ I (II АВ) кол. I, 24—44 (*Virol. Chant* стр. 114, 117—121), как бог-кузнец и литейщик, достигающий металлы, в том числе золото и серебро, расплавляющий их и делающий из них разную утварь и украшения для храма Алейну. Бог Гин принадлежит к числу древнейших

божеств, так как его именем называлась под Иерусалимом известная долина Гинном (откуда позднейш. „геенна огненная“). В этой долине находилось жертвенное место в честь Милькома (Молоха), называвшееся thorpeth, т. е. „огненное место“, около бывшего из-под земли кипящего серного источника, и тут сыны Иуды „проводили своих детей через огонь“, т. е. сжигали на огне, выходящем из под земли (II Цар. 23, 10; Иерем. 7, 31—32; 19, 6. 11—14; 31, 40).

**162.** О катастрофическом и стремительном характере разрушения см. Быт. 13, 10; 19, 24—25. Пословицы и поговорки—Ис. 1, 9; 13, 19; Амос 4, 11; Соф. 2, 9; Иерем. 49, 18; 50, 40; Плач 4, 6. Геологические данные—Buhl, стр. 117; Robinson *Physische Geographie des heiligen Landes* стр. 228—233. **163.** Афформатив *oth*, как и его первоначальная форма *oth*, обычно приставляется к корню в его конце; если предположить, что *Eschmip* могло произойти от *Eschmoth*, то тут придется допустить видоизменение имени по внешней аналогии (замена *th* через *p*), но это очень мало вероятно. **164.** Характеристика Эшмуна у Дамаския относится к Эшмуну Берита; надо полагать, что она имеет силу и для Эшмуна Сидона. По вопросу о функциях Эшмуна, как бога Сидона, определенного мнения не существует. Как указывалось выше, имя „Сидон“ следует сблизить с именем бога Сид-Седа; отсюда возможно предположение, что Ваалом Сидона был Сид. Однако, как это ни странно, имя Сиды в сидонских надписях не засвидетельствовано; с другой стороны, как показывает надпись Эшмуназара, Эшмун занимал выдающееся место в пантеоне Сидона, и потому вполне возможно считать Ваалом Сидона именно его. Косвенным свидетельством в пользу этого предположения служит тот факт, что Эшмуназар и его мать построили четыре храма попарно: храм Ваалу Сидона и храм „Аштарте шем Ваал“, т. е. Аштарте Ваала Сидона, как его супруге, и затем храм Аштарте, как таковой, и храм Эшмуну, как таковому. Вопрос этот еще ждет своего окончательного разрешения.

**165.** К вопросу об отождествлении Эшмуна Карфагена. Функции Ваал-Хаммона, как бога мореплавателей, подчеркиваются весьма многочисленными обетными стелами, поставленными этому богу в Карфагене, в благодарность за благополучное мореплавание. Кроме отождествления карфагенского Эшмуна с Ваал-Хаммоном, которое нам представляется наиболее вероятным, некоторые склонны отождествлять Эшмуна с Иолаем, который в греческой мифологии изображается возницей и спутником Геракла, помогавшим последнему при уничтожении лернейской гидры. В пользу такого отождествления ссылаются на один миф о Геракле, стоящий особняком от основной мифологии последнего, именно на миф о том, как Геракл во время путешествия в Ливию был убит, но Иолай воскресил его, поднеся к его носу перепела, чтобы дыхание-душа перепела вошла в тело Геракла. Этот миф несомненно проникнут восточным колоритом и больше подходит к Мелькарту, чем к Гераклу (см. Pietsch-тапп стр. 187, прим. 2); однако он не доказывает, что именно Эшмун был спутником Мелькарта и его воскресителем. Единственное основание для отождествления Иолая с Эшмуном заключается в том, что Эшмуну приписывались функции бога целителя; но воскреситель Мелькарта применил самый обыкновенный, примитивный прием колдуньи и знахарей, магический акт, не требовавший от производившего никаких специальных свойств или познаний. С другой стороны, можно указать, что в том же Карфагене почитался бог, который и по имени и по функциям безусловно мог быть и вероятно был спутником Мелькарта. Это Сид-Мелькарт, т. е. Сид Мелькарта, Сид, состоящий при Мелькарте, как Сид-Танит также был Сидом, состоящим при Танит. Сид, богатырь-охотник, лучше всего и больше всего подходит для роли спутника Мелькарта, который нуждался не в колдуне, а в боевом товарище; таким товарищем и был Иолай, как показывает миф об уничтожении лернейской гидры. На этом

основании с Иолаем в указанном выше ливийско-карфагенском мифе следует отождествлять не Эшмуна, а Сид-Мелькарта. Двойные имена, аналогичные именам Сид-Мелькарт и Сид-Танил, встречаются и в других религиях Палестины, например Aschtharth Kemosch „Астарта-Кемоша“ в надписи Мешы, или 'Apath-Jahu в эфептинских папирусах. См. Pietschmann стр. 185.

166. Жена царя Ахаба Изебель (Иезавель), ради которой последний вводил в Самарии финикийские культы, была дочерью царя Тира, поэтому культ Ашмата (Ашмота)-Эшмота можно считать занесенным в Самарию из Тира, где, как было указано, Эшмун почитался под именем Иашмуна.

167. Имена финикийского Элиуна и библейского Эльона без оговорок отождествляют Dillmann Gen. стр. 228, Procksch Genesis стр. 511, Gesenius Wrtb стр. 586. Имя Эльон считают именем древнего ханаанского божества, перенесенным на Иагве, Дилльман, Прокш, а также Gunkel стр. 285, Holzinger Genesis стр. 145; но они вслед за Лидзбарским (Ephemis der semit, Erigraphik, стр. 252, прим. 1) считают финикийского Эльона поздним подражанием иудейскому Эльону. Баудиссин занял колеблющуюся позицию: он признает Эльона древним ханаанским божеством, но считает, что ханаанский Эльон и финикийский Элиун вернее всего были независимы один от другого, и в таком случае Элиун „был искусственным новообразованием позднего времени“, хотя может быть и был связан с Эльоном (т. III стр. 81 примеч. 2, 83, 115, 131). Особняком стоит Эд. Мейер, который считает Эльона и Шаадая за „позднее измышление“ иудейской эпохи (I N стр. 283, примеч. 6).

168. Конец ст. 8 в еврейском тексте гласит: „по числу сынов Израиля; в переводе LXX мы читаем здесь „по числу ангелов (вестников) бога“, чему должно было бы соответствовать евр.  $\text{מַלְאָכִים 'elohim}$ ; но ввиду выражения  $\text{bene Jsrael}$  в еврейском тексте последний обычно исправляется в виде  $\text{bene'elim}$ , или  $\text{bene 'ei}$ , или  $\text{bene elohim}$  — „сынов божих“, т. е. богов. Переводчики LXX исправили первоначальный текст в соответствии с представлениями II века до н. э., когда прежние боги были деградированы в ангелов; позднейшие иудейские софры были решительнее и исказили текст в соответствии с своей националистической идеологией.

169. Budde Das Lied Moiss, 1920, стр. 16 и след.; Прокш, комментарий которого к кн. Бытия вышел после работы Будде, весьма резко высказывается против этого толкования (стр. 511). Штейернагель во втором издании своего комментария к Второзаконию указывает работу Будде, но замалчивает ее содержание (Deuter. стр. 163).

170. О гибели Элиуна—Euseb. I, 10, p. 35; о гибели Алейн Ваала повествует текст ВН, о котором мы уже говорили выше (ср. примеч. 151).

171. Об охоте Алейна на газелей см. в тексте ВН; охоту на диких быков может подразумевать текст АГ, как правильно толкует Дюссо в Syria 1936, III стр. 186.

172. Отождествление хоритов с пещерными жителями Палестины эпохи неолита по этимологии от  $\text{chor}$  „пещера“, как это теперь общепризнано, является неправильным (см. Karge Rephaït стр. 205—206). Но, несмотря на попытки Эд. Мейера, а вслед за ним Гункеля, Бертолета, Киттеля и др. доказать принадлежность хоритов к семитам, несемитское происхождение хоритов все же остается несомненным и доказывается между прочим показаниями библейской традиции. Последняя нигде не связывает по родству „сынов Сеира хоритянина“ ни с Эдомом, ни с сынами Израиля, ни с другими семитскими племенами, но называет сынов Сеира впервые при перечислении его родов и обозначает их, как  $\text{Joschebe ha'arets}$ , т. е. как коренных жителей страны (Быт. 36, 29). Отсюда ясно, что во всяком случае сыны Израиля не считали хоритов родственным себе племенем; к этому можно прибавить весьма откровенное показание кн. Иезек. 16, 3.45, где говорится, что мать Иерусалима—хеттеянка а отец—аморей. С этим показанием вполне согласуется смена названий Иерусалима: Иебус (Суд. 9,10—11)—не семитское, а Шалем-Иерусалим—

семитское, со времени амореев. Эти данные подтверждают прежнее сопоставление хоритов с хагг митаннийских документов и новое сопоставление с хагг документов Богаз-кеойского архива, согласующееся также с традиционным названием Палестины в древнем Египте Charu—Хару. Ср. Ed. Meyer, *Gesch.* B. I, 2, стр. 600; Kittel *Geschichte* B. I, стр. 38; Gunkel стр. 392; Procksch *Gen.-sis* стр. 83; Benzinger *Arch.* стр. 45. 173. Dillmann *Genes.* стр. 337. В этой связи интересно отметить южноарабского бога 'Alī, которого Баудиссин сопоставляет с евр. Эльоном (III, стр. 82, 320; IV, 31). Но как будет показано ниже, связь Эльона с религией арабских племен не может быть истинной. 174. Ср. о троне Алейна „на вершине Сафона“ в АВ III\* (I АВ) кол. I, 29 (Poëte, стр. 195—196), а также в АВ I (II АВ) кол. IV—V, 19 (Chant стр. 131—132). О горе Касий см. примеч. 42. 175. О горе Касий близ Египта см. Herodotus II, 6, 158, III, 5; современное название см. карту 6 Ebers *Aegypten in Wort und Bild* I (здесь карта 2). Египетское название Хару для всей Палестины и южной Сирии документировано в папирусе Анастаси, XIII в. до н. э.; но должно восходить к той эпохе, когда в Палестине не было еще ни амореев, ни финикийцев, т. е. к V—IV тысяч. до н. э. Отождествление Ора-Убе (Ubi) основывается на одном из писем Эль-Амарнского архива, Kpudtzoп № 53, 63 (стр. 329, 1117). 176. О несемитском происхождении Гада см. Ed. Meyer *IN* стр. 530—533. 177. Числ. 24, 16; см. об этом выше в тексте и примеч. 69. 178. Гл. 14 кн. Бытия до сих пор является своеобразной ареной, на которой подвизаются панвавилонисты, отождествляющие Амрафела с Хаммураби, и апологеты-ортодоксы, находящие в этой главе „документальное“ подтверждение исторического существования Авраама и истинного еврейского монотеизма. Однако историческая ценность сообщений этой главы заключается не в „документировании“ Хаммураби или Авраама, а в тех данных историко-географической и историко-религиозной традиции, какие в ней содержатся, например о долине Сиддим, о культе Эльона и др. Авраам припугнут сюда иудейской обработкой в целях оправдания усвоения царями Иуды древнего иебуситско-аморейского культа Эльона, ради чего в текст главы внесено торжественное отождествление Эльона с Иагве устами Авраама (ст. 18—22). 179. О надписях см. Vaudislin B. III, стр. 83. О значении раскопок Монте для установления хронологии основания первых финикийских городов и о вероятной дате основания Угарита см. в разделе 9. 180. О местоположении Анатота см. Buhl стр. 175. Характерно, что название это удержалось до сих пор в названии Аната, деревни на месте древнего Анатота. Кроме Анатота, святилище Анат было еще в Бет-Анат в 3 км от дубравы Мамре близ Хеброна и в 5 км от последнего (Суд. 1, 33; Иош 15, 53). О местоположении Бет-Анат см. Buhl стр. 158 и Gall стр. 60, —около развалин древнего города, называемых местными арабами Бетанун, т. е. также несколько искаженным древним именем. 181. Из Ис. 10, 30—32 видно, что Ноб и Анатот были последними городами на дороге в Иерусалим с севера, и что враг мог из Ноба уже грозить Сиону „рукой“; Неем. 11, 32 также называет эти города рядом. Современные комментаторы путаются в определении местоположения Ноба (ср. Buhl стр. 189). Из свидетельств древних писателей интересно упоминание в *Onomastikon* Евсевия города Бетоаннабе где-то на северо-запад от Иерусалима, ибо еврейский эквивалент этого имени должен был звучать Beth-'anat.-pabe (pobe). Расстояние Анатота от Иерусалима дано по Guthe, карта № 3; Ноб показан на этой карте без точного обозначения места вблизи от Анатота. 182. Об эфодах см. II Сам. 21, 10; в переводе LXX упоминание эфода изглажено — лишней признак того факта, что храм до Давида во всяком случае не был храмом Иагве. Жреческий род в Нобе был истреблен по приказу Саула за поддержку, которую оказывал Давиду во время борьбы последнего с Саулом глава рода Ахимелех; спасся только Абнатар, бежавший к Да-

виду. После своего воцарения Давид назначил Абиатара жрецом при ковчеге Иагве (I Сам. 22, 11—22; II Сам. 8, 25 и др.).

183 Рахум Иагве—Иис. Сир., евр. текст, 50, 17 — молитва перед Эльоном, 50, 19 — молитва перед Рахумом; Второзак. 4, 31; пс. 78, 38— 'el Rachtum Jahwe и еще десять случаев употребления Rachtum в качестве эпитета Иагве; обычно переводят этот эпитет через „милостивый“. Бог Rchtm упоминается в двух пальмирских надписях (Bauef II стр. 58), а в южно-арабских надписях упоминаются боги Rx:p и Rx:пана (maudissin, III, стр. 313); весьма важно отметить, что таргумы передают евр. rachtum через гахтана. Наконец в древней области Калеба на юго-восток от Беер-Шеба есть два пункта, сохранившие до сих пор имя Рахума — Вадн Рахам и Джебель Рахама; в египетских надписях называется пункт Jагахита, находившийся в этой же местности (Gesenius Wtth. стр. 316). Эти данные приводят к заключению, что Рахум — Рахам был древним семитским богом, соединившимся с Иагве в царскую эпоху. Об этом соединении свидетельствует также весьма распространенное со времени Давида сложное личное имя Иерохам (Jah + rachtum); его носят представители родовой знати и особенно жреческих родов (ср. I Хрон. 12,6; 27,22; II Хрон. 23,1 — военачальники и сановники; I Хрон. 8, 27; 9, 8, 12; Неем. 11, 12; — представители жреческих родов). Историю палестинского Рахума мы попытаемся восстановить в разд. 7, в связи с характеристикой финикийского Рахума, выступающего в тексте С.

184. К вопросу о функциях богов типа Адониса и Осириса и истории их мифов мы вернемся еще раз в подробностях в разд. 7. 186. Об этом эпизоде см. выше в тексте и примеч. 146. Отрывок см. VIg. Chant стр. 154, 156—157 (кол. VII, 42—49). Слово drkth надо сопоставлять не с евр. derek („путь“), а с акк. dariku—„земляной, т. е. глиняный сосуд“, откуда „вместилище“. 186. Ср. кол. I, 14 18, 25—37, где Эл требует от Ашерат дать взамен погибшего Алейн-Ваала кого-нибудь из ее сыновей, которого он „сделает царем“; выдвинутый богиней Ашерат Иштар Ореф заявляет, что он будет „царствовать“ на вершине Сафон; текст прибавляет, что Иштар Ореф сошел с неба в резиденцию Алейна на горе Сафон и воцарился „над землей Эла“, т. е. как наместник Эла, имеющий резиденцию на горе Сафон, священном центре царства Угарита. В том же смысле применяется выражение „царь земли“ по отношению к Иагве, Белу-Мардуку и Ассуру; они господа над землей не как над физическим целым, а как над землей, принадлежащей им в качестве области, судьбами которой они управляют.

187. См. Dussaud Cultes cananeens aux sources de Jourdain d'après textes de Ras Shamra, Sy la 1936, III, стр. 290—295. 188. Алейн в III, 36—37 назван своим постоянным эпитетом, о котором будет речь ниже, именно rkb 'rpth-rokeb 'arpoth, буквально „едущий, т. е. несущийся на тучах“. В стр. 21—22 говорится qrn db 'athk; поэтому перевод Дюссо „мой рог“. т. е. рог Алейна (стр. 288), является произвольным искажением текста. Виролло в данном случае совершенно правильно сопоставляет рогатую Анат с рогатой Ваалат Гебала на стэле Иехавмелека; но другое указываемое им сближение с изображением на обломке амулета из слоновой кости, найденном в гробнице Ахирама, не имеет никакого отношения к Анат. Резьба этого обломка изображает грифона, мифического зверя с головой орла, магические изображения которого были распространены в Египте, Палестине и Сирии (см. Montet Byblos et Egypte I стр. 220—224 и Atlas табл. CXLII рис. 878; Virolleaud Syria 1936 II, стр. 160). Грифон нападает на мощного быка, терзая когтями его шею и спину—сюжет, не имеющий никакого отношения к летящей Анат, но весьма подходящий к одному из вариантов мифа о гибели Алейна (см. ниже в тексте). В строке 30 текст гласит: b p'mm b usmm (стр. III, 19), т. е. „среди благостных и прекрасных“ без точного обозначения среды, определяемой

этими эпитетами. Виролло (стр. 155—163) почему то полагает, что здесь дело идет о странах; но именно то обстоятельство, что сущестительное здесь отсутствует, показывает, что дело идет об общезн. естном эпитете группы богов.

189. Дюссо (там же, стр. 290) очень удачно привлекает здесь цитату из АВ II (I<sup>x</sup> АВ) 18 20: Алейн „любит теллицу на пастбище, корову на поле, на берегу воды ложась с нею...“ 190. АВ I (II АВ) кол. V, 121—122 см. Шапт стр. 144, 146. Здесь Виролло неправильно понял текст, истолковав слово *bn* перед *rk̄b* 'rṯh от глагола *ṭapa* „строить“. Дюссо правильно производит *bn* от *bn̄* „внимать“ (см, ссылку у Bauer I стр. 88). Другие тексты: AG, кол. I, 7, кол. III, 21 22, 36 37 (Viroll. AG стр. 152, 164, 165); La revolte Koscher, Syria 1935, стр. 30, 31, 32 (строки 8, 29, 33). 'Apath II строка 40 (стран. 100).

191. См. Schaeffer Fouilles, Syria 1933, II, стр. 122—124 и табл. XVI. Стела найдена в слое, относящемся к XIII или XII в. до н. э.; этой дате соответствует и смешанный стиль рельефа, египтизированный, но с целым рядом местных элементов.

192. АВ I (II АВ) кол. VII, 27-29 Vir. Шапт стр. 153, 155; АВ III<sup>2</sup> (I АВ) кол. III—IV, 6—7, 11—2—Poème, стр. 211—213; АВ II (I<sup>x</sup> АВ) кол. V, 6—8 - Montgomery стр. 82. Слово *md̄k* в стр. 7 последней цитаты, оставшееся непонятым для Виролло (Poème стр. 196), надо производить от евр. *dala* „черпать воду“; ср. также акк. *dalū* „ведро для черпания воды“. Монгомери также оставляет это слово без перевода (стр. 108, 122).

193. Обряд вызывания росы описан в тексте 'Apath II (Syria 1937, I, стр. 100, строки 38—41) Виролло считает, что черпанье и разбрызгивание воды производится богиней Анат и переводит начальное слово *thchsra* „она (Анат) черпает“... Однако конечное *p* показывает, что здесь глагол стоит в форме imperf. iussiv., и что надо переводить „черпай“... (см. подробнее об этом обряде в разд. 8). Об Алейне как Ваале источников см. АВ III<sup>2</sup> (I АВ) кол. III—IV, 25 27, 36 38 (Virol. Poème стр. 212).

194. Virolleaud La revolte de Koscher строки 4—6, 14—15, 16—17, 21—22, 24—25, 29—31, Syria 1935, I, стр. 0—32. В тексте много неясного; его возможно толковать в качестве варианта мифа о гибели Алейн-Ваала в связи с борьбой против него высших богов, ибо главный борец против Алейна, налетающий на него, как орел, и терзающий его плечи и спину, назван *Vod-Ba'al* „слуга Ваала“, т. е. очевидно Эла; характерно также издевательство Аштарты (Ашерат) над поверженным Алейном. При таком толковании текст будет принадлежать к циклу мифов о гибели Алейна в борьбе с Элом, подобно тексту ВН; отсюда ясно, что по сюжету к циклу эпоса АВ он не принадлежит. Текст весьма затруднил Виролло; запутался в его толковании и Дюссо (ср. противоречивые пояснения в RS AT стр. 69—70).

195. Сокращенными формами имени *Nadad* являются *Nad*, 'Ad, 'Addu, ср. Baudis-in, 18, IV, стр. 80. 196. Bauer, I, стр. 88; Dussaud RS AT стр. 68—6 ; Virolleaud ВН, стр. 256—257. 197. Virolleaud AG стр. 155—156; Dussaud Cultes cananéens... Syria 1936, III, стр. 289.

198. От последнего слова строки 55, после *hd*, уцелел только знак *p*. Виролло (ВН, стр. 264) не пытается восстановить это слово, но почему то считает возможным поставить перед ним в переводе слово *son*—„его“, хотя в тексте никакого намека на знак этого местоимения не имеется. Исходя из оборота параллелизма членов, мы должны предположить, что здесь стояло слово, являющееся синонимом слова *shar*; такой синоним, начинающийся с *p*, встречается в Песне Деборы, Суд. 5, 2—*pera*'o h 'srael н во Второз. 32, 42, в Песне Моисея. Слово *pera*'o очень редкое и очевидно архаическое; оно переводится „вождь“, „князь“; отсюда слово в стр. 55, начинающееся с *p*, надо реконструировать в виде *pr'*. Слово *ebg* в стр. 56 соответствует акк. *ibgi* и евр. 'abbir, обозначающим могучих диких быков, особенно быков в занорданской области Башан. Ср. также кол. I, 34—41. Недоуменные рассуждения Виролло по поводу строк 55—56 см.

на стр. 257. 199. Ср. Lidzbarski Handbuch, В. I, стр. 258 (словарь), где нет ни одной цитаты из финикийских надписей с именем Хадада. В израильско-иудейской традиции также нет никаких указаний на Хадада, кроме двух весьма сомнительных в этом смысле собственных имен Adoram (Adoniram) (в I Цар. 12, 18) и Hadad, имени эдомитского царя (Быт. 36, 35—36, 39), которое, судя по LXX и по варианту нескольких рукописей еврейского текста, в действительности читалось Hader. 200. Ассиро-вавилонский Адад не является верховным богом и имеет двойника в лице Риммона. Напротив, в Сирии имя бога Hadaд засвидетельствовано и как таковое (Lidzbarski Handbuch I стр. 258), и как составной элемент теофорных имен в ряде надписей—ср. Baudissin В. III, стр. 36 примеч. 1, 79, 114, 359 (царские имена), 534—535, 538; Lidzbarski там же. Ар мейские племена появились в пустыне между Оронтом и Евфратом еще в эпоху Хаммураби, когда с юго-запада из за Евфрата начали проникать в Вавилонию сугейцы (Sutu), принадлежавшие к древнейшим арамейским племенам (см. Ungnad Babylonische Briefe aus der Zeit der Hammurabi-Dynastie № 121; Benzinger Archäol. стр. 44; Winckler AOF стр. 140). 201. В полученном мною во время печатания этой монографии т. XXIV журнала Syria за 1944-1945 г. напечатана статья Виrolло, в которой опубликованы еще новые фрагменты эпоса АВ. В этих фрагментах рядом с zbl um, т. е. Алейном, называется его брат, специальный бог рек Schrt nhr—„судия рек“; противником обоих называется не Мот, а Aschthr, сын Эла-Шора. Возникает новый вопрос, требующий специального изучения, особенно интересный ввиду созвучия имен Иштар-Ореф и Aschthr. О боге Аттаре см. Baudissin В. III, стр. 318, 321, 331 (родоплеменной бог), 515, 575, (бог источников), 485—486 („живой бог“, податель плодородия). О племенных арабских богах, как богах источников, см. Baudissin В. III стр. 271; Robertson Smith стр. 70 и примеч. 91. 202. Пс. 46, несмотря на все усилия немецких библистов, никак нельзя считать относящимся к Иерусалиму или Сиону, так как никакой реки со впадающими в нее ручьями под Иерусалимом нет. Очевидно этот псалом был составлен первоначально для какого то святилища Эльона, расположенного вблизи берега Иордана, где-нибудь в „полях Моаба“ или „полях Эдома“. В рефрене в противоположность всему тексту псалма, где употребляются исключительно имена Элогим и Эльон, фигурирует имя Иагве; отсюда вытекает, что рефрен вставлен иудейским редактором в связи с приспособлением псалма к культуре Иагве в иерусалимском храме.

## Р А З Д Е Л 5

(203—210)

203. Это место—АВ III<sup>2</sup> (I АВ) кол. V, I (Virol. Poëme стр. 218—219). Речь здесь идет о борьбе против Мота воскресшего Ваала, как тут коротко назван Алейон (ср. ниже здесь же стр. 10—Алейон Ваал). Однако Виrolло при толковании этого места создает величайшую путаницу: не обращая внимания на стр. 10, он считает названного здесь Ваала, сына Ашерат, отцом Алейона, ссылаясь при этом на кол. 1, 12, где Ашерат и ее сыны приглашаются радоваться гибели Алейона. Противоречие здесь объясняется только тем, что соединение Ашерат с Алейоном, как матери с сыном, было произведено искусственно, жреческой спекуляцией; первоначальная связь Алейона с морем базировалась на совершенно других основаниях, чем жреческая теогоническая схема. См. подробнее об этом в разд. 7. 204. Jahn стр. 93—96; Bertholet Religionsgeschichtliches Lesebuch, II. Auflage Heft III, стр. 22. 205. В Белоруссии—см. Шейн, т. I, ч. I, стр. 125—128 (заклиания весны), Нікольскі, Міталогія, стр. 226—231 (явление Весны, духов и богов, христианизированных в лице богородицы

и святых), 231—233, 249—250 (рождение от Весны бога хлеба в христианизированной форме рождения Христа от богородицы на пасхел!); заклинание духов и богов жатвы и урожая—Шейн, т. 1, стр. 271—273. В Веллкороссии—см. Максимов, стр. 355, 368—370. 206. Ср. Даль Словарь, т. 1, стр. 604. 207. О флексии *jjj* см. Barth стр. 354—355; ср. также Kautzsch Grammatik biblisch-aramäischer стр. 111, 58; Winer Chaldäische Grammatik für Bibel und Targumim стр. 132. Глагол *qara* при призвании богов: I Цар. 18, 26; Иагве—Быт. 4, 26; 12, 8; Ис. 64, 6; пс. 78, 5; 104, 1. О пользовании языком Мишны и талмудов, в котором сохранилось немало древних традиционных слов и терминов, см. ниже в тексте и в примеч. 208. 208. Этот факт был признан еще средневековыми еврейскими учеными, которые прибегали к лексическому и морфологическому материалу Мишны для объяснения темных или испорченных мест текста библейских книг, правда, не всегда удачно, так как при своем плохом знании латинского и особенно греческого языка они нередко принимали за древне-еврейские такие слова, которые были заимствованы из этих языков (ср. Geiger Lehrbuch zur Sprache von Mischna стр. 2—3, 4—5, 9 (о Раши), 12—19 (о Кимхи), 22—25 (о корнях и производных словах, к сожалению, преимущественно о новообразованиях)). Современные семитологи признают этот факт, но, к сожалению, не делают из него практических выводов, вероятно в силу того, что до сего времени изучением Мишны занимались лишь немногие немецкие библеисты и семитологи, ибо эта область требует узкой специализации и знания огромной позднеиудейской литературы. 209. Ср. Dhorme Deux tablettes de R. S. de la campagne 1932, Syria 1933, III, ст. 229; Virolleaud Proclamation de Seleg d'après une tablette de R. S., Syria 1934, II, стр. 153; Dussaud RS AT стр. 49 (таблица алфавита Рас-Шафра), Montgomery стр. 16. 210. Такое толкование характера группы „восьми богов“ оправдывается не только тем обстоятельством, что вслед за церемонией воздвижения на поле их „обиталищ“ идут церемонии „запевания“ их имен и „заклиания богов благодных“, но также и тем, что в цикле В описывается рождение именно восьми благодных богов (В III, 17, 18—19, 20). Правда Виролло (Naissance стр. 148—149) считает, что благодных богов рождается только семь; но это неправильно, как будет показано в конце настоящего раздела

## РАЗДЕЛ 5.

### Примечания к переводу текста Egrny

(211—270)

211. В тексте от последнего слова стр. 1 уцелело только начальное *p*; Виролло правильно реконструировал это слово в форме *p'mm*, соответственно с параллельными местами в стр. 23 и 60. 212. Виролло (Naiss. стр. 132—137) почему-то полагает, что слово *bp* в конце стр. 2 надо считать множеств. числом от *bp*, хотя сказуемое к нему—*iththen*—в начале стр. 3 стоит в единств. числе; толкование *bp* в единств. числе Виролло допускает только как менее вероятную возможность. Однако выражение „сыны царей“ не может обозначать сыновей царя; этот оборот можно толковать только в смысле „цари“, что в данном случае безусловно не подходит. Надо читать *bpn shgim*, как в стр. 22, и переводить „сын царей“, т. е. царь Угарита. От последнего слова стр. 3 сохранились только три начальных знака 'ly; Виролло предлагает правильную реконструкцию по сопоставлению с евр. 'alijja, которое имеет значение „верхняя горница“, „горница на крыше“ и употребляется также для обозначения горниц на небесах, как жилища богов (ср. пс. 104, 3, 12). Здесь это слово употреблено очевидно в значении „высокое жилище богов“, т. е. святилище на холме. Слово надо реставрировать с суффиксом *hsh* (их) на конце.

**213 Реконструкция стр. 4—5.** Текст этих строк дошел с пробелами, от реставрации которых Виролло отказывается; кроме того, и дошедшее полностью l reshhm он переводит неправильно—sur leur tête, ибо предлог le в значении „на чем-либо“ не употребляется, и толкование Виролло требовало бы в тексте не le, а 'al. Неправильность этого перевода обнаруживается также, если мы реконструируем конец стр. 4, который Виролло считает безнадежным. Там после слова shrtm (Шафам) стоят знаки u и полустертый d, дальше совсем изглажено несколько знаков, а от последнего знака уцелели в полустертом виде три коротких горизонтальных клина, которые Виролло под знаком вопроса отождествляет с k. Знак вопроса здесь вполне уместен, так как уцелевшие три клина могут быть также конечными клиньями знака g. Если мы примем это последнее толкование, то текст чрезвычайно легко восстанавливается: ud надо считать словом job-„рука“, которое в библейской традиции употребляется также для обозначения обетных или благодарственных стел финикийского образца, с обычным изображением руки (I Сам. 15, 12; II Сам. 18, 18; Ис. 56, 5, ср. целый ряд стел в CIS т. I), а g соответственно с этим можно считать последним знаком слова pdr-peder—„обет“, часто фигурирующего в надписях на обетных финикийских стелах для обозначения последних (ср. цитаты у Lidzbarski Handbuch I стр. 321—322). Тогда получается совершенно ясный текст: всем благостным богам дается „высокое жилище в пустыне Шафам“ и особо „стела обетная“ l reshhm—„для главы их“, т. е. для их вождя и начальника Нагар-Мидра. Конец стр. 5 после reshhm дошел также в почти изглаженном виде; уцелели только знак w-we, начальный знак следующего слова sh и затем после нескольких совершенно утраченных знаков конечный знак m. Виролло отказывается от всякой попытки реконструкции; однако она вполне возможна по связи содержания стр. 5 со стр. 6, в которой возвещается будущее вкушение хлеба и вина, т. е. исполнение благостными богами обращаемых к ним молений. Тогда sh надо считать начальным знаком глагола schama' „слышать“, „услышать“, а m—конечным знаком слова p'mm, перед которым очевидно стояло слово elm. Получается текст w shm' elm p'mm—„и услышат боги благостные“.

**214.** В стр. 6 от слова, следующего за вторым lchm, сохранился только конечный знак u и полустертый нижний горизонтальный клин первого знака. Виролло отказывается от реконструкции; но она очень проста, если считать уцелевший клин первого знака остатком знака d. Тогда получается текст lchm du-day—„хлеб в достаточном количестве“, „вдоволь“. Последнее слово стр. 6 упав Виролло оставляет без перевода, хотя оно совершенно ясно. Это архаическая форма обычного слова up „вино“ (ср. в стр. 74, 75, 76), сохранившая древнюю флексию ay-aj (см. Barth стр. 356). Слово xmr перед упав надо считать не существительным chemer „вино“, как полагает Виролло, а причастием chomer от chamar „бродить“, „пениться“ и переводить „пенящееся, молодое, первое вино“.

**215.** Знаки первых двух слов стр. 7 сильно потерты, но все же могут быть восстановлены. Виролло дает правильную реконструкцию shln thmlkth. О неправильных толкованиях слов 'rbni и schppm у Виролло и Дюссо см. выше в разд. 2.

**216.** schkl-éвр. schikkul—„бездетность“, uimn-евр. 'almon—„вдовство“. Оба выражения фигурально обозначают бесплодие. Перевод Виролло (infecundité et stérilité) обезличивает стиль подлинника.

**217.** Слово shdmth в стр. 10—множ. число от соответств. евр. schedema, которое имеет двойное значение: „виноградные насаждения“ и „поля“, специально поля, засеянные хлебом (ср. Gesenius Wrtb. стр. 802). В данном случае слово очевидно имеет значение „поля“, как показывает km-keto в стр. 11—„подобно тому, как (очистили) виноградную лозу“, т. е. виноградники, и как показывает дальнейший текст, в котором центр тяжести действия находится на поле, а не в винограднике. Перевод Виролло

неверен. Церемония имеет магическо-очистительное значение; см. подробно в разд. 8.

218. Толкование и перевод стр. 12, Перевод стр. 12, который дает Виролло, нельзя считать правильным. Для понимания текста стр. 12 основное значение имеет правильный перевод слов *uḡḡm* и *'d*. Оба эти слова Виролло оставляет без перевода и лишь в комментарии (стр. 139) указывает, что *uḡḡm* является множеств. числом от *uḡḡ* и обозначает вероятно предметы в форме лунного серпа, и что *'d* означает какое-то священное здание или строение; слово *shb'd* он правильно считает формой *Schaphel*, от глагола *ba'ad* и переводит— „помести“ или „положи *uḡḡm* на *'d*“. Вся церемония, по мнению Виролло, носит либо магический, либо астрологический характер. Правда, как мы уже указывали выше в примеч. 16, луинному богу во многих религиях, в том числе в арабской и вавилонской приписывались функции земледельческого божества; к этому можно добавить, что в Палестине доизраильской и израильской эпохи были в ходу амулеты в форме луночек, которые вешались в качестве апотропеев на шею верблюдам и носились на шее людьми (Суд. 8, 21. 26; Ис. 3, 18). Однако совершенно непонятно, какое значение мог бы иметь обряд возложения лунных апотропеев на какое-то священное здание или место в общем комплексе обрядов текста *Eḡḡm*, ибо цель последних не апотропейная, а боевая, не отвращение могущей быть беды, а прекращение наступившего бедствия. С другой стороны, для обозначения лунных амулетов применялся специальный термин, *shaharim*, связанный с именем древне-арамейского и южно-арабского бога луны *Schahar*. Таким образом приходится искать другого толкования для слова *uḡḡm*. Слово *'d* истолковано у Виролло также не совсем правильно. Оно означает не „священное здание“, а „святилище“, аналогично по значению с еврейским *mo'ed*— „место, где пребывает божество“, например в сочетании *'ohel mo'ed*, в пс. 74, 4—о иерусалимском храме, и в выражении *har mo'ed*— „гора пребывания (или собрания) богов“ в Ис. 14, 18 (подробнее о значении термина *'d* и о характере святилищ, им обозначаемых, будет еще итти речь ниже, в примеч. 254 и в разд. 6 и 8). Слово *shb'd* переведено у Виролло также неточно, ибо глагол *ba'ad*,—архаический, не употребляющийся в древнееврейском языке, встречается в арамейском языке в значении „быть удаляемым“, „устраняемым“, а в сирийском в форме *Aphel*—в значении „удалять“, и потому перевод „помести“, „положи“ нельзя считать правильным. При толковании стр. 12 надо исходить из связи ее текста с содержанием следующих строк. Стр. 12 заканчивается словами: *w 'rbm th'p p*, которые Виролло, как уже указывалось в разд. 2, переводит: „и ты ответишь арабам“, т. е. производит *th'p* от глагола *'apa*. Но *'rbm*, как было показано в разд. 2, обозначают не „арабов“, а „ивы“, а *th'p*, судя по консонантному составу его корня, надо производить или от *'apan I*—„собираешь облака“ или от *'apan II*—„ворожить“, „заклинать“. Здесь надо принять последнее значение и перевести „и заклинай ивы“—чтобы они подняли ветер, который принесет тучи с желанным ранним дождем. Этот приказ исполняется в стр. 18, где к ивам обращается заклинание: „ивы да навеют ветер!“ (см. примеч. 224). Но перед этим в стр. 16 призывается бог Рахум принять жертвы и обратить свой благосклонный взор к полю богов Ашерат и Рахума; одновременно с этим призывом совершается обрядовая церемония вспахивания и вероятно также засева поля (стр. 13—6). Слово *uḡḡm* надо несомненно толковать в связи с церемониями, описываемыми в стр. 13—18, так как оно стоит в обрядовом предписании о совершении этих церемоний и притом в первой части, перед предписанием заклинать ивы. Отсюда слово должно иметь связь с обрядовым вспахиванием поля Рахума и должно обозначать какую-то необходимую принадлежность этой церемонии. Тогда напрашивается сопоставление слова *uḡḡm* с акк. *jaḡḡḫi*, *jaḡḡḫi*, имеющими значение „мера зерна“, „порция зерна в

день на человека\* (Muss-Arnolt стр. 361; Delitzsch Wrthb. стр. 311), и аналогичным евр. 'agucha „ежедневная норма, порция пищи“ (Gesenius Wrthb. стр. 61). Если сопоставить ughm в таком значении с выражением mshth'l-th-p в стр. 31, 35, 36, обозначающим „два сосуда для возношения каждодневного питья“ (см. примеч. 231), то надо переводить ughm в значении „положенные меры зерна для каждодневной пищи“. Это зерно, приносимое к святилищу, очевидно назначается для засева поля после его обрядовой вспашки (см. в разд. 8). Слово shb'd надо переводить в значении „отнеси“.

21. Слово shd в стр. 13 употреблено три раза подряд; но в начале строки оно, как правильно замечает Виролло (стр. 140), является глаголом, а далее существительным, в значении „поле“. Однако перевод глагола shd, P'el от shadad, Виролло дает неточный laboure—т. е. „обрабатывай“. Как мы видели выше, в разд. 3, shadad в форме P'el обозначает „вспахивать“, „распахивать“. Объяснение обряда см. в разд. 8.

20. Толковани: и перевод стр. 14. Стр. 14 представляет для толкования и перевода большие трудности. Прежде всего затруднителем точный перевод слова ghzm, множ. число от ghz. Виролло (стр. 140) оставляет это слово без перевода, ссылаясь лишь на арабскую параллель в значении „стадо, дающее много молока“. т. е. стадо рогатого скота. Но еще ближе еврейская параллель, общезвестное 'eder „стадо“, как в общем значении, так и в применении отдельно к стадам и рогатого и мелкого скота; однако эту параллель Виролло совсем упустил из виду. Само собою понятно, что „стада“ возложить на огонь жертвенника нельзя; здесь слово ghzm употреблено очевидно в переносном значении, в качестве специального термина „жертвы от стад“ или „приношения от стад“. Они возлагаются на огонь; следовательно это 'ola, жертва всеожжения; какие именно животные приносятся, не указано, ибо конкретизация во второй половине стр. 14 относится к другой категории жертв, которые варятся, предназначаются быть может не только для богов, но и для жертвенного пира. Варится козленок в масле и затем apx „масле“ (собственно в густом масле, сбитом до степени консистенции маслянистой гущи—таково значение слова xmath, соответствующего евр. cheme'a). Слово apx представляет большие затруднения для толкования, так как ни в одном семитском языке нет слова с таким же консонантным составом. Виролло (стр. 140) ограничивается только замечанием, что это слово обозначает какое-либо животное козляной породы; однако это невероятно, ибо тогда будут две жертвы одной категории и одного и того же вида животных. Разрешить вопрос можно лишь при допущении, что apx—не одно, а два слова, написанные без разделительного знака. Это вполне допустимо, так как писец повидимому случайно пропустил последние слова 14 строки и поместил их на полях справа от текста мелкими знаками и без разделительных знаков (см. Viroi. Naissance, табл. XVIII); разделительные знаки иногда отсутствуют и в других строках текста Eq'epu. Тогда apx распадается на два слова, ap и px; из них ap надо считать названием животного, а px—каким-то к нему дополнительным определением. По отношению к ap напрашивается прежде всего сопоставление с арабским 'apa—„дикий осел“, который у арабских племен был священным животным: мясо его приносилось в жертву, съедалось на жертвенном пиру и считалось обладающим магическими свойствами (Robertson Smith стр. 226—227). К этому можно добавить, что именем 'Apa назывался один род („третий сын“) Сеира-Хоритянина (Быт. 36,20; ср. Dillmann G. n. стр. 367), и что осел был тотемом Иссахара (Быт. 49,14). Однако ни в финикийских надписях, ни в израильско-иудейской традиции мы нигде не встречаем упоминаний о жертве осла или осленка; поэтому надо искать другого толкования. Другим и весьма подходящим сопоставлением будет сопоставление с евр. joa „голубь, голубка“. Это слово происходит от корня 'apa „плакать, стонать“, в форме причастия, जो с наращением префикса jo, в смысле „стонущий“, „стонущая“ (ср. Stade

Gramm. стр. 165; Gesenius Wrthb. стр. 292; Winer RW, В. II стр. 567; тот же эпитет присваивается голубке у Феокрита, Вергилия, Марциала). Тогда *an* будет архаической формой слова *ḵona*, именно причастной формой без префикса, в жен. роде *'ana* (ср. *Siale Gramm.* стр. 335, § 6:4<sup>a</sup>). Жертвы голубей, обычно голубков (*bene ḵona*) и горлиц засвидетельствованы в библейской традиции, притом древние, разных категорий, в том числе одной категории, по своему характеру подходящей к призывной жертве в стр. 14 (см. подробно об этом ниже, в разд. 8). Остается слово *ph*. Единственное сопоставление, более или менее подходящее по значению, возможно с акк. *paḫi* — „быть жирным“, „тучным“, и *paḫi* — „жир“, „масло“ (растительное). Отсюда *ph* можно перевести „тучный“, „откормленный“; так как в Палестине и Сирии голуби разводились, были домашними птицами, разводились специально и при храмах, то значение „откормленный“ вполне подходит. О разведении голубей ср. Ис. 60,8; о голубятнях при храмах свидетельствует находка в Бет-Шеане священного домика для голубей (ср. АОТВ, В. II стр. 672, рис. 192).

21. Конец стр. 15 утрачен за исключением трех знаков, двух первых—*dgh*—и последнего—*th*; перед *th* сохранились остатки еще двух знаков, повидимому одинаковых, вероятнее всего *pn*. Знаки *dgh* (*'d*) могут быть началом слова, соответствующего акк. *da'atu*—„подарок ради подкупа“, т. е. щедрый или особенно приятный подарок, обязывающий получателя исполнить желание или просьбу дарителя. Подобный обязывающий или принудительный характер имеют некоторые магические жертвы, например курительная жертва *фимиамом*, которая в древнеизраильском культе и в позднейших синкретических культах считалась обладающей принудительной силой (*epithuma anankastikon*, см. мою работу *Spiegel* стр. 53—55, русск. оригинал „Следы“... стр. 72—74). Тогда легко восстанавливается и последнее слово строки: его очевидно надо производить от *šapaḫ*—„умилостивлять“, в форме *infinit construct. chnnih*—„для снискания милости, для умилостивления“. Виролло (стр. 141) считает здесь настолько безнадежным, что обошел вопрос о его толковании полным молчанием; между тем, как видно из наших сопоставлений и соображений, возможна его полная реконструкция. О характере и цели жертв см. в разд. 8. 222. В стр. 16, как и ранее в стр. 13, и ниже, в стр. 28, имя бога дано в форме *Rchm* Виролло считает, что эта форма образована посредством прибавления к имени *Rchm* местоименного суффикса *u* и переводит „мой Рахум“ (стр. 133, 140). Бауэр (II стр. 58) правильно указывает, что *Rchmu* является просто вариантом имени *Rchm*, с благозвучным окончанием на *u*, подобно имени дочери Алейона *Pdr*—*Pdry*.

223. Толкование и перевод стр. 16—18<sup>a</sup>. Конец стр. 16 после слова *thisd* утрачен; в стр. 17 и 18<sup>a</sup> имеются также два утраченных места. Эти дефекты затрудняют толкование и перевод всего текста стр. 16—18<sup>a</sup>, но не настолько, чтобы нельзя было расшифровать общий смысл содержания этого отрывка и сделать более или менее надежные предположения относительно реконструкции указанных мест. Однако Виролло и здесь, как и в других подобных случаях, не нашел выхода из затруднения. Он попытался реконструировать пробел в стр. 17, но неудачно, от реконструкции двух других мест по существу отказался, а общее содержание отрывка истолковал совершенно неправильно. Именно, Виролло полагает, что призыв в стр. 16—18<sup>a</sup> обращен исключительно к Рахуму, и переводит: (16) „ты придешь, о мой бог милосердный, и ты встретишь... (17) ты оградишь Газира (*Gh'zir*), (самого) благ[остного из богов], (18) и людей“ (стр. 133, 141). Здесь прежде всего чрезвычайно странно звучит характеристика Рахума, как бога, ограждающего не только людей, но и „самого благостного из богов“ Газира, который очевидно представляется каким-то слабым беззащитным существом, несмотря на его выдающееся место в сонме богов. Не менее странно, что призыв обращен якобы только к Рахуму, а Газир

„самый благостный из богов“, призыв которого, судя по эпитету, ожидался бы в первую очередь, совсем не призывается. Мы полагаем, что призыв обращен к обоим богам, к каждому в соответствии с его специальной функцией, и что жертвы, о которых говорится в стр. 14—15, приносятся также обоим богам. Исходя из этого предположения, мы получаем возможность реконструировать утраченные места текста стр. 16—18<sup>a</sup> и дать полный перевод этого отрывка; попутно выяснится характеристика богов Рахума и Газира, а также правильное чтение имени Ghzr. Виролло в сущности стирает функциональное различие между Рахумом и Газиром, ибо он определяет функции только Газира, а Рахума считает только стражем функций Газира. Последнего Виролло считает богом хранителем стад, по связи его имени со словом ghzrm в стр. 14 (см. примеч. 220; Vir. Naissance стр. 140); Рахум, который по Виролло должен оградить Газира, является таким образом своего рода гарантом благополучия стад, также скотским богом. Однако у бога, поставленного в тексте Egrpu рядом с верховной богиней Ашерат, конечно должны были иметься самостоятельные функции, связанные несомненно с земледелием. Поэтому мы не можем принять толкование слова thsd, предложенное Виролло („и ты встретишь“—стр. 133), и в связи с этим должны попытаться также восстановить утраченный конец стр. 16. Слово thsd надо производить от корня tsada, от которого в евр. и иудейско-арамейском есть существительные tsad и tsidela—„сторона“, а в арабском глагол от того же корня означает „поворачиваться в какую-либо сторону“ (G:senius Wrtb. стр. 667). Отсюда самым естественным переводом слова и утраченного места будет: „поверни лицо свое в сторону [поля богов—shd elm]\*, в смысле просьбы содействовать обработке поля и получению с него урожая. В стр. 17 содержится параллельное обращение к Газиру: „огради, о Газир... и людей“ (nscnpt в начале стр. 18), т. е. не только людей, но и стада,—соответствующее выражение должно было стоять в утраченном конце стр. 17, перед [w nsch]m в начале стр. 18. Остается начало утраченного места в стр. 17, от которого уцелели только два знака, n', и часть третьего, по всей вероятности знака m. Слово надо бесспорно читать pa'am, эпитет Газира. Но Виролло, принимающий это чтение, вслед за p'm добавляет без всяких оснований слово elm, в сочетании с которым pa'am получает значение превосходной степени. Однако подобный эпитет подходил бы только к Нагар-Мидра, повелителю благостных богов, и потому реконструкция Виролло совершенно неприемлема—ни по графическим следам, которых нет, ни по смыслу. Судя по размеру утраченного места, после должны были стоять еще два—три слова; поэтому мы полагаем, что далее стояло не только ghzrm, но и еще какое-то слово, связанное также с функциями Газира. Указание в этом направлении мы находим в тексте Danel, где бог ghzr занимает выдающееся место и характеризуется, как бог „помощник“ людей и отец божества жатвы, т. е. как бог, имеющий непосредственное отношение также к полям и притом в первую очередь. На этом основании мы полагаем, что после p'm стояли слова shdm ghzrm и далее, в стр. 18 [w nsch]m; получается перевод: огради „поля, стада и людей“. Что касается чтения имени Ghzr, то Дюссо читает его в форме причастия Ghozet, т. е. „помощник“, евр. 'ozet. Это чтение мы считаем обоснованным и правильным, в то время как чтение Виролло Gh+zir основано лишь на его субъективной догадке. Подробно о функциях Гозера и возникших вокруг его мифологии вопросах см. в разд. 7; там же будет рассмотрена подробно мифология и история Рахума. Дюссо о Гозере ср. RS AT стр. 83—88.

224. Виролло, верный своему неправильному пониманию слова 'rbm, реконструирует последнее слово стр. 18, от которого уцелели два знака ur, в виде знака urd, и переводит „арабы сойдут вниз“ (?). В разд. 2 уже было показано, что это толкование лишено всякого смысла; но если признать, что речь идет об ивах, то вопрос о реконструкции слова ur... может

быть разрешен иначе и вполне надежно. Знаки *ug* надо считать начальными знаками от глагола *guch* II, в форме *imperl. iu siv* от *Hiphil*. Соответствующий глагол в арабском имеет значение „веять“, „дуть“, в форме *Hiph.* он должен иметь значение „навевать ветер“. Обряд будет рассмотрен в разд. 8. О *guch* см. Gesenius Wrth. стр. 742.

225. Реконструкция и перевод стр. 19—20. Вторая половина стр. 19 утрачена; от нее уцелел только начальный знак слова, следующего за *schmp*—„восемь“. Этот знак—*sch*—Виролло считает начальным знаком параллельного к *mschbth* (в начале строки) слова *schbth* и относит последнее слово к „семи Памт“ (стр. 20). Однако в толковании Виролло текст стр. 19—20 лишается смысла, так как отсутствует сказуемое; кроме того, если стр. 19 кончалась словом *schbth*, то непонятно, почему писец не уместил слова *Pamth shb'* на той же строке, но перенёс их на стр. 2, ибо, судя по автографу текста *Egryu* (*Naissance*, табл. XVIII), на изглаженном месте в конце стр. 19 могли уместиться три слова. Поэтому мы полагаем, что во второй половине стр. 19 говорилось о какой-то церемонии с *mschbth elm schmp* и с *Pamth shb'*. Мы вскрыем эту церемонию, если переведем *mschbth* не в переносном значении „резиденция“, как переводит Виролло, а в буквальном, и не в един. числе, а во множ., как в тексте, именно в значении „обиталища“ (вероятно священные камни—*baityla*, в форме *массеб*, см. в разд. 8). Тогда уцелевшее *sch* может быть начальным знаком от глагола *scheth* „ставить“, „помещать“. „Обиталища“ восьми богов ставятся очевидно в ожидании явления последних, описываемого дальше в стр. 23—29; эти восемь богов конечно и есть те *elm p'mm*, которые закликаются в стр. 21, 23. Несомненно, что в утраченной части стр. 19 описывалась аналогичная церемония, связанная с семьёю Памт; вероятно всего она заключалась в принесении их вместилища. Для окончательного выяснения содержания этой церемонии необходимо прежде всего определить характер и функции божеств, названных именем Памт. Виролло (стр. 141—142) высказывает предположение, что это—богини, и что имя их надо производит от корня *pa'am* „быть сильным“. При таком толковании непонятно, почему рядом с восемью богами без точного наименования или определенной характеристики стоят „могучие“ богини, и почему это богини, а не боги. Разрешение вопроса о Памт возможно только по той же линии, по какой разворачивается ритуал текста *Egryu*—по линии мифологии и обрядности, связанных с целью уничтожения царства Мота, царства бесплодия, и восстановления власти божеств плодородия. Тогда мы сейчас же найдем чрезвычайно подходящее сопоставление к Памт. Именно, в эль-Амарнской переписке (Kpuitzop № 232, 10) встречается аккадский термин *raptu*, посредством которого объясняется значение финикийского *batpu* (=евр. *bet-n*) „чрево“, „матка“. По существу *raptu* и *batpu* надо считать фонетическими вариантами одного и того же слова, так как обе формы отличаются одна от другой лишь перестановкой для благозвучия двух последних согласных и смягчением эмфатического *t* (в *batpu*=*betep*) в обычное *t* (в *raptu*) и *b* в *p* (см. подробнее во второй половине настоящего раздела). Отсюда слово *Pamth* должно иметь то же самое значение, как *batpu*=*raptu*; различие в среднем согласном звуке легко объясняется тем обстоятельством, что корень *btm* первоначально звучал *btm* и что *m* перед *t* нередко переходит в *p* (Bött. her B I, стр. 142, 143). Тогда семь Памт будут семью богинями или женскими духами зачатия и рождения; их надо сопоставлять с семью дочерьми Эла от Аштарты, называвшимися по Филону Титанидами или Артемидами (Euseb. I, 10. p. 38), ибо среди греческих Артемид были две Артемиды, считавшиеся специальными богинями брака и покровительницами рождения— Артемида Лохия, богиня брака и помощница при родах, и Артемида Азиатская, или Эфесская, богиня плодородия, в особенности животного царства, культ которой восходил несомненно к культуре какой-то восточной богини плодород-

дия и носил оргиастический характер (Lübker, стр. 120—121). Еще более близкими параллелями будут греческие *Locheiai Moirai*, и в особенности вавилонские четырнадцать магических фигурок женских маток, которые клались в доме роженицы для помощи последней при родах (см. КВ, VI, стр. 286—287). Прекрасной иллюстрацией к представлению о семи Памт и о их „вместилище“ могут служить известный финикийский глиняный домик, найденный на Кипре в Илалии, и такой же домик, найденный в Мегиддо. Эти домики имеют форму небольшого ящика, 21—30 см высоты, у кипрского с входным отверстием с передней стороны и с отверстиями вроде окон с правой и левой стороны; при входном отверстии видна крылатая фигурка с женской головой и подчеркнутой грудью, и такие же фигурки видны в отверстиях справа и слева (см. АОТВ В. II, стр. 152, рис. 523; *May Material remains of the Megiddo cult*, стр. 13—17, табл. XIII). Издатель АОТВ Грессман неправильно считает этот домик-ковчег домиком для голубей, ибо при его маленьких размерах и один голубь в нем не мог поместиться. Этот ковчег был несомненно „вместилищем“, или „обиталищем“ фигурок женских крылатых духов, которых можно сопоставить с семью Памт. На основании всех этих соображений мы предлагаем реконструировать утраченный конец стр. 19 таким образом: *sch[thū nshu schbth]*, „по [ставьте, принесите (от pasha) вместилище] семи Памт“. Подобные домики-ковчег были широко распространены на всем древнем Востоке. Таким был ковчег Иагве, относительно которого Грессман окончательно доказал, что он был вместилищем и ображения Иагве (*Gressmann Die Lade Jahwes und das Allerheiligste des Salomonischen Tempels*); спорно лишь мнение Грессмана, что Иагве был изображен в виде быка, ибо иерусалимско-иудейский Иагве имел тотемом льва. Таков глиняный домик XIII в. до н. э., найденный в развалинах храма Бет-Шеана (*Wattinger Denkmäler Palästinas I*, табл. 2<sup>а</sup>, рис. 66), таковы вавилонские и ассирийские двухэтажные домики-ковчег (АОТВ II, рис 441—444, стр. 127—128) и египетские ковчег (там же рис. 494—497, стр. 143—144). Подробно о церемонии, предписываемой в стр. 19—20, см. в разд. 8 и прим. 498—503.

**226.** В кратких формулах стр. 21—23а дается ритуал двух главных обрядов, предусмотренных во вступлении к ритуалу *Eggedu* (стр. 1—5), — закликания благостных богов и царского обета. Царский обет предшествует закликанию, должен повидимому расположить „сердце“ богов к благосклонному услышанию закликания. Начальное слово стр. 21 *eqnu* Виролло истолковал от глагола *qana* — „ревновать“, „усердствовать“ и перевел „я ревную (сообразно со своей неправильной транскрипцией *eqne*) об именах (благостных богов)“. Однако подобный возглас имеет смысл в религиозном гимне, но не имеет никакого смысла в ритуальном тексте. Надо производить *eqnu* от корня *qin*, который в евр. значит „петь по умершем“, „причитать“, но в сирийском, в форме *qanqen* имеет общее значение „петь“, а в арабском от этого корня есть существит. *qana* — „рабыня-певица“ (*Gesenius Wrthb.*, стр. 706). По грамматической форме *eqnu* будет множ. числом, и стр. 21 надо переводить „запевайте имена (благостных богов)“. О техническом значении термина *eqnu* будет итти речь подробно в разд. 8. Если совершенно ясно и бесспорно, чьи имена должны „запеться“, то лаконическое „сын царей“ в стр. 22, которое для финикийских исполнителей ритуала было повидимому понятно само собой, для современного читателя непонятно и требует объяснений. Здесь конечно речь может итти только о торжественном произнесении царем обета построить благостным богам город и святилище, ибо нигде в дальнейшем тексте *Eggedu* „сын царей“ больше не упоминается, а церемония произнесения обета должна безусловно фигурировать в тексте. „Запевание имен“ благостных богов связано с царским обетом: боги приглашаются присоеди-

шаться к возгласию царя. В стр. 23а фразой eqraп еlт n'tm обозначен, другой обряд, обряд закликания благостных богов. Здесь характерно слово eqra, вместо eqra в стр. 1. Виролло считает это слово формой первого лица imperf energic. от qara, но это объяснение натянуто. Надо и здесь считать eqraп существительным, аналогичным eqra, но с афформативом п и в специализированном значении: термин eqra в стр. 1 обозначает весь обрядовый комплекс „закликания“, а термин eqraп обозначает произнесение формулы закликания и может быть переведен термином „заклик“. Аналогию с точки зрения словообразования мы находим в евр. шапта—шаптап; аналогию со стороны значений— в евр. zekeg, „воспоминание в мыслях“ и zikkaron— „воспоминание в символе, в предмете“, „знак памяти“, особенно zikkaron theru'a— „праздничный трубный звук“ обрядовый термин.

227. От второй половины стр. 23 сохранился только конечный знак т и перед ним полустертый знак у. Судя по повторению фразы в стр. 61, последнее слово должно читаться ут— „море“, и весь утраченный текст надо восстанавливать согласно тексту первой половины стр. 61. Посредством обряда „рассекания моря“ вызывается „сын Моря“ Алейон, который „мстит за себя на поле Ашерат“. Надо полагать, что жрец, совершавший обряд „рассекания моря“, затем изображал Алейона, повергающего на землю изображение Мота. См. подробнее в разд. 8.

228. Реконструкция и перевод стр. 24b—27. Начальное слово отрывка, оно же последнее слово стр. 24, утрачено; также утрачено последнее слово стр. 25; но в остальном текст до конца стр. 27 сохранился полностью, кроме последнего слова стр. 26, которое Виролло правильно восстанавливает по двум его первым знакам и по сочетанию с предшествующим ему 'rbm в виде schp[pm]. Однако, несмотря на достаточную сохранность текста, Виролло все же не понял содержания и смысла церемонии, происходящей вслед за выступлением „сына Моря“, и дал перевод весьма туманный, бессвязный и ставящий читателя в полное недоумение: „[.....] О солнце! Кто это [.....] тощие коровы, [.....] и виноградные грздыя (жертва) мирная арабов и шкснитсв, шствующий (по пути) жертвы (действий) милости“ (??). Неудача Виролло происходит, во-первых, из того, что он в одном месте произвольно рассекает слово надвое, во-вторых, из того, что он исходит из своего неправильного толкования слов 'rbm и schppm, и, в третьих, из того, что он вообще не понял ритуального характера текста стр. 24b—27. После слова shpsh—Шапаш (солнце) в тексте стр. 25 идет слово turrth, которое Виролло рассекает на два, на ту— „кто“ и „prth“, которое он переводит „коровы“ (от qara) и соединяет со следующим dlthhm; это последнее Виролло переводит „тощие“, но не учитывает подлинного значения слова dal— „бедный“; „неимущий“ и местоименного суффикса третьего лица множеств. числа hm, который показывает, что dlthhm является существительным, а не прилагательным, и опускает из виду, что „тощие коровы“ во сне фараона (Быт. 41, 3) сл. названы daqoth от daq— „тонкий“, „тощий“. Между тем смысл всего) отрывка подсказывает, что вслед за явлением Алейона и повержением Мота должны явиться на закликание и другие благостные божества. Два из них и называются в стр. 25 и 26: это Шапаш и Шалем (Shlm) в стр. 26, имя, которое Виролло принял за термин жертвоприношения. Эти божества. hkm b dbch p'math (стр. 27)— „шествуют к приятной жертве заклятия“. Последнее слово стр. 24 должно обозначать также божество; так как в стр. 16 имеется специальный призыв явиться к жертвам, обращенный к Рахум, то это имя и надо читать перед именем Шапаш. Суффикс hm при dlth также показывает, что субъект здесь не один (Шапаш), а два, Шапаш и какой-то другой бог, вероятнее всего Рахум. При нашем толковании содержания стр. 25—27, как описания теофании, легко расшифровываются и все другие неясные речения, имеющиеся здесь и непонятные для Виролло. Слова turrth dlthhm, как показывает ту (=min), описывают

откуда идут Рахум и Шапаш: тут совершенно ясно, что dlth означает „врата“, „двери“, а слово prth в сочетании muprth надо сопоставлять с корнем prd<sup>1</sup>, в аккадском „сиять, освещать“, и расшифровывать в качестве существительного в значении „сияние“, „блеск“ (ср. piridu — „яркий день“, Delitzsch Wrtb. стр. 538—539), особенно подходящем к описанию явления богини солнца. Наше толкование может быть подкреплено еще целым рядом данных из области вавилонского и финикийского изобразительного искусства, которые мы приведем в разд. 8, в связи с подробным разъяснением обря ности стр. 24—27. Остается вопрос об утраченном последнем слове стр. 25. Исходя из того, что Шапаш выступает с виноградными гроздьями, мы полагаем, что утраченное слово должно обозначать тот продукт, с которым выступает Рахум. По смыслу стр. 16 это может быть только зерно (gega), которое должно быть засеяно на поле Рахума и Ашерат. Наконец, Шалем, идет со своими атрибутами — ивами и каменными пальмами, чтобы нагнать ветер, приносящий тучи (см. дополнительный материал к разъяснению этого выступления в разд. 8).

229. Стр. 29, состоящая всего из двух слов, сильно стё та. От последнего слова уцелели первый и третий знаки; Виролло правильно реставрирует это слово в форме y[sch]b — „пребывание“, „жилище“. Первое слово должно обозначать того бога, который должен поселиться на поле Ашерат и Рахума. От этого слова уцелел только полустертый (редный) знак, который, судя по его остаткам, должен быть знаком l. Тогда единственно возможным из имен богов, выступающих в стр. 25—27, будет имя Shlm — Шалем; эта реконструкция вполне согласуется как со смыслом последней группы церемоний, так и со смыслом всего цикла А.

230. От первого слова стр. 30 о тались только два последних знака h. Виролло отказывается от его реконструкции; однако она вполне возможна. Соответственно параллельному выражению во второй половине строки здесь должен быть глагол, аналогичный по значению с utghd, глаголом, который происходит от корня ts'a'd и в евр. обозначает „шестьовать в процессии“, особенно о богах. Судя по последним знакам утраченного слова, его надо восстанавливать от q'gab „приближаться, подходить, приступать“, в imperf. cohortat. Последнее слово стр. 30 thhm несомненно соответствует евр. thehom „водяная бездна“, „морская бездна“.

231. О значении речи я mshth'lthm. Первое, утраченное слово стр. 31, от реконструкции которого Виролло отказывается, должно быть восстановлено по связи со стр. 35—36, в которых говорится, что во исполнение приглашения в стр. 31 Эл берет (yqsch от laq'-ch) предметы, названные mshth'lthm. Первое слово стр. 31 должно было выражать приглашение Элу взять эти предметы, и поэтому его надо восстанавливать от того же laq'ch, в форме uq'hp — „да возьмет!“ Слово msh'lthm, как правильно предполагает Виролло, должно обозначать какие-то сосуды; но Виролло затруднился дать более точное, конкретное толкование этого слова. Он предлагает этимологию от темного по значению корня sch'a'l, от которого известно только одно слово, арамейское sch'e'la „полная пригоршня“, и отсюда делает заключение, что сосуды эти должны быть вогнутыми; грамматическую форму он определяет в качестве двойственного числа (стр. 144). С последним можно вполне согласиться; но этимология от sch'a'l ничего не объясняет по существу. Неудача Виролло происходит из того, что он здесь, как и во многих других случаях, базируется исключительно на формально-лингвистических сопоставлениях, упуская из виду реальную, бытовую основу текста Eqr-nu; в данном случае неудаче Виролло способствовало также и то обстоятельство, что и свои формально-лингвистические соображения он не довел до конца. Он упустил из виду, что слово, состоящее из семи знаков, должно быть чрезвычайно редким, вряд ли возможным образованием, и не сообразил, что здесь может иметь место манера писца, написавшего слитно, без

разделительного знака, два слова, стоящие в status constructus. Если мы учтем эту возможность и примем во внимание, что речь идет о сосудах ритуального назначения, применяющихся при жертвенных возлияниях, два мы очень легко разгадаем значение mshth'ltm. Оно разложится на два слова: mshth + 'ltm. Первое легко сопоставляется с евр. mischthe— „ежедневное питье“, а другое надо производить от общеизвестного и широкоупотребленного глагола 'ala, который в Hiph. имеет, между прочим, специальное значение „приносить жертву“ и употребляется не только по отношению к 'ola—жертве всесожжения, но также и по отношению к жертвам заклятия и растительным жертвам, соединявшимся очень часто с возлияниями (ср. напр. Исх. 30,9 и др.). Отсюда слово 'ltm надо читать в форме 'olothajm и толковать в значении „два сосуда для возношения“; словом mischthe точно определяется, что эти сосуды применялись при обряде ежедневного возлияния богам „каждодневного питья“, очевидно, как и в израильско-иудейской ежедневной жертве (thamid), для возлияния воды и вина. В ритуале Eqrpu эти сосуды применяются для чрезвычайного магического „возношения“ воды, имеющего целью вызвать появление раннего дождя; см. подробно в разд. 8.

232. Толкование слова hl. Виролло не понял значения слова hl; он ограничивается лишь замечанием, что это слово обозначает „какое-то одушевленное существо, которое движется (буквально „поднимается“), кричит или „зовет“ (стр. 144), и не решается даже определить, человек ли это или животное. Однако совершенно ясно, что речь идет о специальном лице жреческого персонала, возглашающем формулы стр. 32—35. Это — жрица, как показывает женский род глаголов thrm и th'ch (это заметил и Виролло); наименование ее hl надо производить от глагола halal, имеющего значение „петь“, „играть на музыкальном инструменте“, „славить бога“. Жрица, выступающая в обрядности текста Eqrpu, не воспевает гимны, а произносит оракул, обращенный к Моту и предвещающий ему гибель; наименование hl связано с тем способом который применялся при оглашении оракулов во всех древних религиях. Оракулы обыкновенно давались в стихотворной форме и произносились нараспев, а в экстатической обрядности—с визгом и воем, подобным воплям кликуши. Исходя из этих соображений, мы полагаем, что слово hl лучше всего можно передать посредством „вещая жрица“, которая „вещает“ нараспев оракулы. При этом ее вещание носило экстатический характер, как показывает выражение в стр. 32 hlh lshhl, которого Виролло не понял и повидимому принял lshhl за обозначение того места, на которое поднимается (thrm) hl. Но le не может заменять 'al, которое должно бы стоять при таком толковании. Мы считаем, что слово shhl надо толковать в смысле l'fipit, от глагола tsahal (ts часто смягчается в sh), который буквально значит „ржать“, но по отношению к людям употребляется в значении „вопить, визжать“. Здесь лучше всего принять его в специальном значении „вещать“. Для вещающей жрицы, дававшей оракулы, обычно становились или садились на определенное, специальное место. Глагол thrm в стр. 32 показывает, что на такое место вещая жрица „поднимается“, „всходит“—очевидно либо на специальный постамент, либо на какое-либо другое специальное высокое место в святилище. Этот вопрос мы разъясним в разд. 8.

233. Имена Мота Ad и Um. В вопросе о толковании имени Ad Виролло и Бауэр разошлись. Виролло (стр. 144) толкует это имя, как сокращенное Adn-Adon, Adonis по аналогии Yrp-Yrpn. Это толкование совершенно несостоятельно, так как в Yrpn мы имеем форму Yrp с наращением флексии n, а в Adon конечное n принадлежит к корню слова. Бауэр (II, стр. 58) также считает это толкование неправильным и предлагает другое, соответствующее имени Um в стр. 33. Он указывает на акк. addabim „отец“ (в документах эпохи Хаммураби); таким образом становится

понятным параллельное *Uṯ* „мать“. Однако Бауэр не разъясняет, почему здесь *Motū* присваиваются такие эпитеты, особенно эпитет *Uṯ*. Разъяснение мы находим в теогонии Филона Библиского, в которой говорится, что *Mot*—это ил, гниль водянистого смешения, из которой „произошли все семена создания и рождение всего“, т. е. гниль, содержащая в себе и отцовское и материнское начала (Euseb. I, 10, p. 33). Здесь перед нами богословская спекуляция, навеянная египетским влиянием, ибо по сообщению Диодора (I, 10) у египтян был миф, согласно которому все твари произошли из нильского ила, называвшегося поэтом „матерью“—егип. *ṯwt* (Гураев, стр. 48). Таким образом эпитет *Uṯ* мог быть присвоен *Motū* в связи с отождествлением его по созвучию его имени с египетской матерью *ṯwt*, конечно, в жреческо-богословских кругах. Если это предположение правильно, то оно свидетельствует об очень важном факте, именно о том, что жреческо-богословская школа существовала в Угарите уже в начале II тыс. до н. э. и что она находилась под сильным египетским влиянием. О прозвище или другом имени *udd*, которое также, по мнению Виролло, было присвоено *Motū*, см. в разд. 7.

**234.** Виролло затруднился в истолковании слова *ṯdb* в стр. 34 и 35 и ограничился лишь предположением, что это слово является синонимом *uṯ* („море“) в стр. 33. Если учесть, что в текстах Рас-Шамра *d* нередко чередуется со смягченным звуком *z*, то можно легко дать слову *ṯdb* вполне подходящее толкование от *zu*—„течь“, „разливаться“, и расшифровать его в форме существительного, примерно *ṯaddub*, в значении „потоп“. Виролло затруднился также при толковании эпитетов *ṯhrkt* и *arḡ*, которыми в стр. 33 и 34 характеризуется рука Эла; он ограничивается лишь предположением, что оба эпитета происходят от одного и того же корня *'arḡ* „быть длинным“. Это верно по отношению к *arḡ*, но вряд ли верно по отношению к *ṯhrkt*, в котором конечное *t* является афформативом (*om*), а корень очевидно *ṯhrk*. Слово надо сопоставлять с акк. *ṯaraku* „бить“, „разбивать“, „сокрушать“ и реконструировать в форме прилагательного с афформативом *om* в значении „сокрушительный“.

**235.** Виролло дал весь материал для толкования и перевода выражения *uṯṯn ṯṯh ud* в стр. 37, но глагол *uṯṯn* все же оставил без перевода. Между тем из арабских сопоставлений, указываемых самим Виролло (стр. 145), совершенно ясно, что глагол имеет значение „ослаблять“, „обессиливать“.

**236.** Первое слово строки 38 уг Виролло правильно сближает с евр. *joḡe*—„ранний дождь“ (*terminus technicus*; дождь вообще обозначался другими словами), но оставляет его все же без перевода. Как показывает приводимая Виролло цитата из другого текста „ты заставишь дождить уг облаков“, во второй половине стр. 38 под уг разумеются тучи, наполненные ранним дождем. Судя по контексту стр. 38b—39, субъектом при глаголе *yshu* надо считать жрецов; см. об этом и обо всем обряде подробно в разделе 8.

**237.** *'tsr*—тотем Мота. Слово *'tsr* в стр. 38 Виролло правильно сближает с акк. *ṯstsuru*—„птица“ (стр. 146), но не определяет, какая именно птица. Между тем в жертвенном ритуале такая неопределенность не допускается, и потому здесь либо порода птицы считается сама сабою разумеющейся, либо слово *'tsr* имеет конкретное, а не общее значение. При разрешении вопроса о конкретизации значения слова *'tsr* надо исходить из того соображения, что сожжение жертвенной птицы должно постулировать уничтожение Мота посредством уничтожения его символа, в данном случае животного, т. е. его тотема. В качестве тотема бога пустыни и смерти более всего подходит *pescher*—„коршун“, „ястреб“, птица весьма распространенная в настоящее время в пустынных окрестностях Мертвого моря (Baedeker, стр. LI). Коршун был священной птицей у арабов, тотемом бога Наср (имя обозначает „коршун, ястреб“, см. Wellhausen Resie стр. 20 и особенно Baudissin III, стр. 338 и Robertson-Smith стр. 171).

был священной птицей также у евреев и соединялся с Иагве (ср. Исх. 19,4—Иагве носил сынов Израиля на крыльях ястребов; Иезек. 17,3—9 и 22—24—Иагв: в притче в виде ястреба; Иезек. 1, 10; 10, 14 одно из „существ“, *šajjōth*, запряженных в небесную колесницу Иагве, имеет голову ястреба,—и целый ряд других мест, рисующих ястреба и коршуна с чертами небесной чудесной птицы). Исходя из этих сопоставлений, мы полагаем, что если слово 'tsr означает „птица“, то под таковой надо разуметь коршуна; но возможно также, что слово 'tsr имело прямо значение „коршун“. Здесь надо учесть, что, во-первых, акк. *itst-uru* и 'tsr не совпадают по первому согласному звуку и что чередование j и ' может быть допущено лишь с очень большой натяжкой, и что, во-вторых, наоборот, вполне допустима и встречается в начале слов замена, ' через p (ср. Böttcher В. I, стр. 145; Gesenius Wrtb. стр. 18, 489, 516: евр. 'or „свет-пер „светильник“ акк. *puru* „свет“, араб. *pa'ar* „светить“), а' в свою очередь часто чередуется с '. Однако все же отождествление 'tsr-naṣr-nescher не может считаться вполне доказанным, и поэтому мы даем в переводе обе возможные передачи значения слова 'tsr, считая при этом, что если 'tsr означает „птица“, то под нею в тексте разумеется „птица Мота“, т. е. его тотем. вероятнее всего коршун. Слово *uxrth* Виролло правильно толкует в значении „ощипывает“ (р. 145), но в переводе оно почему-то пропущено (заменено многоточием).

**238.** Слово *urth* Виролло правильно производит от *patha*, но его нельзя в данном месте переводить в буквальном значении „соблазнять“, „обольщать“, как Виролло делает в своем переводе (*seduit*). Здесь этот глагол обозначает результат обольщения—возбуждение страсти, наполнение страстью. Совершенно неправильно предположение Виролло, что под женщинами здесь разумеются богини, обольщенные по Филону Элом, ибо, во-первых, слова *isch*, *'ischscha* никогда для обозначения богов и богинь не употребляются, и, во-вторых, Эл по тексту стр. 39b—49a в супружеском отношении неразрывно связан со своей „женой и юной супругой“. Весьма вероятно, что здесь выступают кедешиты, состоящие при святилище Ашерат; однако допустимо и другое толкование (см. в разд. 8).

**239.** Толкование слова *tschrrth*. Значение слова *tschrrth* Виролло не понял. Кроме данного места, слово встречается в текстах Рас-Шамра еще два раза в эпосе АВ—АВ I (II АВ), кол. VIII, 22—23 и АВ III<sup>2</sup> (I АВ) кол. II, 24—25, где Виролло толкует его правильно—„пустынные равнины“, на основании арабского *tsacharath*, с которым связывается название пустыни Сахара (*Vir. Chant*, стр. 159—160; *Poème*, стр. 205, 210). Корень слова в арабском обозначает „быть желтым, красновато-беловатым“, специально о цвете пустыни; в еврейском есть от него прилагательное *tsachor*—„белый“. Слово *tschrrth* возможно реконструировать по форме *qatla*, аналогично евр. *ga'anap* „сочно-зеленый“, в виде *tsacharar*; тогда первоначальное его значение будет „сочно-желтый“. Но учитывая женское окончание слова и тот несомненный факт, что оно является существительным, а не прилагательным, следует предпочесть форму *tsacharuga*, аналогично евр. *schar'itja*, которое имеет значение „нечто ужасное“, „нечто приводящее в трепет“—событие или действие. Тогда *tschrrth* будет иметь значение „нечто желтое“, „нечто подобное пустыне“—по цвету пустыни или по другим ее физическим признакам. В эпосе АВ слово *tschrrth* употреблено в этом последнем смысле: „равнины ставшие пустыней, как густыня“; но для данного места в тексте *Eggeny* это значение не подходит. Виролло высказывает предположение, что здесь под *tschrrth* разумеются какие-то животные с желтым оперением (стр. 146); но это вряд ли правильно. Нам думается, что, судя по смыслу и цели жертвоприношения—символического уничтожения Мота и его владычества,—вместе с символическим изображением самого Мота должен быть сожжен также символ произведенной им засухи. Таким символом могла бы быть иссохшая, пожелтев-

шая зелень с полей, которая в данном случае символизировала бы приращенное Мотом бесплодие. Однако вероятнее всего в данном случае был применен другой символ, обычный в израильских очистительных жертвоприношениях, именно сожжение нитей или волокон определенного цвета (ср., например, красные нити или волокна в Лев. 14, 4—7, Числ. 19, 2—6). Исходя из этой аналогии, термин tschrth мы должны связывать с названием специального сирийского сорта шерсти, ходкого предмета финикийской торговли, именно tsemer tsachar (Иезек. 27, 18), соответствующего вавилонской шерсти tsaxur (ср. Zehnpfund Babylonische Weberrechnungen BAss 18'0, стр. 526—527; Muss-Arnolt стр. 873). Шерсть по всей вероятности была белесовато-желтого цвета, подходящего к цвету пустыни, и ее нити могли в данном случае быть самым подходящим символом. Надо отметить, что комментаторы кн. Иезекиля, несмотря на совершенно точное указание кн. Иезекиля, что шерсть „сахар“ продавал финикийцам Дамаск (27, 18), и подтверждение этого у Иеронима („из Дамаска вывозилось самое густое вино и особо замечательная шерсть“), переводят tsemer tsachar либо „шерсть из Сахара“, оговариваясь, что этот пункт и его местоположение совершенно неизвестны, либо калечат текст произвольными конъектурами (ср. Smend Der Prophet. Ezechiel стр. 206; Cornill Das Buch des Proph. Ezechiel, стр. 351—353). Вавилонскую форму tsaxur надо считать более точной и первоначальной; еврейская—более поздняя; tschrht надо читать tsacharuroth—„нити шерсти saxur“, или „шерсть saxur“.

**240.** Слово 'lth Виролло почему-то истолковал в смысле муж. рода 'elem („половозрелый юноша“), но не в буквальном смысле, а в смысле „слуга его“ (Эла). Однако призыв стр. 42, повторяемый в стр. 49а, обращен к женщинам, и потому толкование Виролло в данном случае не имеет никакого смысла. Между тем существ. 'alma (жен. рода) по своему основному значению прекрасно подходит к тексту стр. 42 и 49а, ибо 'alpa обозначает половозрелую девушку, а также весьма часто замужнюю женщину до рождения первого ребенка (Gesenius Wrtb. стр. 588). По смыслу текста Эл, подобно земным царям и вельможам, имеет не одну жену; главная жена его названа здесь словом aschth, а новая, юная жена, от которой он не имеет еще детей, названа словом 'alma. Эта последняя и должна родить благостных богов.

**241.** Обращение к „обителям Эла и его супруги“ есть образная форма обращения к самим богам. В основе подобного обращения лежит фетишистское представление о божественности определенного материального фетиша—камня, дерева, источника, реки и т. д. С появлением анимистических представлений материальный фетиш начинает считаться жилищем духа, а затем бога, но старое представление не исчезает совсем, и создается двойственность: например, камень считается жилищем бога, но попрежнему сам по себе остается богом. В историческую эпоху, когда появляется храмовый культ, древнее представление дает основу для формального оборота речи—обращение к храму бога все равно, что обращение к самому богу. В таком же смысле употребляются также и другие термины—„жертвенник“, „образ“ (статуя, стела), „имя“, „эмблема“ того или иного божества. Примеры последнего рода („имя“, „эмблема“) см. Vincent Rel. Eleph. стр. 579—580.

**242.** Последнее слово строки 49 ush[u] (ср. стр. 55, где оно сохранилось полностью)—от глагола pasha „поднимать“, „возвышать“—Виролло (стр. 147) толкует в смысле „возвышать голос“, ибо в библейской традиции глагол pasha употребляется в последнем значении иногда без дополнительного qol—„голос“. Это толкование правильно, так как непосредственно вслед за ush в стр. 50 идет возглас, сопровождающий совершение обряда священного соития. Но в целом перевод второй половины стр. 49 у Виролло неправилен, так как он, исходя из прежней неправильной транскрипции ushe, считает этот глагол и предшествующий глагол uhr поставлен-

ными в единственном числе. **243.** Слово *chmchmth* в стр. 51а Виролло оставляет без перевода, указывая лишь (стр. 147), что оно „по крайней мере по форме“ может сблизиться с араб. *chamcham* „дрожать, содрогаться при ржании“ (о лошадях). Но отсюда не следует, что это слово в грузинских языках должно иметь такое же ограниченное значение. Наш перевод „страстный трепет“ соответствует основному значению слова от „дрожать, содрогаться“, но уточнен сообразно со специфическим характером церемонии, при описании которой применено речение.

**244.** Последнее слово стр. 51 *thqthntsp* Виролло оставляет без перевода, ограничиваясь замечанием, что оно должно иметь значение „зачинать“, но что это понятие уже выражено в стр. 51а, посредством обычного *shaga*—„зачинать“ (стр. 148). Это толкование неправильно, так как оно создает в тексте ненужную тавтологию. Слово *thqthntsp* надо сблизить с акк. *qanatsu* „преклонять колени“, „сгибать колени“; в данном случае оно применено рядом с выражением *w thldp*—„и роди“, и это применение совершенно понятно. Согласно общесемирскому обычаю, не исчезнувшему еще и в настоящее время, родильница садилась на корточки на два кирпича или камня и рождала в таком положении, поддерживаемая повитухой (ср. *Dillman EL* стр. 16—17; *Meissner Babylon en und Assyrien I*, стр. 390).

**245.** Слово *gtn* Виролло правильно сопоставляет с акк. *gtpu*, но переводит неверно (стр. 15); см. ниже, во второй половине настоящего раздела, подробный экскурс о значении слова *gtn*. **246.** От последнего слова стр. 54 сохранились только первые два знака *kp*. Виролло предполагает (стр. 148), что последний знак слова надо вероятно читать *m* и реконструировать слово в виде *kp(m)* „пригвожденные“, т. е. звезды, пригвожденные к небу. Однако в переводе Виролло все же оставляет на месте этого слова пробел. Нам представляется, что реконструкция, предложенная Виролло, неправильна, так как вряд ли жертва была общей для Шапаш и звезд, которые вместе на небе не появляются. Звездам подобает особая жертва, и *kp...* надо толковать именно в смысле обозначения этой жертвы и сопоставлять с акк. *kapnu*—„чаша возлияния“; тогда последний стертый знак слова был вторым *p*. Такое толкование поможет также раскрыть точное значение слова *'db*, которым обозначена жертва для Шапаш. Виролло (стр. 135) переводит *'db* через *of ranpe* („приношение“ (и ссылается на *AB III<sup>2</sup> (I AB)* кол. II, 22 (стр. 148); однако в этом месте *AB III<sup>2</sup>*, как и в *AB III<sup>2</sup>* кол. I, 23 стоит глагол *'db*, а не существительное. Значение этого глагола, по мнению Виролло, должно соответствовать значению глагола *'asha*—„делать“ (*Roéte*, стр. 202, 209); для указанных мест *AB III<sup>2</sup> (I AB)* оно подходит, но никакого света на значение *'db* в стр. 54 *Eqrpu* не проливает. Мы полагаем, что по своему значению *'db* должно соответствовать слову *kp[n]*, и что его надо сопоставлять с акк. *adaru*, обозначающим сосуд средних размеров, больше обыкновенной чаши. Тогда получается полное соответствие по параллели жертвы Шапаш и жертвы звездам. Это—возлияние, с разницей лишь по количеству сообразно с рангом божества: великой Шапаш—большой *кувшин*, а звездам—чаша.

**247.** Реконструкция и толкование стр. 57. Словом *uschbp* в конце стр. 56 начинается обращение жреца, руководящего церемонией, к участникам церемонии, совершающим обряд священного сонтия. Текст этого обращения сохранился весь, кроме последнего слова *lsh...*, в котором не хватает одного знака (стр. 57а). Смысл обращения по первому впечатлению неясен, и Виролло не дает его полного и точного перевода, ограничиваясь правильным указанием, что речь здесь идет о произведении на свет еще пяти благостных богов, и что субъектом, к которому обращается жрец, является их отец, имя которого не называется (стр. 148). Значение первых слов обращения Виролло понял правильно, но, как нам кажется, неверно понял грамматическую форму предложения—она не описательная.

как переводит Виролло, а повелительная. Последнее дефектное слово жреца Виролло оставляет без перевода; также оставлена без перевода и вся вторая половина стр. 57, смысл которой, по мнению Виролло, непонятен. Однако, как мы покажем немного ниже, в стр. 57 б ясно говорится о другой церемонии, сопровождающей пятикратное повторение или возобновление акта священного соития. Переходя теперь к истолкованию обращения жреца-руководителя, прежде всего укажем, что глагол *uschbp*, как показывает конечное *p*, стоит в форме *imperf. iussiv.*, и потому в таком же смысле надо понимать и глагол *uspr*. Дефектное слово *ltsb...* состоит из предлога *le*, соединенного либо с существительным, либо с глаголом в форме *infin. absol.*; глагол надо произволить от корня *tsaba'*. Этот весьма употребительный глагол в евр. имеет значение „выходить на войну“, „воевать“; но он употребляется также в значении „нести службу в храме“ по отношению к левитам и женскому персоналу; существительное *tsaba*, кроме основных значений „войско“, „военная служба“, также имеет значение „служба в святилище“. Мы полагаем, что слово надо восстанавливать в форме *infin. absol. c le—ltsb[th]*—и переводить „священнодействуя“, „в священнодействии“. Обращаясь теперь к реконструкции и истолкованию второй половины стр. 57, прежде всего отметим, что вслед за дефектным словом *ltsb[th]* изглажено одно слово, но далее сохранились три последние слова строки *shr rpx klath*. Как мы указали выше, Виролло считает текст стр. 57b непонятным; этот отказ от какой бы то ни было попытки толкования весьма странен в устах такого видного семитолога, как Виролло, ибо сохранившиеся три последних слова принадлежат к числу весьма употребительных речений. Слово *shr* конечно обозначает царя. Слово *rpx* соответствует акк. *rixri*—„собрание богов“, в смысле храмовой церемонии (см. подробно во второй половине настоящего раздела); такое значение совпадает вполне с обстановкой церемоний текста *Eqrny*, которые, начиная со стр. 19, совершаются перед „обиталищами“ восьми благостных богов; к последним, возможно, присоединены „обители Эла и юной супруги его“, призываемые в стр. 45<sup>b</sup>. Слово *klath* надо производить от корня *kal*, от которого имеются евр. *kol*, акк. *kallatu* и араб. *kelila* в значении „совокупность“, „всеобщность“. Отсюда *rpx kl-th* надо переводить „все собрание богов“ (в целом). Так как первая и третья церемонии обряда священного соития сопровождаются жертвами (стр. 54 и 62—63), то и вторая часть должна иметь такое же сопровождение. Поэтому мы считаем, что в стр. 57<sup>b</sup> идет речь о жертве „всему собранию богов“, соответствующей особой важности обрядового момента, который постулирует зачатие и рождение пяти благостных богов, в том числе „сына Моря“—Алейона. Отсюда следует, что слово, утраченное между *ltsb[th]* и *shr*, должно обозначать эту жертву. Сообразно с важностью момента и с числом богов, которым она приносится, это вероятнее всего была, как и в стр. 27, жертва закланья; тогда утраченное слово надо реконструировать как *dbch* (*zbchzebach*). Слово *shr* соединяется с *dbch*—„жертва царя“; ее приносит либо сам царь, либо жрец от имени царя. 248. В стр. 58 вслед за словом *thldn* („роди“) идет слово, от которого сохранились три полустертых знака. Виролло (стр. 149) полагает, что здесь повторяется слово *thld*, но в тексте перевода все же оставляет пробел; следующее, совершенно изглаженное слово он восстанавливает правильно в виде *elm*, субъекта к *n'mm*. В остатках знаков от полустертого слова можно различать несомненные остатки двух знаков—*l* и *d*; но первый знак слова очень неясен и может быть восстановлен либо в качестве *th*, как думает Виролло, либо в качестве *m*. Нам представляется, что следует принять последнюю возможность, ибо тогда получается слово *moledeth*—„процесс рождения“, „рождение“; знак *th*, имеющий форму одного короткого клина, легко мог уместиться в пространстве между знаком *d* и словом *n'mm*, при учете места и для трех знаков для слова *elm*. Мы получаем текст „рождение богов благостных“—возглас жреца-

руководителя, сопровождающий движения и позы женщин, которые изображают рождение пяти богов. Об именах этих богов см. в конце этого раздела.

249. Обряд „рассекания моря“ сопровождается рождением „сына Моря“, рождающегося последним из числа пяти богов. В стр. 59 глагол *uṣṣ* употреблён в значении не настоящего, а будущего времени; обряд „отпущения“, о котором говорится в стр. 61, сопровождается также „рассеканием моря“, в данном случае для постулирования выхода родившегося бога из глубины моря. Scheth—другое имя богини Ашерат, может быть сокращение имени Ашерат. Виролло (стр. 149) замечает, что это имя можно сопоставлять с арабским *sitt* — „знатная женщина“; но это вряд ли вероятно.

250. Земля, изображаемая одной из женщин, и Небо, изображаемое жрецом, являются родителями Шиб’они; но в то же время мать Шиб’они названа в стр. 64 женой Этраха, лунного бога. Отсюда вытекает, что под богом неба текст понимает лунного бога Тераха, или Этраха, а под Землей—жену его, богиню Никаль. Подробное разъяснение относительно этой пары будет дано в разд. 7. Глагол *ṭb* Виролло переводит „входить“ (стр. 149), в том же значении, в каком этот глагол употреблен в стр. 71 и 74. Но здесь такое толкование приводит к переводу, не имеющему смысла: „и тому, кто входит в их (Земли и Неба) рот, (принадлежит) птица небесная и рыба в море“. Поэтому здесь глагол *ṭb* должен иметь другое значение, которое вскрывается при сопоставлении его с евр. *ʿaṭab* III „быть сладким, приятным“, особенно о жертвах; текст здесь конечно говорит о жертвах Небу и Земле (ср. стр. 63<sup>b</sup>—64<sup>a</sup>).

251. Начиная со слов *w pdd* в стр. 63 и далее до ее конца Виролло дает лишь обрывки перевода, оставляющие читателя в полном недоумении. Виролло затруднило слово *pdd* и два следующих слова, от которых сохранились только три знака: средний знак *z* от первого слова и два предпоследних знака *lz* от второго слова. Слово *pdd* Виролло переводит „бегущий, беглец“; однако глагол *paḏad* имеет совершенно иное значение: „двигаться вперед и назад“, „ходить кругом“. Полустертый первый знак слова, следующего за *pdd*, может быть либо знаком *x*, либо знаком *ḡ*; полустертый последний знак может быть либо *h*, либо *q*. Наиболее подходящей реконструкцией этого слова будет *xzq*-евр. *šāzaq*, которое имеет в форме *Piʿel* значение „подкреплять“, „воодушевлять“. Начальный знак следующего слова утрачен совсем; но так как слово состояло из четырех знаков, то вероятнее всего оно имело форму удвоенного двузвучного корня. Тогда мы получим слово *zalzal*, „виноградная ветвь“, которое здесь имеет фонетическую форму *zalzar*, ибо следы последнего знака лучше всего подходят к начертанию знака *r*. О частом чередовании плавных *l* и *r* см. Böttcher, В I стр. 143.

252. Сочетание предлога *be* с *rḥm* нельзя переводить „в рот“, как делает Виролло, ибо получается не имеющий смысла перевод „располагает направо и налево в рот их“ (стр. 136). Предлог *be* употреблен здесь в значении „при“, „около“.

253. Виролло полагает (стр. 148—149), что отцом всего „семейства“ (*famille*) благостных богов надо считать бога Этраха, а матерью—его жену. Однако текст не дает никаких оснований для такого толкования; напротив, то обстоятельство, что в тексте названы только родители Шиб’они, показывает, что родителями остальных благостных богов считаются другие боги, вернее всего Эл и его „юная супруга“.

254. Dussaud Commerce стр. 61—62. Дюссо характеризует здесь будущий город и святилище, как *abri*—пристанище, приют для караванов, аналогичное арабским *ʿaw-ḏh* или *taʿadh*, т. е. как караван-сарай, в центре которого должно было находиться святилище лёгкого типа под открытым небом, а кругом него—складочные помещения и помещения для ночлега. Подобного рода остановочные пункты, часто состоявшие только из шатров, не требовали для постройки такого длительного срока, как семь лет; для этого было достаточно нескольких недель. Характерным примером может служить такой крупный и древний город, как Медина, где подавляющее большинство

населения ютилось в легких хижинах (ср. Wellhausen Reste, стр. 17—19). Город Ashdd вероятно имел известное отношение к ка' аванному пути, на котором он был расположен; но это отношение было совсем иного характера (см. подробно в разд. 8.). О правильном толковании значения слова shnth см. в переводе стр. 66—67 и примеч. 258.

255. Viroileaud Naissance, стр. 132, 136, 150. Выражение ubn Ashdd обычно переводится „он построит Ashdd“, причем под „он“ разумеется Шиб'они. Но так как строителем города в действительности является царь, то такой оборот в обращении к строителю невозможен. Надо толковать здесь глагол ubn в смысле imperf. propheticum или imperf. iussiv. в форме Niph. (о подобном обороте в семитских языках ср. König Syntax der hebräischen Sprache, стр. 48, 76—77).

257. Слово thgrgr затруднило и Виролло, который оставляет его без перевода, хотя в комментарии правильно замечает, что его надо производить от корня gur (стр. 150), и Дюссо, который ищет разгадки в сумерийском gur: ugr—„работник“, отсюда постулирует глагол в значении disposer („располагать“) и переводит: „там ты расположишь камни и деревья“ (Comptes, стр. 63, прим. 1). Соображения Дюссо неубедительны, поскольку сопоставление финикийских речений с сумерийскими вряд ли допустимо, и поскольку постулируемый Дюссо глагол в сумерийских памятниках не встречается. Вызывает сомнения и полученный таким способом перевод, смысл которого весьма неясен. Вероятнее всего надо толковать thgrgr в качестве imperf. от gur в фо ме H'pel.

258. Толкование слова shnth в стр. 66. Последнее слово стр. 66 shnth и Виролло и Дюссо согласно считают множ. числом от schana „год“ и переводят „семь лет“, причем Дюссо, как указывалось во вступлении к переводу цикла С, считает эти семь лет сроком постройки города, а Виролло—сроком пребывания в пустыне жены Этраха для неизвестной цели. Семилетний срок постройки, как мы указывали в примеч. 254, совершенно не вяжется с характером подобных поселений в пустыне; поэтому надо искать другого толкования слова shnth. Здесь мы должны принять во внимание, что в оракулах и пророчествах сроки предсказываемых событий даются чаще всего либо в общей, либо в индиксаторной форме. Поэтому слово надо сопоставлять с акк. schanitu—„повторение“, „время“ в смысле повторяющегося периода определенной длительности (ср. „второе время“, „третье время“ Muss-Arnolt стр. 1075). Продолжительность срока shnth-schanitu в данном случае должна быть определена в смысле месяца, как это вытекает из содержания текста Egrpu и предсказаний оракула. Последний дается в конце периода бездождия и засухи, т. е. в конце сентября или в начале октября, так как ранние дожди в Сирии и Палестине бывают не ранее второй половины октября, а желанный хлеб может быть получен не ранее жатвы ячменя и пшеницы, которая в прибрежной полосе Сирии и Палестины при благоприятных условиях начинается для ячменя в середине апреля, а для пшеницы— в начале мая (ср. Baedeker, стр. XLVI—XLVII; Benzinger Archäol. стр. 143—144). Тогда от момента объявления оракула до исполнения его обещаний—дарования хлеба и вина—получается промежуток кругло как раз в семь месяцев, срок, вполне достаточный для постройки „города“ и святилища в нем под открытым небом. Этот семимесячный срок засвидетельствован и в израильско-иудейской традиции, так как по древнем праздничному календарю от моления о раннем дожде на празднике суккот, не ранее середины сентября, до праздника пасхи (мацот), когда началась жатва ячменя (конец марта—начало апреля), также проходило кругло семь месяцев. В заключение необходимо отметить, что тот же срок shb'shnth встречается в эпосе АВ и в ритуальных текстах NK и Danel, в переводе которых Виролло и Дюссо упорно повторяют „семь лет“. Однако и там дело идет о периоде рабочего земледельческого сезона, от ранних дождей, когда начинается пахота, до начала жатвы, как это

совершенно ясно вытекает из содержания соответствующих мест указанных текстов; поэтому и в этих последних shb'shnh надо также понимать в смысле „семь времен“—„семь месяцев“.

259. Виролло совершенно не понял текста стр. 67. Первое слово thmth он производит от корня mwth в глагольной форме Niph.—„убивать“, и переводит „ты убьешь“. Этот перевод заставляет Виролло искать объекта для убийства, и потому он полагает, что следующие слова schpp qprth обозначают каких-то врагов благотных богов, которые бродят вокруг нового святилища и которых должна убить жена Этраха. Правильно понял текст стр. 67 Дюссо, который считает thmth сказуемым к shb' shnh от глагола tham „приходить к концу“, „исполняться“, а qprth производит от глагола paqarh „совершать праздничный хоровод“, „круговое шествие“—здесь очевидно об обряде освящения нового святилища.

260. Выражение thtsdn path mdr в стр. 68 затруднило и Виролло и Дюссо, которые правильно поняли path mdr—„край, граница пустыни“, но не поняли значения слова thtsdn. Дюссо (Com perse стр. 63.) переводит это слово „ты будешь сторожить“, от tsada; но этот глагол, обозначающий „подстерегать“, употребляется не по отношению к сторожам, а по отношению к охотникам, разбойникам и диким зверям. Виролло (стр. 136) переводит „ты обойдешь пределы пустыни“, перевод, непонятный по смыслу и без всяких объяснений этимологии слова thtsdn. Мы полагаем, что слово надо производить от евр. tsadad „поворачивать в сторону“, „итти обратно“; тогда получается ясный смысл текста: царь после освящения нового святилища должен итти обратно к „краям пустыни“, т. е. к Оронту, навстречу Нагар-Мидра.

261. На границе пустыни и культурной земли царь „встречает Нагар-Мидра“, т. е., как мы указывали во вводных замечаниях к циклу С, обетную стелу с изображением этого бога. Надо предполагать, что эта стела изготовляется художниками в Угарите во время постройки святилища и к назначенному сроку привозится или приносится к границам пустыни.

262. Первый знак второго слова стр. 69 (после w) полустерт; Виролло и Дюссо правильно восстанавливают его в виде знака ts. Получается слово tshhm, от глагола tsawach „кричать, звать“.

263. От первого слова стр. 70 уцелел последний знак г, от среднего остались только следы, первый знак совсем стерт. Судя по следам среднего знака, это был знак gh; тогда слово надо реконструировать в виде Nghr, как и делают Дюссо и Виролло. От второго слова остались два первые знака rth; третий знак Дюссо правильно восстанавливает в виде знака ch; получается слово rthch „дверь“, „ворота“ (Comperse стр. 63). Но Виролло почему-то считает это слово не существительным, а глаголом, и запутывается в переводе (стр. 136, 151).

264. Второе слово стр. 71 затруднило и Дюссо и Виролло, хотя никаких затруднений оно не представляет. Из двух знаков слова первый (h) уцелел, а второй в начале стерт, но, как правильно полагает Виролло, должен быть знаком l. Дальше идет разделительный знак, который Виролло почему-то принял за знак g (стр. 132), хотя последний по своим размерам должен быть вдвое или втрое больше разделительного знака. Слово hl{g} истолковать конечно нельзя, ибо такого слова нет, но слово hl совершенно понятно: hl-hala, „туда“. Дюссо (Comperse стр. 63) оставляет это слово без транскрипции и без перевода. О глаголе 'rb см. ниже в тексте этого раздела; о всей церемонии вступления Нагар-Мидра в святилище см. в разд. 8.

265. В стр. 71 после довольно ясного hm (архаическая форма обычного hp-hen) идет пробел, заключающий в себе не менее двух слов; за пробелом идут три знака, из которых последний, m, уцелел, средний слегка стерт, но сохранил характерные черты знака ch, от первого остался только след, но по смыслу текста его надо восстанавливать в виде l—получается слово lchp „хлеб“, параллельно вину в стр. 74. Отсюда сообразно с параллельным выражением в стр. 72 hm esch „вот есть (вино)“

первое слово пробела надо считать словом *esch*. Второе слово должно было определять категорию или сорт хлеба. Так как здесь очевидно речь идет о первинках урожая, приносимых богу Нагар-Мидра, то вторым словом может быть только *challa*, *terminus technicus* для обозначения первого жертвенного хлеба из грубо смолотой муки нового урожая (Числ. 15, 20); тем же термином назывался хлеб на масле, входящий в состав благодарственной жертвы *thoda* (Лев. 7, 11—13). 266. В стр. 72 после *hm esch* идет пробел, содержащий не менее двух слов, от которых не сохранилось никаких знаков. Виролло решил восстановить по смыслу только первое слово уп— „вино“, и, по аналогии со стр. 71b, частицу *w* перед *thp* („дай“), которое следует после пробела. Судя по ответу Нагар-Мидра в начале стр. 14 („есть вино“), в пробеле несомненно должно было стоять слово, обозначающее вино; но так как в пробеле, кроме восстанавливаемого Виролло уп, должно было стоять еще одно слово, то это слово должно было обозначать категорию или сорт вина, аналогично подобному термину при слове *lchm*. Реконструкцию надо производить соответственно с выражением в строке 6, где выражается уверенность, что боги и люди будут вкушать хлеб и пить *xmg upau*— „пенящееся вино“. Мы реконструируем пробел таким образом: *esch [xmg upau w]*.

267. От второй половины стр. 73 сохранились только последний сильно стертый знак. Судя по концу ответа Нагар-Мидра в начале стр. 74—*e-ch up* „есть вино“, в пробеле должно было стоять выражение *hm esch lchm w*. Ответ бога является утвердительным и по форме содержит в себе выражение дарования людям хлеба и вина. 268. Вторая половина стр. 74 изглажена; в конце первой половины сохранились только два первых знака начального слова в пробеле, первый полустертый повидимому *sch*, и второй ясный—*k*. Виролло совершенно беспомощен по отношению ко всему отрывку от 74b до конца текста *Egpenu*. Однако текст вовсе не безнадежен и может быть со значительной вероятностью восстановлен. В стр. 74 после ответа Нагар-Мидра в тексте стоит *d 'rb b schk...* Знак *d* соответствует позднееврейскому *de=sche='asher* „который“, „кто“; получается перевод „кто вошел в *schk...*“ Последние два знака должны принадлежать термину или названию, относящемуся или к городу Аседад, или вероятнее всего к святилищу. Наиболее подходящей реконструкцией будет *schk[n]* по сопоставлению с позднеевр. *schekina* „место жительства“, „место покоя“, особенно по отношению к божеству, ср. термин *schekina* („обитель“), символическое наименование бога в иудейском богословии эллинистическо-римской эпохи. Оба слова имеются также в арамейском, в котором они являются древнейшими речениями для обозначения жилища (см. во второй половине настоящего раздела). В пробеле должно было стоять не менее трех слов; последние два легко реконструируются в форме *elm p'ttm*.

269. Реконструкция и перевод стр. 75. Виролло не разобрался не только в общем смысле текста стр. 74<sup>b</sup>—76, но даже и в отдельных словах. Сохранившееся целиком начальное слово стр. 75, *mghepth* он не сумел разгадать; следующие слова *lhn lg ynh* он переводит: „для них (еёлз женцин?)“. Лог его вина“. Оборвать фразу на „для них“ его очевидно заставило слово *ynh*— „вино его“; это слово, как повидимому рассуждал Виролло, якобы показывает, что в предшествующих словах *mghepth lhn* речь идет о наделении чем-то женщин. Однако смысл текста при таком толковании остается все же неразгаданным, приходится искать другого толкования. Ключом к пониманию текста является загадочное для Виролло слово *mghepth*. В этом слове начальное *m* надо понимать, как предлог *me* (min)— „от“. Остаётся *ghepth*, которое станет сразу понятным, если мы учтем, что усиление начального гортанного звука (*gh* вместо обычного *'*) часто сопровождается смягчением последующих согласных. Тогда для *ghepth* легко находится сопоставление с евр. *'abad* (Когел. 9, 1)— „дело“,

„служба“, синоним слова ‘aboda, которое, кроме аналогичного общего значения, имеет также специальное значение „совершение религиозных актов“ — праздничных обрядов и всяких других священнодействий (Исх. 13, 5; Числ 3, 7; 4, 23. 30. 47; 8, 11; 18, 21. 23), отсюда „служение в святилище, храме“, „жертвенное служение“. Правда, в последнем специальном смысле термин ‘aboda употребляется в Миши, но словоупотребление его в кв. Исход и Числ показывает, что и это последнее значение должно быть традиционным. Таким образом mgherth надо переводить „от жертвенного служения“; тогда получается возможность правильного истолкования и слова lhp. Виролло понимает его в смысле le с местоименным суффиксом женского рода в множ. числе; но ясно, что это толкование в фразе „от жертвенного служения lhp лог вина его“ не подходит. Есть другое самое простое и подходящее толкование, по сопоставлению hp с местоимением hap = hop — „тот“, „тот самый“, сохранившимся в арамейском и позднееврейском языках. Мы получаем в результате фразу, начинающуюся в стр. 74 и продолжающуюся в стр. 75: „кто вошел в обиталище богов благостных, тому от жертвенного служения лог вина его“ (лог — 0,5 литра). Далее, текст конца стр. 75 утрачен. Несомненно, что в этом конце называлась другая доля „от жертвенного служения“, которая, по аналогии со стр. 71 — 72, должна была заключаться в хлебе; поэтому мы считаем наиболее вероятной реконструкцию конца стр. 75<sup>б</sup> в виде \*chlth lchmh „и первый хлеб его“. Термин challa мы считаем здесь наиболее вероятным не только по аналогии со стр. 71, но также и по аналогии с терминологией однородного обряда в иерусалимском культе. Именно, Давид при водворении ковчега Иагве в специально устроенном на Сионе святилище в виде шатра, принес жертвы всесожжения и умиловствления и роздал всем сынам и дочерям Иуды, собравшимся на торжество, по одной challa и по одной лепешке на виноградном соке (II Сам. 18 — 20), конечно в качестве их доли участия в жертвенном пире.

270. Вторая половина стр. 76 восстанавливается соответственно с концом стр. 75, в форме, соответствующей формуле первой половины стр. 76. Весь текст, начиная со слов „кто вошел“... в стр. 74 и до конца стр. 76 является предписанием о порядке и доле участия в жертвенном пире собравшихся на торжество людей. Оно вряд ли вложено в уста Нагар-Мидра; это вернее всего жреческая тора, восходящая к общинным ритуалам жертвенных пиров. См. подробнее в разд. 8.

## РАЗДЕЛ 5, примечания 271—293

271. Ср Baedeker стр. XLVI — XLVIII; Buhl стр. 51 — 54. 272. Меандр — поздний греческий историк (время жизни точно неизвестно); в своей работе он пользовался „письменными памятниками“, а по истории Финикии — тирскими летописями, как это видно из сопоставления цитат из его работы с цитатами из работ другого позднего греческого историка, Дия, который ссылается на тирские летописи. Отрывки из работ обоих историков передает Иосиф Флавий; цитируемый в тексте отрывок см. Archäol VIII, 13, 2 (324). Русский перевод у Тураева (стр. 47) неточен. Слово abrochia, переводимое Тураевым „бездожие“, значит „засуха“; в классическом греческом языке есть только прилагательное aroschos „сухой“, „неорошеный“; abrochia является поздним словом (Bauer Griechisch-deutsch Wörterbuch zu den Schriften des Neuen Testaments, II Aufl. столб. 3). Слово hiketela значит не просто „моление“, как переводит Тураев, а „усиленное, неотступное моление“, при котором применяются чрезвычайные средства умиловствления божества. 273. В рассказе гл. 17—18 I книги Царей особенно характерны следующие моменты: Оракул Илии, что впредь Иагве не будет посылать ни дождя, ни росы иначе, как по просьбе Илии (17, 1).

пересыхание рек и ручьев (17,7), смертность от голода (17,12), голод в Самарии (18,2), призывание Ваала-Шаддая (18,26—28), призывание Иагве (18,35—37, всеожожение с возлиянием воды (18,22—26. 31—3), ожидание туч со стороны моря (18,42—45). Хронологический расчет см. Schanda Die Bücher der Köpige I стр. 415—416. Язык двух этих глав характеризуется рядом архаических черт (там же, стр. 455); по совершенно правильному мнению Шанда обряд на Кармеле совершается осенью, для вызывания раннего дождя (там же, стр. 415). Относительно тождества Ваала гл. 18 с Шаддаем и о Кармеле, как горе Шаддая, см. в разд. 4. в тексте и примеч. 126 и 127.

274. Приписка о писце и царе Никмаде в АВ III 1+3 (1 АВ) см. Virolleaud Fragm. стр. 227,241; остаток такой же приписки уцелел в АВ I (II АВ) - Chant стр. 159, с именем только Никмада; приписка с именем того же писца имеется в еще неопубликованной второй части „Легенды о Керете“ (Virolleaud Keret стр. 2). Датирование царствования Никмада — см. Schaeffer Fouilles 1933, IV, стр. 287. Вопрос о происхождении общезфиникийского алфавита и алфавита Рас-Шамра получил после открытий Монтэ и Дюнана в Гебале и Шеффера в Рас-Шамра новое освещение; см. подробнее в разд. 9. в тексте и в примеч. 558.

275. Gesenius Gramm. стр. 1:0; Barth стр. 213. 276. Gesenius Wrtb. стр. 8; Dillmann EL стр. 278.

277. Особенно характерно место из кн. Исаяи 22, 24, где говорится, что вслед за выдвинувшимся на пост царского министра главой какого-либо рода тянутся все его родичи „великие и малые“, точно „кухонная утварь от 'aggapoth до nebalim“. В Песн. песн. 7,3 лоно (чрево, утроба) невесты (равнивается с 'aggap, в котором не иссякает напиток. Это место характерно в том отношении, что Песнь песней является сводом традиционных свадебных песен, и если в Ис. 22,24 сохранился обрывок поговорки, то в Песн. песн. — фольклорный, весьма древний мотив. О семантике 'aggap — aramtu см. Muss-Arnolt стр. 14; Delitzsch Wrtb. стр. 17.

278. Сюда надо добавить еще слово schaep ар. s. heqepa — „ближайший сосед“, живущий бок о бок, первоначально „одношагровец“, член одной и той же родовой общины; ср. Gesenius, Wrtb. стр. 821; Levy (hald. Wrtb. B. II, стр. 480. 279. Muss-Arnolt стр. 953—964; Delitzsch Wrtb. 612.

280. Ср. Gesenius Wrtb. стр. 738: „(Steinhaufe und dann) Menschenhaufe“. 281. Winer RW. B. II стр. 521: ragam в противоположность saqal (см. ниже в тексте) „имеет общее значение и выступает в одном месте Лев 24,14 без 'eben (примеч. 3). Несмотря на свой почтенный возраст, словарь Винера не утратил своего значения и во многих других частях.

282. История значения корня sq1. В словаре Gesenius-Buhl. стр. 546 говорится, что слово saqal есть „вероятно производное от неупотребительного sq1 — камень“. К сожалению, никаких других сопоставлений для обоснования этой этимологии здесь не приводится, хотя такие сопоставления находятся весьма легко. Во всех семитских языках имеется очень распространенное и общеизвестное слово евр. scheqel, финик. и араб. shq1 акк. schiq1, которое обозначает „вес“ и в то же время определенную основную единицу веса, а затем и денежную единицу соответственного веса и ценности, и производится от общесемитского корня schq1, который в арабском, в глаголе taqal, сохранил свое первоначальное значение „быть тяжелым“, а в других языках приобрел новое значение в специальном смысле „вешать, взвешивать“. Это последнее значение — производное, именно связано с scheqel как материальной единицей веса, т.е. камнем соответствующего веса, в разных системах от 10 до 14,5 г. Камни в качестве гирь употреблялись повсюду на древнем Востоке; они были разного веса, начиная от указанных мелких камней-шекелей и вплоть до камня в 2<sup>0</sup>,68 кг („правильный талант“), найденного в Вавилоне (Koldewey Das wiedererlebende Babylon стр. 185—187). Необходимой принадлежностью каждого еврейского, финикийского и ассиро-вавилонского торговца были весы и „ме-

шпок с камнями\* (ср. Притчи, 16,11; Meissner *Babyl. Assyrg.* В. I стр. 338, 357, 360); эти весовые камни в древнейшую эпоху были либо яйцевидной, либо конической формы и лишь в позднейшую эпоху камни для отвешивания мины и таланта оформлялись в виде утки. Раскопки в Палестине дали целый ряд образцов простейших весовых камней от доизраильской вплоть до персидской эпохи (Benzinger *Archäol.* стр. 196—197); финикийские весовые камни были найдены при раскопках в Рас-Шамра, весом от 3 до 91 г; кроме того, там же были найдены большой весовой камень весом в 190 г, оформленный в виде человеческой головы, и бронзовая гиря в форме быка, весом 408,5 г. (Schaeffer *Revue des Etudes Sémitiques* 1937, II, стр. 147—148 и табл. XXIII—XXIV). Но *schql* отличается от *sql* только по характеру произношения первого звука и является несомненно первичной формой, из которой форма *sql* произошла путем обычного смягчения шипящего в свистящий звук. Слово *schql-sql* имело древнейшее общее значение „камень“; это значение впоследствии утратилось, было вытеснено специальным значением, возникшим в связи с употреблением камней в качестве гири при взвешивании; следы основного древнего значения, однако, сохранились в глаголе *saqal*—„побивать камнями“.

283. Ср. Лев. 24,14-16 (*kol 'eda*; 20,2 (*'am ha'arets*); Числ. 14,10; 15,35 (*kol 'eda*); Второз. 21,21 (все жители города); Иос. 7, 25—26 (*kol Israel*); I. Цар. 12,18 (народная расправа с Адониямом); Иезек. 16,40; 23, 46—47 (*qaha*)).

284. Ср. интересные данные у Wellhausen *Reste*, стр. 109—110. Из них видно, что в арабском языке термином *gigta* или *gagt* называлась груда камней, насыпанная над могилой. Обычай нагромождать над могилой такую кучу в доисламскую эпоху имел значительное распространение; однако сохранялась также традиция, согласно которой забрасывание камнями тела умершего считалось столь же позорным как и побитие камнями живого. В связи с такой традицией существовал обычай при проходе на кладбище мимо могилы врага бросать на нее камень; та же традиция в еще более полной и очевидной первоначальной форме выступает в рассказе II Сам. 18, 15—17 о гибели Абшалома, сына Давида, поднявшего восстание против отца. Воины Иоаба, окружившие и умертвившие Абшалома, бросили его труп в лесу в глубокую яму и набросали над ним огромную кучу камней. По другой версии, переданной в рассказе II Сам. 18,9—10 в смягченной видоизмененной редакции, Абшалом предварительно был повешен на дереве подобно попавшему во власть Иошуи бен Нуна царю города Аи, повешенному на дереве и потом, после снятия трупа, забросанному грудой камней (Иос. 8,23—29). В основе этих традиционных обычаев лежит примитивное представление о живом мертвец, которого можно и должно обезвредить нагромождением на него груды камней, чтобы он не мог встать. В связи с такими представлениями и обычаями надо толковать также происхождение одной специальной категории арабских священных мест, называвшихся тем же термином *gigta*, как и груда камней над могилой. На таких местах во время праздников совершался обряд семикратного бросания мелких камней на середину *gigta*, причем бросавшие ходили толпой кругом груды камней; очевидно здесь были либо могилы врагов, либо могилы преступников (см. Wellhausen *Reste*, там же). Термин *gigta* здесь должен иметь значение „место проклятия“, сообразно со значением *saqat*—„проклинать“.

285. См. Hupfeld-Nowack *Die Psalmen* III. Aufl. В II, стр. 138, 166—167; особенно бесцеремонно „исправляет“ текст пс. 68 Гункель—*Die Psalmen* стр. 282, 291.

286. По вопросу о времени происхождения псалмов и их первоначальном характере сыграло огромную роль исследование норвежского библеиста Мэвинкеля, Mowinkel *Psalmenstudien* I—VI. Правда, значительная часть немецких библеистов, и в их числе Гункель, встретила работу Мовинкеля весьма недоброжелательно; однако в своей основе точка зрения Мовинкеля совершенно правильна, и по многим отдельным вопро-

сам исследование Мовинкеля дало весьма ценные результаты (особенно в т. II, III, IV, V. Ср. также мою работу *Spring* (русское изд. „Следы магической литературы в книге псалмов“, Труды БГУ, кн. 4—5 и 12).

287. Mowinkel II. стр. 12, 111—112; из старых комментаторов надо упомянуть таких крупных библистов, как Бёттхер, Генстенберг и Корниль (Harfeld-Nowac цит. соч. стр. 141). В ст. 28 из всех израильских племен упомянуты только четыре—Вениамин, Иуда, Нафтали и Зебулун. Это обстоятельство весьма затруднило тех комментаторов, которые доказывали эсхатологический или мессианический характер псалма 68 и его последующее происхождение. Но если мы поставим этот псалом в связь с победой Давида над арамеями, то такой отбор четырех племен станет вполне понятным: борьба с арамеями шла на запад и восток от линии Хермон—Геннисаретское озеро, т. е. в частности в области Нафтали, а войска Иуды и Вениаминна, живших в смежных областях, должны были во время похода пройти через область Зебулуна, чтобы вторгнуться в арамейские пределы. Таким образом эти два северные племени были втянуты в войну и должны были принять в ней активное участие на стороне Давида. Кроме того, на восточную область военных действий намекают ст. 16 и 23 псалма, где горы Башан называются „горами бога“ (Иагве), т. е. завоеванными с его помощью.

288. Возможно, что формулы „общего клича“ князей Иуды сохранились в пс. 68, например в ст. 2, 18, 22.

289. Ср. *Muss-Arnolt* стр. 976; цитата из эпоса о Гильгамеше—KB, VI, стр. 164—165.

290. Ср. *Zimmerl Zur Frage nach dem Ursprunge des Purimfestes ZAW* 1891, 1, стр. 161—164 (вавилонское *purru*), 164, 158—159 (*pur* и его параллели); *Zimmerl KAT*, стр. 518 (о том же); *Muss-Arnolt*, стр. 795—796, 825.

291. Наши наблюдения подтверждают точку зрения Герино, который считает язык текстов Рас-Шамра языком арабского происхождения, но в процессе переселения предков финикийян на север из Негеба, к Сирию, испытавшим влияние и со стороны арамейского и со стороны аккадского языков, в результате чего и сложился этот „протофиникийский“ или архаический финикийский язык (*Guerinot Remarques sur la phonétique de Ras Shamra, Syria* 1938, I, стр. 45—46). По поводу влияния арамейского и аккадского языков на язык текстов Рас-Шамра следует заметить, что такое влияние конечно могло иметь место, особенно со стороны арамейского; но в то же время в языке текстов Рас-Шамра сохранились некоторые общесемитские корни, удержавшиеся также и в аккадском и в арамейском. Надо добавить, что столь же архаическим является язык другого текста, также ритуального, именно 'Apath II (см. примеч. 142), который был издан Виролло и истолкован им еще более неправильно, чем текст *Eqreru* (см. разд. 7 и экскурс в примеч. 406). Ср. также замечания об архаических моментах в языке текстов Рас-Шамра у *Montgomery*, стр. 21.

292. Обычай подобного священного сония широко распространен у всех земледельческих народов; см. об этом в разд. 8.

293. Предпосевные обрядовые церемонии, совершавшиеся в официальном культе перед началом сезона дождей в Гебале и Тире, носят иной характер, чем обрядность текста *Eqreru* и родственная ей обрядность израильско-иудейского праздника суккот, и вероятно сравнительно позднего происхождения; см. об этом в разд. 8.

## РАЗДЕЛ 6

294. Западные ориенталисты (Эд. Мейер, Масперо, Пичман и др) не пытались реконструировать политический строй финикийских царств очевидно потому, что для этого не было документальных данных. Лишь Контено (*Contenu*) высказывает предположение, что власть финикийских царей во всех городах была ограничена советами старейшин, состоявшими из представителей крупнейших купеческих фамилий, как это было

в Карфагене, и что в Тире в эпоху подчинения его халдейским царям образовалась „республика, управляющаяся судьями по древнему израильскому образцу“ (Contenau стр. 96—97). Эти предположения Контену вряд ли приемлемы, так как механически переносить карфагенскую конституцию на все финикийские царства мы не имеем права, и так как семилетнее управление Тира „судьями“, о которых неизвестно, выбирались они или попросту назначались из Вавилона, никаким образом нельзя назвать республиканским строем (о семилетнем периоде судей в Тире имеется цитата из Менандра у Joseph Contu Ariopem I, 21). „Социологизация“ финикийской общественно-политической истории в советской исторической науке была начата Н. А. Рожковым, которому затем следовал Ковалев: они выставили теорию „городского феодализма“, существовавшего якобы в Финикии и Греции. В 1933 г. В. В. Струве выступил со своей чисто догматической схемой, в которой общественный строй всех древневосточных государств уподоблялся античному общественному строю, а финикийские города уподоблялись греческим полисам. Теперь на место схемы акад. Струве может и должна быть выдвинута правильная концепция финикийского общественно-политического строя, базирующаяся на аутентичных финикийских данных. 295. Рассказ о путешествии Уну-Амона см. *Einan Die Literatur der Aegypten*, стр. 230—234; русский перевод см. Жаринов, Никольский, Радциг и Стерлигов, *Древний мир в памятниках его письменности*, ч. I. Здесь кстати следует отметить, что ни Геродот, ни кн. Иезекииля не называют в числе товаров, вывозившихся не осредственно из Финикии, ни пурпура, ни пурпурных тканей; в Иезек. 27,7 есть даже указание, что красные и голубые пурпурные ткани для отделки кораблей, продававшиеся Тиром, происходят с островов *Elischa*, которые были расположены где-то в Эгейском море (см. *Smend Der Proph. Ezechiel* стр. 197). Однако открытие около Тира и Сидона целых холмов, сложившихся на месте свалок отработанных раковин пурпурной улитки, и остатков каменных давилень, в которых выжимался сок из улиток, свидетельствует, что производство пурпурной краски в этих городах существовало. Молчание об этом Иезекииля и Геродота объясняется быть может тем, что производство пурпурной краски началось не в Финикии, а в Греции, где имелись приморские местности, особенно богатые пурпурными улитками и притом наиболее высокого сорта, и что в Финикии этот промысел возник в более позднюю эпоху, когда в Греции это производство упало (ср. *Strabo XVI, 757; Pietschmann*, стр. 239—242, указывая, между прочим, что евр. *'argawan-арам. 'argewan*, означающее „красный пурпур“, и *thescheleth*—„голубой пурпур“ вряд ли ханаанского происхождения; *Contenau* стр. 303—304).

**296. Термины марсельского тарифа.** Марсельский тариф—*CfS I*, вып. III, № 165, стр. 217—238; перевод—стр. 237; о толковании термина *tsewa'ath* (Эвальд, Галеви и др.) стр. 228; о терминах строки 16—стр. 234—235 (толкуются в смысле *indigena, incola, parasitus d orum*). Карфагенские тарифы—*CfS I*, вып. III, № 166, 167. Тексты всех трех тарифов изданы также у *Lidz arski Handbuch I*, стр. 4<sup>o</sup>8, 429, 430; II—табл. 11, 12<sup>o</sup>, 13<sup>o</sup>. Переводы у *Dюссо Sacrifice* стр. 320—323; *АОТВ I*, стр. 448—450; на русский язык переведен только марсельский тариф—Тураев и Бороздин, *Древний мир, Восток*, изд. 3, № 49. Толкование *tsewa' th* у *Дюссо (Sacrifice* стр. 147—148, 99) основывается на сопоставлении термина *tsewa'ath* с евр. *tsewacha*—„громкий крик, возглас“, словом, редко встречающимся в библейской традиции. *Дюссо* ссылается на Ис. 42, 11, где Второиаса призывает издавать крики радости на горных вершинах, и считает, что здесь идет речь о собрании для религиозного обряда коллективной благодарственной жертвы, сопровождавшейся соответствующими хвалебными возгласами по адресу божества, откуда и жертва на-

зывалась *thoda*. В переводе Тураева-Бороздина термин *tsewa'ath* передается „просительная жертва“; этот перевод неправилен, так как подобной жертвы библейская традиция не знает. Толкование общинных терминов Грессман дает под знаком вопроса (АОТВ I стр. 44), но теперь это толкование надо окончательно считать правильным. Относительно значения *mazeach* важно отметить, что в targумах этот термин употребляется для обозначения жертвенных общинных пиров у сынов Моаба и в Самарин (Числ 25,2 и Ам. 6,7, ср. Levy Chald. Wrth. B; I, стр. 68, и замечания у Volz Das Buch Jeremias стр. 177). В переводе Тураева и Бороздина общинные термины переданы в общем правильно: „каждое племя, каждый род и каждое общество, собравшееся в честь „божества“, но kol 'adamim передано неточно.

297. Dusaud Sacrifice стр. 321 (перевод), 154—ссылка на Клермон-Ганно.

298. Об открытии царских архивов и содержании документов см. Schaeffer Fouilles 1939, IV, стр. 286; дополнительные сведения, опубликованные Шеффером в Syria 1940, I, были для меня недоступны. Слово 'r ('ir) см. Lidz arski Handbuch I, стр. 345, где оно указано в двух цитатах.

299. См. Lidzbarski Handbuch I, стр. 365, где показаны случаи употребления в финикийских надписях слова *qrth* и арамейского *qarja* в пальмирской надписи в значении „деревня“. Об араб. *qariath* в значении „деревня“ см. Brockelmann Semitische Sprachwissenschaft стр. 107. Этимология *qrth*—Gesenius Wrth. стр. 722. . 300. Ср. чрезвычайно важное замечание Маркса о восточных городах в статье „Формы, предшествующие капиталистическому производству“ (ВДИ, 1940, № 1, стр. 16): „города в собственном смысле образуются здесь наряду с селами только там, где место особенно благоприятно для внешней торговли; или там, где глава государства и его сатрапы, выменивая свой доход (привозимый продукт) на труд, расходуют этот доход, как рабочий фонд“.

301. Wellhausen Reste стр. 4, 11—12, 17—19. Раскопки в Месопотамии показали, что первоначально такой же характер имели и тамошние древние „города“ и что многие из них сохранили свой вид и в последующие эпохи. О том же свидетельствуют документы о купле-продаже городских владений—домов с садами. Археологические данные— см. Ko'dewey Das wiederestehende Babylon стр. 234, 235, 236, 286. Израильские обычаи ср. Числ 2,2: *be'othotj lebetj 'abotham*—„при знаках по родам их“; здесь *beth 'aboth* обозначает не отдельные роды, а союзы родов, т. е. колена. Ср. также название первого лагеря сынов Израиля в Ханаане *Gilgal—Гилгал*—„круг“. О современных лагерях полуномадов в Палестине см. Aschkenazi Tribus seminomades de la Palestine du Nord стр. 128—129.

302. См. мою статью „Община в древнем Двуречье“ ВДИ, 1938, IV; об израильской общине см. в моей вступительной статье к книге Рановича, Очерк истории древнееврейской религии, стр. LIV—LXXVI (о термине 'ir—стр. LIV—LV).

303. В цитированной в разд. 5 приписке к тексту АВ III<sup>1</sup>+<sup>3</sup> (I АВ) о пидце царя Никмада последний назван „царь Угарита, владитель Urgb, господин Schrimm“. Под Urgb вероятно разумеется область Аргоб, не раз упоминаемая в библии, расположенная на западной окраине Башана к востоку от оз. Мером (ср. Buhl, стр. 118 и Guthe карта 3); от Угарита эта область находилась в 150 км к юго-востоку и была очевидно завоеванной страной, платившей царю Угарита дань. Что касается местоположения Schrimm, то Дюссо совершенно правильно отождествляет его с современным Сермином, арабским поселком на караванной дороге от моря к Алеппо, в 50 км прямо на восток от Рас-Шарма. Шермин был очевидно караванной станцией, построенной царями Угарита на восточной окраине царства, находившейся под управлением царского наместника; такая станция могла быть в данном случае также базарным пунктом для меновой торговли с соседними кочевыми племенами пустыни (Dussaud RS AT, стр. 31—32). Шермин очевидно занимал второе место

после Угарита по своему значению в царстве Угарита; в одном документе название Schlg.pp также стоит рядом с названием Угарита и именем царя Никмада (ср. Virolleaud Fragm. стр. 243, прим. 3).

**304.** Ср. мои статьи „К вопросу о ренте-налоге в древнем Двуречье“ ВДИ, 1939, II, „Община в древнем Двуречье“ ВДИ, 1938, IV, стр. 76—77 и вводную статью к книге Рановича (прим. 302) стр. LV—LXVI.

**305.** Документы опубликованы в Syria 1937, II в статье Virolleaud Etats nominatifs et pièces comptables de RS. № IV (о кораблях) и № V (о масле). Имя hlmum в № 5 Виролоу толкует в смысле „жителей Саламина“, с остр. Кипра, купцов; но это вряд ли возможно, так как в XIV в. греческий Саламин на Кипре еще не существовал. Названия Shlmum и Sch lu были ранее именами родов; см. в разд. 7.

**306.** См. мою вводную статью к книге Рановича, стр. XI—XVIII и здесь в разд. 7 и 8.

**307.** По Корану (sur .71,22) люди до Ноя почитали, кроме Аллаха, также и других богов, и когда Ной потребовал почитать только Аллаха, люди составили против него заговор и говорили друг другу: „только не покидайте ваших богов, ни Вадда, ни Сува, ни Иагхута, ни Иаука, ни Насра“. Здесь характерно выражение „ваших богов“—оно подчеркивает, что эти пять богов были родовыми богами. Об этих пяти богах, а также и о других— трех дочерях Аллаха—передает ряд мифологических и исторических данных Ибн аль Кальби (см. ниже в тексте). Его „Книга об идолах“, к сожалению, не сохранилась, но ее широко использовал географ Иакут в своем географическом словаре, приведя из нее много буквальных цитат. Цитаты из Ибн-Кальби—Иакута даются по Wellhausen Reste.

**308.** Wellhausen Reste стр. 98—99 (о культе камней), 30, 32—34 (об Уззе); Robertson Smith стр. 159. Примеров всеобщего распространения культа камней можно найти сколько угодно в этнографической литературе; сошлемся здесь только на сводку у Штернберга, стр. 376—383. В Гилгале, как рассказывается в Иош. 4,20, Иошуа бен Нун поставил двенадцать камней по числу колен Израиля, в виде круга; в Суд. 3, 10—26 в рассказе об умерщвлении Эгудом моабитского царя Эглона упоминается, что в Гилгале стояли „резные идолы“, которым Эгуд после своего подвига приносит жертву (в ст. 26 слово 'abaг надо, как предлагает Винклер, исправить в 'abad, иначе фраза не имеет смысла).

**309.** В Рас-Шамра найдены стелы с изображениями Алейона, Эла, Ваала-Сафона (Алейона) и некоторых других божеств, всего около десяти стэл; в Гебале найдена известная стэла Иехавмелека с изображением царя перед Ваалат Гебал, а в окрестностях Гебала найдены уже упоминавшиеся выше в тексте (разд. 3) два изображения Адониса и Ашгарты, вырезанные на скалах в форме стэл; наконец в Амрите была найдена также упоминавшаяся в разд. 3 стэла с изображением Седа.

**310.** Wellhausen Reste стр. 12,20; Robertson Smith, стр. 171. Ибн-Кальби передает, какой вид имело изображение Вадда „он имел вид, как великан-человек, на нем были одежды—одна нижняя, другая накидка; за поясом у него был меч, а на плече—лук; спереди у него было короткое копье со знаменем и колчан со стрелами“, как у арабского бедуина на походе (Wellhausen Reste, стр. 14).

**311.** Ибн-Кальби рассказывает, что после того, как нечестивый человеческий род был уничтожен потопом, пять идолов, сделанных Каином (а не сыном Кабиль-Каина), были занесены песком; их нашел по указанию св его „джина“ властитель Мекки Амр бен Лухай и роздал их пяти араба из разных племен, которые сопровождали его во время отыскания идолов и сделались затем в своих племенах родоначальниками жреческих фамилий (Wellhausen Reste стр. 15, 17, 19—23). О жреческом роде в святилище Манат см. там же стр. 23—24. О родоплеменных арабских богах, как богах источников, см. Вахт-син В. III, стр. 255, 271, 480, 510, 575, 579— цитаты из надписей.

**312.** См. Морган, Древнее общество, стр. 251—256; 49—51.

**313.** Robertson Smith стр. 40—41. Характерно, что

в примечании немецкого переводчика Штубе, в котором указывается литература по вопросу о материнском праве, отсутствует всякое упоминание о трудах Льюиса Моргана. 314. Коран, суры 53, 19—21; вставка в скобках из суры 37, 149 и сл. и суры 16. 315. Ср. Гольдциер, *Культе святых в исламе*, стр. 63, 28. 316. Wellhausen *Reste* стр. 21, 22—25, 26, 28, 33, 36; Baudissin B. III, стр. 506, 365. 317. Аль-Лат — мать богов ср. Wellhausen *Reste* стр. 28; Robertson Smith, стр. 40; Baudissin B. III, стр. 365. О песнях гудхалитов ср. Wellhausen *Li der der Gudhalitten Skizzen und Vorarbeiten* I, стр. 105. 318. Wellhausen *Reste*, стр. 30. 319. *Reste* стр. 25—26, 29. 320. Ср. Штернберг, стр. 140—141, 250—251. О лучшей доле удачливому охотнику при дележе добычи см. Кунов, *Всеобщая история хозяйства*, т. I, стр. 48, 50, 56—61, 81—82, 303. Термин „первобытный коммунизм“, против которого и формально и по существу борется Кунов, признан теперь вообще неправильным; но основное положение Кунова, отрицающего вообще общинный характер первобытного строя и доказывающего, что будто бы уже в первобытном обществе существовало право частной собственности, безусловно неправильно, как видно даже из приводимых им фактов: последние быт мимо его цели, так как определяющим моментом для характеристики общества со стороны господствующего в нем права собственности является право собственности на средства производства, а не на предметы потребления, о которых говорит фактический материал, приведенный Куновым. 321. Типичные образцы материнского права с описанной здесь стороны существовали еще в конце XVIII и начале XIX в. среди северо-американских индейских племен; ср. Морган, *Дома и домашняя жизнь американских туземцев*, стр. 43—44; *Древнее общество*, стр. 269—270.

322. Доанимистические объекты культа. В настоящее время можно считать доказанным, что первыми объектами культа были предметы и животные, которые для первобытного охотника считались обладающими сверхчеловеческой неодолимой силой, прежде всего камни и некоторые дикие звери. Следы этого зародыша религии сохранились в языке: так, например, в древнерусском языке всякое сверхъестественное существо называлось „силой“, и такие выражения, как „сила нездешняя“, „сила неведомая“, „сила небесная“, бытуют в народном говоре до наших дней. Общесемитское слово, обозначающее бога, как показал Нельдеке, сохранилось в аккадском *Ил* и в несколько видоизмененной форме в евр.-финикийском 'el и первоначально также имело значение „сильный“, „могучий“ (ср. сводку у Deltzsch *Wo lag das Paradies* стр. 163—165; Gesenius *Wrb.* стр. 36; Dillmann *Genes.* стр. 16—17). Из современных историков религии на представление о подобной силе, как исходной основе магии и религии, указал Маретт (*Marrett Preanimistic Religion* в журн. *Folklore* 1900), основываясь на представлении о *mana* туземцев Полинезии и Меланезии. Однако при этом Маретт допустил весьма важную ошибку, которая заключается прежде всего в том, что современную форму представления о *mana*, окрашенную густым налетом анимистических представлений, он отождествляет с первобытной формой, не пытаясь реконструировать эту последнюю. Латинское *deus*, *divus*, греческое *Zeus*, первоначально *Deus*, как показывает родительный падеж *Dios*, древнеперсидское *deva*, древнеславянское *div*, *divный*, также являются следами примитивного представления о сильных, неодолимых объектах и существах, вызывавших удивление (недоумение) и страх у первобытного охотника. О полинезийской *mana* см. Bertholet *Religionsgeschichtliches Lesebuch* вып. VII, стр. 13—14; 16—17; 24—26; 35—37 и др. Сходными по происхождению, но преобразованными в анимистическом духе представлениями являются *ogenda* североамериканских индейцев и *tondi* малайцев. Ср. также общие обзоры у Beth *Religion und Magie* II. Aufl. стр. 151 и сл. и осо-

бенно четкий обзор у Lehmann-Bertholet В. I, стр. 136—154 (автором раздела является Анкерман). Вельгаузен полагает, что дифференциация Уззы и Лат является позднейшей; первоначально эти имена были названиями богини вообще (uzza—„могучая“, lath—„богиня“, ср. Reste стр. 41). Но lath-'elath—женский род от 'el, и следовательно первоначально также „сильная“.

323. О Сува—Wellhausen Reste стр. 16, 48. Вельгаузен приравнивает Уззу-Лат к Аттар (стр. 41); о богине-боге Аттар см. Robertson-Smith стр. 41; Baudissin В. III, стр. 318—321 („отец Аттар“), 29, 31, 66, 69, 260, 381, 383, 541, 588 и др. Широко распространенная на востоке богиня „Великая мать“, „мать богов“ восходит также к „праматери“ или „бабке“ материнской эпохи (ср. Штернберг, стр. 417). 324. Reste стр. 181—182. Вельгаузен упоминает около 65 имен богов; к его списку надо добавить еще около 52 имен, упоминаемых Баудиссином (в III части); но оба эти списка далеко не исчерпывают всего древнеаравского родоплеменного пантеона, ибо, согласно традиции, в Каабе было собрано 360 изображений богов различных арабских племен. 325. Wellhausen Reste стр. 14—15; Baudissin В. III, стр. 32.

326. Wellhausen Reste стр. 17 (Иархут), 20 (Наср); Baudissin В. III, стр. 590 (Наср); Шамш—Reste стр. 55—56.

327. Reste стр. 180. 328. Baudissin В. III, стр. 372—373. Баудиссин, отрицающий существование у семитов материнской эпохи, пытается дать имени 'Am другое толкование, от 'amat „связывать“, откуда 'Am будет значить „член группы“, „сотоварищ“; но в пользу этого толкования нельзя привести ни одного имени божества с аналогичным значением.

329. Ср. Бартольд Ислам, стр. 11; Wellhausen Reste стр. 70—71.

330. Baudissin В. IV, стр. 21, со ссылкой на Littmann Semitic Inscriptions IV. 331. Wellhausen Reste стр. 70, прим. 2; его же Composition des Hexateuchs стр. 8; Dillmann Genesis стр. 88; Procksch Genesis стр. 36; Ed. Meyer IN стр. 395, 218, примеч. 4.

332. Wellhausen Reste стр. 106—110, 122—123. 333. Цитирую по Wellhausen Reste стр. 57—58, где описание обряда приведено в греческом оригинале. Передача этого описания у Робертсона Смита неточна, а объяснение спешного характера пожирания мяса животного тем, что жертва должна быть уничтожена в течение короткого промежутка времени от появления утренней звезды до восхода солнца, вряд ли правильно. Спешка несомненно обусловливается тем, что, согласно первобытным представлениям, силу и свойства животного и человека можно впитать в себя только с его свежей кровью и жизненной теплотой.

334. Wellhausen Reste стр. 37, 38, 39. 335. См. мою статью Pascha im Kulte des jerusalemischen Tempels ZAW 1927, II, стр. 177—179. К сказанному там следует добавить, что печение ягнёнка предписывается более поздней торой Исх. 12, 1—11; древнейшая тора, Исх. 12, 21—27, говорит только о заклании ягнёнка. В первой торе, Исх. 12, 10, дается противоречивое предписание: „не оставляйте от него (ягнёнка) до утра; а оставшееся до утра сожгите огнем“. Вторая часть предписания вызвана очевидно условиями оседлой эпохи, когда пожирание мяса сырым со всеми внутренностями и костями заменилось съедением мяса и съедобных внутренностей в печеном или жареном виде. В статье о пасхе я обошел вопрос о тотемистическом характере пасхальной жертвы; в настоящее время я считаю, что пасхальная жертва в ее древнейшей форме была несомненно жертвой тотема.

## РАЗДЕЛ 7

336. Ср. выражение „рука богов в семье их (kmthm) весьма сильна“ в документе из Угарита, опубликованном D'orme Deux tablettes de R. S. Sula 1933, стр. 235—237. Термин kmth соответствует акк. kīmtu, обозначающему патриархальную семейную общину.

**337.**  $\text{p'mn elm}$  в тексте N K. Текст NK издан с комментарием и переводом Virolleaud *Hymne phenicien au dieu Nikal et déesses Koscharoth de R. S. Syria* 1936, III, стр. 227 и сл. Текст представляет большие трудности для толкования, и перевод Виолло является только первым предварительным опытом. Затруднение встречается и в месте, где говорится о благостных богах. В тексте здесь стоит  $\text{p'mn elm}$  (стр. 25<sup>a</sup>); Виолло (стр. 220) транскрибирует  $\text{pa'aman elm}$  и переводит „самому благому из богов“, разумея под последним Никаль, ибо считает, что Никаль—бог, а не богиня, как правильно предполагает Дюссо (см. об этом в конце настоящего раздела). Однако и в этом случае, как и по отношению к аналогичному толкованию Виолло слова  $\text{p'm}$  в стр. 17 текста Egrény, с Виолло вряд ли можно согласиться. Единственное основание Виолло здесь, как и в Egrény 17, заключается в толковании  $\text{pa'aman}$  в качестве превосходной степени; но это толкование предполагает, что все боги считались  $\text{pa'amanlm}$ , между тем как в действительности этот эпитет применяется только к определенной группе божеств. Гораздо проще и надежнее понимать  $\text{p'mn}$  в стр. 25<sup>a</sup> текста NK в качестве множ. числа от  $\text{p'm}$ . Окончание  $\text{ln}$  во множ. числе древнее окончания  $\text{lm}$ , которое является позднейшим видоизменением и свойственно главным образом еврейскому языку и финикийскому языку I тысяч. до н. э. Первоначальное  $\text{ln}$  сохранилось в арабском, арамейском и некоторых местах израильско-иудейской литературы, как, например, в весьма древней Песне Деборы (Суд. 5, 10), I Цар. 11, 33, II Цар. 11, 13, Мих. 3, 12, Притчи 31, 3 и 13 раз в кн. Иова; систематически окончание  $\text{ln}$  фигурирует в надписи Мешу (ср. König *Lehrgebäude* II, 1, стр. 434; Stade *Gramm.* стр. 192—193; Gesenius *Gramm.* стр. 236—237). Поэтому мы полагаем, что в данном случае  $\text{p'mn elm} = \text{p'mm elm}$  т. е. „благостные боги“.

**338.** Здесь кстати следует отметить, что эпитет  $\text{pa'ama}$  применялся также к супруге Адониса, Аштарте (ср. Dillmann *Gen.* стр. 99; Baethgen *Beiträge zur semit. Religionsgeschichte*, стр. 150; Baudissin *B.* III, стр. 448) и к сестре-жене Алейона Анат (ср. „Легенду о Керете“, стр. 144—145, 290—291). См. также об этом ниже в тексте.

**339.** Ср. Илиада, XIV, 267—276; XVIII, 382—383; Hesiod *Theogonia* 907—909; Theokrit 28, *Homeri hymni* в *Apoc. Pythag.* 2, 16 (две последние цитаты даются по Lübker стр. 212).

**340.** Aristophanes *Eirene* 455—456; 386—389 (культ Гермеса). О Гермесе—Lübker, стр. 465; характерно, что в комедии Аристофана *Plutos* из старых великих богов, отвергнутых крестьянами после возвращения Плутона, герой комедии принимает только Гермеса, правда, с измененной функцией, в качестве покровителя праздничных состязаний и игр. О *charis* и *charisma*, как религиозных терминах, см. Bauer *Griechisch-deutsch. Wörterbuch zu den Schriften des N. T.* II. Aufl. 1396—1401; о народном характере языка новозаветной литературы см. блестящую работу Deissmann *Licht vom Osten* IV. Aufl. стр. 51—115.

**341.** Hesiod *Theogonia* 901—903.

**342.** Ср. Lübker 475; Gerke-Norden *Einleitung in die Altertumswissenschaft* B. II, стр. 269; о белорусских божествах времен года см. Афанасьев, т. III, стр. 679—682.

**343.** К сожалению, по условиям военного времени я не имел возможности достать литературу по народной религии южных и западных славян, в которой, судя по ссылкам, имеется очень важный материал для сопоставления с  $\text{elm p'mm w usmm}$ , и вынужден был ограничиться только тем материалом, который имеется в моей личной библиотеке. Этим и объясняется то обстоятельство, что сравнительный материал здесь берется главным образом из русской, белорусской и германской народных религий.

**344.** Ср. Jahn, стр. 290; Zaunert, стр. 58, 109.

**345.** Ср. Jahn, стр. 182—183, 165—167. Ян (стр. 169) и некоторые другие склонны отождествлять бога *Waul-Wol* с *Воданом*; но это вряд ли правильно, так как *Водан* выступает под именем *Wud* и *Wode*, которые фонетически никак не могут быть отождествлены с *Waul-Wol*. Решающее

значение здесь имеет вариант *Waulroggen*, имя, соответствующее белорусскому *Спарышу-Багачу*, подателю урожая злаков, и греческому *Плутосу*, „богачу ячменем и пшеницей“. 346. Jahn, стр. 171—174.

347. *Holde-Freya*—ср. *Zaupert*, стр. 105—110; *Jahn*, стр. 182—183, отождествляет с *Fru-Hippe-Holle* персонажи под именами *die Alte*, *Kornmutter*, *Roggenmutter*, что вряд ли правильно, так как *Фрея* выступает под своим именем *Fru-Goden-Freya-Göttin* или *Fru Gaue*—*Фрея* общины (стр. 169). Ян при этом также неправильно считает обычное сокращение *Фру-Фрау Фрейя* искажением сокращения *Фро-Фрейр*, имени одного из древнейших германских богов. Толкование *Яна* неправильно и по существу, так как оно подразумевает отождествление *Водана* с *Фрейром*, между тем как это различные боги, не смешиваемые ни в мифологии, ни в обрядности (см. *Mogk Germanische Mythologie*, стр. 42, 77, 80—81, 83, 87, 97, 104, 116, 120 и др.).

348. К сожалению, по условиям военного времени мне были недоступны другие основные работы по германской мифологии и немецкому фольклору, и поэтому я вынужден ограничиться этим кратким обзором.

349. Ср. *Brückner Die Slaven* в серии *Bertholet Religions-geschichtliches Lesebuch* вып. 4—5. В оригинале *Гельмольд* был мне недоступен.

35. Ср. *Никифоровский*, *Русское язычество*, стр. 12—13. 351. Названия „*лиха*“, „*лихое*“ у белорусов еще в начале XX в. применялись по отношению ко всем представителям „нечистой силы“—к чертям, злым духам, ведьмам и т. д. (ср. *Сержпутоўскі*, стр. 213 № 2108, 2109, стр. 220—221 № 2148, стр. 206 № 2151, стр. 228—232 № 2156). Термины „нечистый“, „нечистая сила“ появились после принятия христианства и заимствованы из евангелий.

352. Ср. *Никифоровский*, там же (прим. 350); *Сержпутоўскі*, стр. 213 № 2104 и *Романов*, вып. IV, стр. 12—13 № 6 (представление о „*дядуле боге*“). 353. Ср. *Шейн*, т. I, ч. 2, стр. 576, 607.

354. *Максимов*, стр. 33. 355. *Максимов*, стр. 47, 60. 356. *Романов*, IV, стр. 6, 7, 95, 215; *Сержпутоўскі*, стр. 214 № 2123; *Романов*, вып. VIII, стр. 174—175, вып. I—II, стр. 454; *Шейн*, т. I, ч. 1, № 139, 148; т. I, ч. 2, стр. 552—553 № 60; *Шейн*, *Белорусские песни*, № 142, 143, 146.

357. *Максимов*, стр. 270—271; *Кагаров*, *Религия древних славян*, стр. 16—17; *Калинский*, *Церковно-народный месяцеслов*, стр. 67—68; *Бессонов*. *Песни белорусские*, стр. 4 № 3; *Шейн*, т. I, ч. 1, № 136, 137, 148; т. I, ч. 2, стр. 530, № 14; его же *Белор. песни*, № 138, 142, 143, 147; *Романов*, IV, стр. 6, стр. 15 № 9, стр. 165 № 17 (основной вариант сюжета); VIII, стр. 175—176; *Сержпутоўскі*, стр. 215 № 2188.

358. *Романов*, IV, стр. 164. 359. *Сахаров*, т. I, стр. 260, 374—375; *Шейн*, т. I, ч. 1, стр. 126 № 123<sup>b</sup>; *Аничков*, *Весенняя обрядовая песня на западе и у славян*, т. I, стр. 88—89.

360. Отождествление *De-Meter—Ge-meter* в греческую классическую эпоху (в V и следующих веках) относится собственно к элевсинской *Деметре* с ее мистическим культом (ср. *Dieterich Mutter Erde III. Aufl.* стр. 55, 70, 84—86), но было распространено на *Деметру* вообще и до конца XIX в. было более или менее общепринято в науке. Однако совершенно несомненная связь критской *Деметры* с ячменем (сокращенное имя *Деметры—Dea*, от критского названия ячменя *deai*), указанная еще *александрийскими* учеными, и такая же связь элевсинской *Деметры*, которая, согласно местному мифу, научила жителей *Аттики* земледелию на своем ячменном поле под *Элевсином*, заставила уже *Преллера* (1835 г.) и *Маннгардта* (1884 г.) выдвинуть положение, что *Деметра* была „*матерью ячменя*“ или „*матерью зерна*“. Этот взгляд теперь находит все больше и больше приверженцев. Ср. *Богаевский*, *Земледельческая религия Афин*, т. I, стр. 106—115.

361. Ср. цитаты у *Богаевского*, стр. 113, 145—147. 362. *Эйрена* названа матерью *Плутоса* у *Пиндара* (*Олупр.* 13, 6 след.) и изображена с младенцем *Плутосом* на руках в известной скульптуре *Кефисодота* (IV в.). *Крестьянская концепция Эйрены*, возникшая в связи с кризисом

конца V в., ярко изображена в комедии Аристофана *Eigene* (Мир): Полемиос (Polemos—война\*) при попустительстве олимпийских богов замуровал Эйрену в пещеру и начал бесконечную войну, обрекши крестьян на разорение и голод; крестьяне освобождают Эйрену, и тогда сейчас же вместе с освобожденной богиней возвращается урожай и восстанавливается прежняя привольная жизнь.

363. Ср. уже цитированную выше последнюю комедию Аристофана „Плутос“, поставленную в 388 г. и отразившую настроения аттического крестьянства, разоренного тридцатилетней войной и последующим грабительством спартанских захватчиков. Комедия эта до сих пор не оценена по достоинству и не получила надлежащего толкования; между тем она знаменует собой поворотный пункт в истории идеологии греческого крестьянства. Она ждет своего исследователя.

364. Ср. Шейн, т. I, ч. 1, стр. 266—269, 273 № 305 и 306; т. III, стр. 326. 235—237; Сербай, Вічынскія паялыне ў „Зборніку артыкулаў“, изд. Института белорусской культуры, 1928 г., стр. 39. Багач—„живое жито“—см. Шейн, т. I, ч. 1, стр. 275 № 320 (жито); Романов, VIII, стр. 240: „добры дзень госпаду богу, жыту ядраману“; Шейн, т. I, ч. 1, стр. 273—275 № 304—309 (бог); стр. 271—272 № 301—302 (Рай); стр. 272 № 303—304 (Спарыш).

365. Ср. Даль, т. IV, стр. 55, 104 и стр. 65 при слове „Рай“ значение в западных говорах „рига“, „овин“. См. у Романова, IV, целый ряд сказок о „бродяжестве“ бога, Микола, Юрия, Петра и других святых; см. также мою работу „Митология“ стр. 258.

366. См. Hrozny Das Getreide im alten Babylonien, стр. 197 и 206.

367. Внешний облик Спарыша—см. Добровольский, т. IV, стр. 253—254 № 6 и 7, где Спарыш назван ласкательным именем Спорышень. О значении имени ср. Даль, т. IV, стр. 303—304; Шейн, т. III, стр. 237, 533; Добровольский, т. IV, стр. 687 № 22<sup>b</sup>, Шлюбскі, Матэрыялы па вывучэнню фальклора і мовы Віцебшчыны, I, стр. 155—156 № 232—233.

368. Шейн, т. I, ч. 1, стр. 272 № 303; о назначении клетн—Сербай, Вічынскія паялыне, стр. 21—22. Jahn, стр. 171—174; 290; Zaunert стр. 58, 109.

369. CIS т. I, вып. IV, № 287 (shchr b'); Bauer II, стр. 57—'Abd schchr с ссылкой на Chabo Punicа 159.

370. См. Jaussen Coutumes des Arabes du pays de Moab, стр. 314—315, 107.

371. Следы этого обозначения ясно выступают в индоевропейских языках: ср. славян. небо с латин. *nebulа*, греч. *perhele*, нем. *Nebel*, или нем. *Himmel* со слав. *хмара*. Семитские параллели см. ниже в тексте.

372. Ср. Jensen Kosmologie, стр. 416—417, в примечаниях к переводу сказания о потопе в эпосе о Гильгамеше, табл. XI, 88, 91 (по принятой теперь нумерации стихов в этой таблице); Halevy Un dernier mot sur kakkab meschri ZASS 1887, стр. 435, прим. 1.

373. Ср. ссылку на *Himmel Süd-arabische Chrestomatie* в Gesenius Wrt, стр. 835.

374. См. bab. *Taanith* 6<sup>b</sup>, цитируемо по передаче Борнгейзера (Bornghäuser Sukka, стр. 83, в комментариях к гл. III). Словоупотребление имени *ba'al* в значении „муж“, „женатый“ в специфическом патриархальном смысле „господин“, „владелец“ жены восходит еще к царской эпохе—ср. Исх. 21, 22; 21, 3; II Сам. 11, 26; Притчи 12, 4. Словоупотребление *ba'al* в значении „дождь“—см. Levy Nhbr. Wrtb. V, I, стр. 248. Кстати, весьма любопытно отметить, что в египетской мифологии отношение между божествами неба и земли обратное—супругом является бог земли Кеб, а супругой—богиня неба Нут. Это различие объясняется тем, что началом, оплодотворяющим землю в Египте, был не дождь, а разлив Нила; в мифологии богом Нила считался хтонический бог Осирис, из ноги которого Нил якобы берет свое начало (ср. Матье, Мифы, стр. 51—54). Представление о богине неба связано с весьма распространенным в мифологии африканских народов представлением о небесной корове, которая является матерью богов и людей (Матье, стр. 6—8).

375. Euseb. I, 10. р. 34. Тураев в своем переводе принимает поправку Бохарта и Эвадьда, которые предлагают вместо *Meshtimos* читать *Sametimos*,

т. е. подгоняют имя к греческому Ипсураний (Остатки, стр. 52, прим. 15). Однако эта поправка без какого-либо достаточного основания уничтожает чрезвычайно характерное арханческое имя, которое не ршился исправить и сам Филон, хотя легко мог это сделать.

**376.** Ср. уже цитированный договор Ассаргадона с господином (ваалом) Тира, где упомянут бог Ваал Samete (Winckler AOF сер. II B II, стр. 12—13, ст. 14) Euseb. I, 10, p. 34 о Beelsamev—„солнце, единый господин неба“.

**377.** Об эдомитском Сибеоце ср. Dillmann Gen. стр. 367; о писце El mlk Schbny см. AB III<sup>1+3</sup> (I AB), стр. 53—57 (Viroilleud Fragm. стр. 227, 241). О выпадении 'aleph см. Gesenius Gramm. 63—64.

**378.** Bauer I, стр. 99. Надпись из Сидона была издана Ренаном в RAss 1891, II, стр. 75—77 (Inscription phenicienne inedite de Sidon). Эта публикация по условиям военного времени была мне недоступна; цитирую по Lidzbarski Handbuch B. I, стр. 377, 76 (№ 1039) и по статье Hoffmann Aramäische Inschriften aus Nerab bei Aleppo ZAss 1897, Jahrg. стр. 246. Чтение Schalman предпочтительнее ввиду арам.

Selamanos, см. ниже.

**379.** Ср. имена lkn Schlm (CIS I, № 10, 13), Ba'al Schlm (CJS I № 95) и просто Schlm (CZS № 92; Lidzbarski Handbuch B. I, стр. 376). Арамейские имена Набу-Шалем и Schlm см. Lidzbarski B. I. стр. 324, 376; ассирийские имена—имя царя Салманассара и Шулману-Ашариду см. Hoffmann Aram. Inschriften (примеч. 378) стр. 246; Zimmern KAT, стр. 474. Циммерн отмечает, что ассирийское имя Шулману не было именем особого бога, но было прозвищем либо Набу, либо Ни-

ниба; тогда арамейское Набу-Шалем надо считать занесенным из Ассирии.

В одной надписи Тиглат-Пилесера III приводится имя моабитского царя Саламану (ср. KB, II, стр. 20—21). Кроме того, Циммерн (KAT, стр. 474—

475) приводит еще несколько имен из разных клинообразных памятников,

которые могут быть истолкованы в качестве вариантов имени бога Schlm;

однако вопрос о них является спорным. Здесь следует отметить вопрос

об имени Schalmajati в одном из писем царя Тира Абимильки фараону

Аменготепу IV (Эхнатону). В этом письме Абимильки называет Тир „го-

родом Шалмаяти“, а себя „рабом Шалмаяти“; подобные выражения могут

дать основание для истолкования этого имени в качестве имени божества,

тождественного с Schlm. Однако большинство комментаторов сходитя

на том, что Шалмаяти не может толковаться в смысле имени бога, так

как на таблетке оно не сопровождается детерминативом божества; кроме

того, указывается, что возможно другое чтение этого имени—Mimijati

(Knudtzon № 155 и примечания на стр. 1254—1256). Именем Шалмаяти

вероятнее всего обозначен фараон (ср. толкование Винклера в KAT

стр. 195, 236, к которому склоняются также Вебер и Эбелинг, составители

примечаний к изданию амарнской переписки Кнудсона). Следует кстати

отметить, что в арам. и акк. именах sch и s (sh) постоянно чередуются:

Schalma и Salma, Schalman и Salman и др.

**380.** Knudtzon № 287,

289, 290, примеч. на стр. 1334; призма (т. наз. цилиндр Тэйлора) III, 8,

20—21, 32 (KB II, стр. 94—95).

**381.** Gesenius Wrthb. стр. 577: 'tr—не-

известного происхождения, может быть от сумерийского иш-еги. Обще-

семитским корнем для обозначения города надо считать уже упоминав-

шееся qrtm, производные от которого имеются в арабском, еврейском,

финикийском и арамейском.

**382.** Толкование имени Schulammith (Суламифь). В переводе LXX

имя Schulammith в Ватиканском (древнейшем) кодексе передано через

Supamettis, в Синайском и Александрийском кодексах, согласованных

с масоретским текстом,—через Sulamitis, в других кодексах—через

Supamitis. В еврейском тексте оно дано с членом, что при собственных

именах обычно не встречается. На этом основании Будде (Die fünf Megil-

loth, стр. 36), Гаупт (Biblische Lesarten стр. 29—30), Дюссо (Le Cantique

des Cantiques, стр. 51—52) и многие другие исправляют еврейский текст

по чтению LXX Supamitis—„сунамитянка“, девушка из Шулема, название

которого в позднейшую эпоху видоизменилось в Шулем, и полагают, что этот эпитет должен был означать „девушку чудесной красоты“, подобную той сунамитянке, которую в старости взял в жены Давид (1 Цар. 1, 3). Однако если для конъектуры имеются известные основания, то толкование эпитета „сунамитянка“ в указанном смысле, попросту говоря, надумано, так как нигде в библейской традиции не говорится, чтобы девушки из Шунема славилась какой-то особенной красотой, а вопрос о самом месте Шунем-Шулем все еще остается спорным (ср. Vuhl, стр. 217). Расхождение в передаче имени Schulamith между различными кодексами LXX показывает, что в силу каких-то оснований еврейское чтение переводчикам и редакторам LXX показалось зазорным, и потому они пытались исправить это слово. Основания для такой оценки имени Шуламмит должны были связываться с его значением, которое для переводчиков было повидимому вполне ясным. Попытаемся раскрыть значение этого имени, исходя из формы его образования. Слово имеет женскую флексию, присоединенную к корню посредством удвоения последнего коренного согласного звука; удвоение здесь применено несомненно или для благозвучия или для наилучшего соединения корня с флексией (так наз. *dagesch euphonicum* или *dagesch firmativum*). Коренная часть имени образована по форме *qatal*, с удлинением *u*, встречающейся в арабском, но очень редкой в еврейском (Barth, стр. 167). В еврейском встречается только одно слово в такой форме *Tsu'ar*, имя рода, к которому принадлежал князь племени Иссахара Натаниэль (Числ. 1,8; 2,5; 7,18.23.15). Барт (там-же) считает имя *Tsu'ar* местным названием; это возможно, так как родоплеменные и местные названия очень часто совпадают. Для нас в данном случае самым важным является то обстоятельство, что по форме *qatal* в еврейском образовывались собственные имена; добавим сюда, что и упомянутое выше местное название *Schupem* правильнее будет читать *Schupam*, следуя передаче LXX *Sunam*, *Sunap* и учитывая название *Schupati* в амарнской переписке (Кпудзон № 250). Имя Шуламмит надо также производить от собственного имени. Здесь возможны две этимологии, которые в конечном счете приводят нас к одному и тому же исходному пункту. Если мы будем считать Песнь песней записью свадебных обрядовых песен (самое надежное толкование, см. Budde *Die fünf Megilloth*, стр. XVII—XXI), не имеющей никакого отношения к Соломону, то Шуламмит надо толковать в смысле эпитета „Шалемова“ или „Шаломова“, т. е. невеста, находящаяся под покровительством Шалема, его избранница, счастливица, т. е. магического эпитета, прилагавшегося ко всякой невесте. Если же — что весьма вероятно — Песнь песней является записью свадебных песен, сделанной для Соломона (*le Schelomo*, как говорится в начале текста) в Сирии, быть может в связи с браком Соломона с какой-то сидонянкой (ср. 1 Цар. 11,1 по LXX 11,7, где добавлено упоминание о высоте для Аштарты Сидонской), то имя Шуламмит надо толковать в смысле „Соломонова“, т. е. жена Соломона, жемчужина его гарема. В том и другом случае вполне понятно применение к этому имени члена, подчеркивающего принадлежность называемой к определенной категории лиц; вместе с тем в обоих случаях корень имени один и тот же — *schlm*. Мы хотели-бы здесь, кстати, добавить, что арамаизмы в Песне песней вовсе не доказывают позднего происхождения (IV в.) этого произведения, как обычно думают. Ссылаются на употребление местоимения *sche* („ксторый“); но оно встречается в очень древних частях библейской традиции — в Песне Деборы (Суд. 5,7) в легендах эпохи судей (Суд. 7,12; 8,26), в легендах о народном пророке Елисее (11 Цар. 6,11); оно засвидетельствовано также в древнеарамейском (в надписи из Нераба, *Gesenius Wrth.*, стр. 789), в древнеавилонском в форме *schu* и в ассирийском в форме *scha*. Ссылки на персидское *pardes* („сад“) и якобы греч. *\*arhijon* („трон“, „седалище“ — *phoreion*) также недоказательны, так как

эти слова могли попасть в текст Песни песней из позднейших объяснительных глосс, применительно к словоупотреблению послепленной эпохи. Напротив, содержание песен и обрядности и такие детали, как наименование невесты „сестрой“ и руководящая роль братьев, указывают на глубокую древность Песни песней. В заключение следует упомянуть о недоказанной и вряд ли могущей быть доказанной гипотезе Эрбта, согласно которой Песнь песней является собранием праздничных песен в честь солнца и луны, как супружеской четы. Тут интересно лишь то обстоятельство, что по Эрбту солнце названо Schelem, а луна—Schelamith, именами, производимыми от корня Sch.m (ср. Sellin Eeleitung in das Alte Testament V. Aufl., стр. 147).

383. Иеремия, 22, 11, называет „сына Иошии“, царствовавшего после него, не Иегоахазом, а Шаллумом; также 1 Хрон. 3, 15 в перечислении сыновей Иошии никакого Иегоахаза не называет.

384. Еще Вельгаузен указал на иагвистическую переработку рассказа Суд. 6, 11—24 и категорически высказал положение, что в Офре не было жертвенника Иагве, а был жертвенник Ваалу (Weilhausen Prolegom. стр. 239—240, русский перевод „Введение в историю Израиля“, стр. 208—209). Штаде (Geschichte B. 1, стр. 183—184) также считает рассказ переработанным, а жертвенник в Офре считает воздвигнутым для „местного Иагве, Иагве счастья“. Наиболее определенно и правильно высказывается Галль (Gall, стр. 119—120), считающий, что традиционными объектами культа в Офре были священное дерево и священный камень, что имя Шалом первоначально было присвоено этим последним, и что „если в израильскую эпоху в Офре почитался Иагве Шалом, то в ханаанскую—эль(бог) Шалом“. К этому толкованию Галля можно сделать только одно дополнение: как будет показано ниже в тексте, бог Шалом пользовался культом также и среди израильско-иудейского народа в царскую эпоху. Современные комментаторы пошли назад в этом вопросе. Будле (Richter, к соотв. месту) проходит молчанием религиозно-исторический вопрос, а стихи 23—24 считает не прибавкой редактора, а органической частью рассказа; Burpee The Book of Judges также не останавливается на литературно-критическом и религиозно-историческом вопросах, а выражение Jahwe-Schalom переводит „Иагве мир“.

385. Ср. толкование вопроса мужа сунамитянки у Schanda B. II, стр. 31. Магические манипуляции Елисея над телом ребенка были основаны на общераспространенных в народных религиях поверьях, что духи как злые, так и добрые, входят в человека и выходят из него через отверстия в его теле—через нос, через рот, через женские органы (ср. мою работу Spuren, стр. 48—50; русское издание—„Следы магической литературы в книге псалмов II, в „Працах БДУ“, №12, стр. 69—70).

386. Этот оракул из кн. Исаяи был мною впервые рассмотрен в статье „Мотивы крестьянского мессианизма в пророчестве VIII в.“ (в „Учёных Записках Института истории РАНИОН кн. УИ, стр. 23—24). В настоящее время перевод оракула, данный в этой статье, должен быть исправлен; см. об этом ниже, в примеч. 454.

387. Ср. Быт. 29, 6; 43, 23; 11 Сам. 18, 28—30; 15, 9 и др.; фразеология подробно цитирована у Gesenius Wrtb., стр. 823—824 и Stade Wrtb., стр. 798—799.

388. Цитаты из набатейских надписей см. Lidzbarski Handbuch I, стр. 376 (родовое имя), 496 (в указателе племен и общин). О древних именах на о. ср. Barth, стр. 321, 363—364; Gesenius Gramm., стр. 324.

389. См. Viroll. Keret, текст, стр. 92—96, 182—187 (Ашер), 36 (женщины Ашера).

390. Ср. упоминание общинной группы shlmym в статье Virolleaud Etats pompiatifs et pieces comptables de RS, Syria, 1937, II, стр. 169, документ № 5. Отсюда видно, что отождествление Shlm-Salamis, предлагаемое Виrollo, не обосновано ни с хронологической, ни с исторической стороны (см. разд. 6, примеч. 305).

391. Barth, стр. 140, 142, 12—13—о корне schalam. О корне schala ср. Gesenius Gramm., стр. 202—203;

о значении *schala* см. Gesenius Wrth., стр. 821—823; Stade Wrth., стр. 797.

**392.** О *palat* и *pada* см. Gesenius Wrth., стр. 637, 627—628, где приведена основная фразеология. О финикийском *cheits* см. Lidzbarski Handbuch I стр. 275, и Gesenius Wrth., стр. 233. **393.** Шейн, т. I, ч. 2, стр. 301, № 10.

**394.** Virolleaud Naissance, стр. 141; Chant, стр. 157; Bauer, II, стр. 56. **395.** Virolleaud Poënie, стр. 221 (текст), стр. 224 (комментарий).

**396.** Virolleaud Poënie, стр. 224, без указания текста, из которого взята цитата; Chant, стр. 157, также без указания источника; но эта цитата взята из АВ II (I AB) I, 12—14, ср. Montgomery, стр. 73. Перевод этой последней цитаты у Виолло нельзя считать правильным; см. об этом ниже в тексте. **397.** Virolleaud Chant, стр. 156—157 (VII, 43—47a); текст—табл. XXVIII, транскрипция—стр. 153.

**398.** Virolleaud Chant, стр. 159 (транскрипция), 160 (перевод), 162 (комментарий); текст—табл. XXVIII. О глаголе 'od см. Gesenius Wrth., стр. 562; ср. также акк. *adu*—„определение“, „установление“, „обещание“ (Muss-Agnolt, стр. 17. *adu* 5). В АВ II (I AB) III, 6—9 повторяется в несколько видоизменённом виде отрывок из АВ I (II AB) VIII, 26b—32: вестника к Моту посылает сам Алейон, когда ему пришло время сходить под землю, но буквально с тем же предложением относительно *el Ghzr—schny ydd el Ghzr* (Montgomery, стр. 79).

**399.** Virolleaud Chant, стр. 157—158. В стр. 49b—52 по толкованию Виолло излагается дума Мота, то, что он говорит „в душе своей“; Дюссо напротив считает, что в этих строках излагается победный возглас Алейона, но, как видно из нашего толкования, это также неправильно. Слово *gngnh* соответствует аккад. *gnguni*, имеющему значения „могила“, „тёмное обиталище“, „подземные недра“, „подземный мир“ (Jensen Kosmologie, стр. 218—219).

**400.** См. Montgomery, стр. 78. Кроме этой и двух других цитат из АВ II (I\* AB), приведенных выше в тексте, в АВ II есть еще три упоминания слова *ydd* (III, 10, 19, 26); но текст колонны III дошел в крайне испорченном виде, и нет никакой возможности установить здесь значение *ydd*.

**401.** См. примеч. (экскурсы) 142. Виолло считает фрагмент V AB ('Apath I) отрывком из эпоса АВ, но принадлежащим к той части эпоса, в которой героиней является Анат. По мнению Виолло этот фрагмент служит началом для другого фрагмента, более крупного, изданного им под тем же заглавием *La deesse 'Apath* и под сходным условным обозначением V AB В. Этот последний отрывок, как уже указывалось выше, действительно заслуживает названия „Богиня Анат“, так как в нем она является главным действующим персонажем. Но в V AB (Apath I) имя Анат совершенно не упоминается, да и по содержанию этот отрывок никаким способом нельзя соединить с V AB В. ('Apath II), ибо этот последний носит не мифологический, а скорее ритуальный характер в связи с обрядностью периода жатвы, о чем будет речь ниже, в примеч.—экскурсе 406. Отрывок 'Apath I (V AB) напечатан в Syria 1936, IV, стр. 335 след.; Apath II (V AB В)—Syria 1937, I, стр. 85.

**402.** Текст издан Виолло—*La légende phénicienne de Danel*, 1936. По обстоятельствам военного времени это издание было мне недоступно. Судя по рецензии на эту работу Дорма (Dhorme в Syria 1937, I, стр. 104—113), Виолло и здесь дал целый ряд неправильных толкований и не понял многих мест текста. Содержание текста Danel дается мною по изложению его в рецензии Дорма и в работе Дюссо RS AT (стр. 86—93). Изложение Дюссо, к сожалению, очень кратко и не во всех отношениях ясно; поэтому некоторые наши заключения, основанные на передачах Дорма и Дюссо, имеют лишь предварительный характер. Мы считаем вполне доказанными лишь те положения Дюссо, которые подтверждаются приводимыми у него цитатами в транскрипции и с переводом, т. е. положения о тождестве Данела и Гозера о функциях этого бога, как бога периода созревания злаков и периода жатвы и уборки плодов, и о функциях его сына Акхата. Неясны функции

Пагат. Неясен вопрос об умерщвлении Акхата и некоторые другие важные моменты. 403. Ср. цитаты II D, 35—38 и I D 19—21 (Dussaud RS AT, стр. 81—89). Слово *mth*, которое надо толковать, как единств. число от соответствующего евр. *methim*—„мужчины, мужи, воины“, Дюссо переводит „герой“. Перевод этот неточен и нуждается в обосновании, которого Дюссо не дает; мы предпочитаем буквальный перевод. Чтение *Ghozer* предложено Дюссо, в смысле причастной формы от *'azag* „помогать“; Виролло читает *Ghezzer*, отказавшись таким образом от прежнего чтения *Ghazir* в тексте *Egpepu*. Мы считаем чтение Дюссо более правильным, хотя оно по всей вероятности является видоизменением первоначального *'Ezer—Ghezzer*; но в эпоху составления текста *Danel* эта древняя форма уже могла выйти из употребления. Толкование слова *izg-wzg*—„визирь“—у Дорма (стр. 108) совершенно правильно; Дюссо переводит *izg* через „ассистент“, но это неточно, ибо *Danel*, как будет показано ниже в тексте, был хтоническим божеством и в качестве такового в жреческом богословии мог считаться наместником-визирем на земле. Судя по контексту стр. 20—21 текста *Danel* (Dussaud RS AT стр. 89—90), функции судьи народа принадлежат Гозеру. 404. Ср. цитату I D 19—25 (Dussaud RS AT, стр. 89—90), двойную цитату II D I, 26—28 и II D 2, 14—23 (там же, стр. 88), цитату I D 73—74 (там же, стр. 91)—о функциях *Danela*, как бога урожая и жатвы, и о функциях Акхата; о функциях *Danela*-солнца ср. там же, стр. 89—90 и цитату I D 38—44 на стр. 90. Слово *shm* в стр. 40 последней цитаты затруднило Дюссо, и он оставляет его без перевода. Но *shm* конечно соответствует евр. *shama*—„жар“, „солнечный жар“, —общезвестному слову. Зато действительно непонятное *u(?)p* Дюссо переводит „он боится“; по смыслу этот перевод подходит, но этимологически ничем не оправдывается. О функциях Пагат см. RS AT, стр. 87, 81; к сожалению, здесь Дюссо цитат не приводит, и потому мы не имеем возможности проверить правильность его заключений. Дорм на функциях Пагат не останавливается. 405. В эпиттах *Danela*-Гозера *mth gr* и *mth hntm*, а также в эпизоде умерщвления Акхата Иаптаном Дюссо старается найти подтверждение для своего толкования имени *Mot* (*Mth*) не в смысле „смерть“, а в смысле „муж, герой“, и для своей концепции бога *Mota*, как „одной из ипостасей умирающего и воскресающего бога“ (RS AT, стр. 86—87, 90—93). Однако эпитеты *Danela*-Гозера не имеют никакого отношения к мифу об умерщвлении Акхата, а Акхата и сам Дюссо не отождествляет с *Motom*. Вопрос об Акхате и его умерщвлении в некоторых отношениях еще неясен: см. ниже, примеч.-экскурс. 406.

406. **Жатвенная мифология и обрядность и богиня Анат.** Финикийской жатвенной мифологии и обрядности касаются тексты *Danel* и *NK* и целиком посвящен им текст *Anath II*. Уже упоминавшийся обряд умерщвления последнего снопа, описанный в *AB III<sup>2</sup>* (I *AB*) II 29—36 и связанный там с *Motom*, фигурирует также и в *Danel*, в эпизоде умерщвления Акхата, является одним из важнейших составных элементов жатвенной мифологии и обрядности. Вариант текста *Danel* несомненно является одним из древнейших вариантов этого обряда и связанного с ним мифа. В своей первоначальной форме обряд умерщвления последнего снопа был связан с доанимистическим представлением о „живом жите“, „умерщвляемом“, т. е. срезаемом, и потом оживающем и вырастающем. На последующей стадии развития этого мифа „живое жито“ было заменено „духом жита“, или „духом хлеба“, который получил имя Акхата, „сына Земли“—*Mschth Dnthy*. Дальнейшее развитие мифа, происходившее уже в жреческой среде, выразилось в превращении Акхата в сына *Danela*, а затем в замене Акхата сперва *Aleyonem* в *AB III<sup>2</sup>* (I *AB*) V, 9—19, и потом *Motom*, быть может в связи с согласительным жреческим мифом о примирении *Aleyona* с *Motom* по приказу *Ela* в *AB I*

(II AB) VII 43—49а. Но в наиболее яркой и полной форме первобытный миф об умерщвлении „живого жита“ выступает в тексте 'Apath II (V AB B). На этом тексте мы считаем необходимым остановиться подробно, так как этот текст является основным источником для характеристики финикийской жатвенной мифологии и обрядности.

Текст этот был издан Виолло под заглавием *La deesse 'Apath II* (Syria 1937, I, стр. 85 след). Виолло совершенно не понял этого текста, ошибочно считает его фрагментом эпоса АВ и дает ему условное обозначение V АВ В; вследствие этого его перевод не дает никакого ясного представления о содержании, характере и цели этого текста. По мнению Виолло в тексте описываются „бои Анат“ поголовное избивание людей, производимое Анат, которая упивается потоками пролитой ею крови; однако цель этого истребления остается совершенно непонятной, и совершенно неясно, какой смысл имеет заключительная часть текста, противоречащая его содержанию в толковании Виолло. Это заключение (строки 38—41), выделяемое Виолло как бы в качестве отдельного отрывка, по толкованию Виолло говорит, что Анат, „насытившись“ своей добычей, дает земле небесную росу и приказывает Алейону умножить эту росу „как звезды небесные“. Однако если все человечество истреблено, то роса никому не нужна, и этот благоприятный дар со стороны Анат не имеет никакого смысла. На самом деле в основе текста лежат элементы наиболее древнего финикийского мифа, связанного с жатвой и уборкой плодов. Это совершенно ясно вытекает из описания действий Анат в строках 5b—11, если перевести их точно, а не в обезличенной форме, как делает Виолло. Текст этих строк гласит: 5b. „И тогда Анат ✱ сокрушает: в долине она подсекает (или „рубит головы“) сынов 7 селений, раздавливает народ берега моря, 8 уничтожает людей восхода солнца. 9 Под ней как снопы головы, 10 над ней как саранча кисти, как без конца 11 груды зерна (и кисти (винограда) добыча ее“. Символический характер этого „избивания“ ясно выступает уже из параллели со снопами, грудами зерна и кистей, т. е. гроздьев винограда. Символика раскрывается полностью, когда мы анализируем чрезвычайно характерное словоупотребление, фигурирующее в этом описании. Виолло везде переводит „убивает“, „умерщвляет“, как будто в тексте стоят глаголы *chafag* и *moth* (послед. в форме *Niph*). Однако в тексте эти глаголы совсем не употребляются, но употребляются другие глаголы, из которых только один имеет переносное значение „убивать“. В стр. 5—11 и везде в последующих строках употребляются глаголы *chts*-акк. *chatsatsu*, *chtsb*-евр. *chatsab* и *smth*-евр. *smath*. *Chs*=*chatsats* имеет значение „раздавливать“, „переламывать“, „сокрушать“; *chtsb*-*chatsab* имеет значение „раскалывать“ (дерево), „рубить, подрубать, подсекать, срубать“ и только в переносном смысле „убивать“; *smth*-*smath* в форме *Piel* значит „уничтожать“. Объекты, к которым прилагаются эти глагольные формы, изображены двояко—с одной стороны, как люди, с другой,—как злаки и виноград. Этот момент у Виолло совсем упущен, ибо он перевел только слова, обозначающие людей, и оставил без перевода все прочие термины, кроме *kr*-*karh*, который он переводит „ладонь“, „длань руки“. Однако непереведенные у Виолло термины вполне ясны, и затруднения Виолло объясняются только тем, что он истолковал текст в буквальном смысле. У него был ключ ко всей символике, слово *kdrtb* в стр. 9, к которому он нашел арабскую параллель в значении „снопы“, но остановился перед ней в недоумении и оставил слово без перевода (стр. 90). Если взять слово *kdrtb* в качестве исходного пункта, то сейчас же уясняется значение и всех прочих терминов, оставленных Виолло без всякого толкования. Слова *qtsm*, *ghrmp* и *mhr* в стр. 10—11 Виолло оставил без перевода. Но *ghrmp*—это множ. число от *ghrm* с древней флексией *p*; слово сопоставляется с араб. *'arimatha*—„груда зерна“ и с евр. *'arima*—„крупно смолотая мука“; слово *qtsm* от *qts*

„край, конец“, „край земли“, „край неба“, употребляется для обозначения бесконечности. Слово *thrg* проще всего сопоставляется с евр. *tohar* „выкуп за невесту“; но в данном случае конечно фигурирует другое существительное от того же корня, которое надо сопоставлять с акк. *mahiru*—„получать, принимать“ и с соблейским *thirrh*—„достояние“, „владение“; в тексте стр. 11 разумеется достояние, полученное в качестве добычи. После этих разъяснений становится понятным и то значение, в котором употреблено слово *kr*: оно употреблено в переносном значении, а логично еврейскому выражению *kerhoth themarim* „ветви пальм“, именно, здесь разумеются „кисти“ виноградных лоз, виноградные гроздья. Правильность этого толкования подтверждается, с одной стороны, одним характерным моментом в цитированных выше строках и, с другой стороны, всем последующим текстом. В стр. 6—8 говорится, что Анат „в долине подсекает сынов селений“ и „раздавливает народ берега моря и уничтожает людей восхода солнца“. Но в Финикии в речных долинах на склонах гор были расположены главным образом поля и общинные селения, а на каменистом берегу моря и на восточных склонах гор—главным образом виноградники; отсюда понятно применение терминов в первом случае „подсекает“, т. е. сжинает серпом колосья, во втором случае—„раздавливает“, „уничтожает“—виноградные гроздья в точилах. В последующем тексте все непонятные и оставленные без перевода у Виролло слова и выражения также получают простое и легкое объяснение, если исходить из нашего толкования стр. 5—11. В стр. 11—13<sup>a</sup> говорится, что Анат навалила „головы“ на высоту свою и связанные „кисти“ в „крепко замкнутую темницу свою“, и далее текст гласит: „13<sup>b</sup> она погружает колена свои 14 в кровь-вино, свои бедра в зерна 15 добычи своей“. Здесь ключом является слово *schmr* в стр. 14, оставленное у Виролло без перевода; но *schmr*-евр. *schemer*—„винные дрожжи“; „вино в периоде брожения“; этому речению в стр. 16 соответствует аналогичное слово *shbm*, которое Виролло переводит „старика“ („умерщвляет стариков“), но которое надо сопоставлять с евр. *sobe*—„благородное вино“, и акк. *saba* „вино из сезама“. Чрезвычайно характерно также словоупотребление в стр. 15<sup>b</sup>—16, где Виролло не понял слова *ksl*. Это слово надо производить от *kasal*—„быть толстым, плотным“, отсюда имеется акк. слово *kaslu*, обозначающее фаллос. Я даю перевод „толстым суком“, условно, сообразно с еврейской параллелью *zemoq*; речь здесь идет об оплодотворении через „сосуд земли“ матери земли. Возможно, что здесь имеется намек на *heros gamos*. Наконец, решающее значение имеют характернейшие строки 19—21 и 23—28. В них описывается радость Анат после завершения ее подвига: „19 Так досыта накрушила она, в долине 20 подсекала сынов селений. Считает она пищу-добычу свою, делает подсчет (расчет) столов 21 для людей, подножий (пастбищ) для стад... 23 Много много накрушила она и пела она, 24 подсекая и ликуя, Анат. 25 Облечена печень ее смехом, наполнено 26 сердце ее радостью; печень Анат 27 была в упоении, когда погружала она колени свои в кровь—28 вино, бедра свои в зерна добычи своей“ В стр. 14 и 26 Виролло не понял слова *thp'*; но оно легко сопоставляется с позднеевр. *ma'a*—„зернышко“; в стр. 20 и 21 он оставляет без перевода слово *thsch'r* и *sch'r*, замечая только, что этот глагол должен обозначать „ранить“, „убить“ (стр. 95); между тем *sch'r*-евр. *scha'ar* II—„исчислять“, „вычислять“, „оценивать“. Особо важно значение в этом отрывке имеют стр. 20<sup>b</sup>—21: Анат делает подсчет столов для людей, очевидно, для общинного жертвенного пира. Но отсюда вытекает, что люди не истреблены, а живы, и что в стр. 5—8 мы имеем дело с символикой; мало этого, из строк 20 и 23—28 ясно, что радость Анат объясняется ее богатой добычей—пищей, состоящей из груд зерна и винограда. Не останавливаясь на остальных деталях (текст *Apath II* переведен и истолкован нами целиком в специальной статье в ВДИ 1946,

№ 2 под тем же заглавием), мы добавим только, что текст повидному был магическим, сопровождал дра аттического действе, избобрававшее, как Анат „подсекает“ необозримую жатву, „наламывает“ бесконечные, как саранча, груды виноградных кистей, вымолачивает горы зерна и выдавливает море виноградного сока. Обряд этот постулировал богатый урожай злаков и винограда. Тогда понятно и заключение текста (стр. 38—41): для обеспечения урожая необходима обильная летняя роса, и поэтому обряд дополняется обращением к Алейону о ниспослании росы, бесцетной „как звезды небесные“ (см. примеч.-экскурс 539).

К тексту 'Apath II можно указать ряд религиозно-исторических параллелей. Текст прежде всего сопоставляется с известным египетским мифом об истреблении людей богиней Хатор, с которым текст 'Apath II имеет также и некоторое стилистическое сходство. Этот египетский миф, как не раз уже отмечалось, является переработкой первоначального земледельческого мифа—ср. Матье, Мифы, стр. 71—78 (текст мифа) и стр. 43—50 (толкование). Жатва, как бой, характеризуется в белорусских народных представлениях: „цяпер у нас вайна была, ой мы поля зваявалі. паіам жыта дажали“ (Шейн, т. I, ч. I, стр. 276, № 315 и стр. 275, № 812), Жатва и сбор винограда и плодов уподобляются бою, избиению, войне в мифологии самых разнообразных народов. В основе здесь лежит первоначально представление о „живом жите“, „живом колосе“, у которого срезается „шея с головой“; затем „умерщвление“ переносится с „живого жита“ или „живых колосьев“ на духа или духов хлеба, живущих среди хлебных полей; во время жатвы эти духи подвергаются истреблению вместе с колосьями. У многих народов жатва сопровождалась в древности человеческими жертвами: ловили чужих прохожих и убивали их, закутывая их в последний сноп. Пережитки этих обычаев сохраняются и сейчас у целого ряда современных европейских и внеевропейских народов. Первый ученый, который вскрыл подлинный смысл указанных обрядов,—Маингардт (Kopndämonen); большой материал собран у Фрезера, Зблотага ветвь, т. III, стр. 140, 141, 144—146, 154—155, 159—161. Текст 'Apath II является едва ли не единственным текстом, в котором первобытная мифологическая концепция жатвы выступает в своем первоначальном виде, и потому этот текст имеет первостепенное значение и величайшую ценность для истории первобытной религии. Ограничиваясь здесь этими замечаниями, мы хотели бы льстить себя надеждой, что нам еще удастся обратиться вплотную к этой далекой еще не разработанной, но чрезвычайно важной религиозно-исторической проблеме.

407. O, dip, Dan'el—см. Gesenius Writb. стр. 159; Baudissin B. III стр. 382, 387; о этимологии имени Danel у Виролло см. Dhorme Syria 1937, I, стр. 105.

408. Ср. Jensen Kosmologie стр. 8, 161, 265. О первоначальной двузвучной форме корней с повторяющимся вторым согласным звуком ср. Stade Gramm. стр. 230, Gesenius Gramm стр. 172.

409. Ср. Euseb. I, 10, стр. 36, 37. Тураев (Остатки, стр. 57—58) в примеч. 33 к своему переводу приводит не лишнее интереса толкование Группе, который считает наиболее подходящим толкованием имени Epigeios в смысле „производитель“, а миф об оскоплении Эпигея толкует в том смысле, что оскопление и умерщвление Эпигея должно было бы лишить землю производительной силы, но этого не произошло, ибо кровь Эпигея, попавшая в реки и источники, продолжала оплодотворять землю. Последнее предположение Группе натянуто; но толкование „производитель“ вполне возможно, ибо бог земли, как бог плодородия, может мыслиться только как супруг земли. Эпигей—в двойном смысле „наземный“, т. е. лежащий на супруге-земле, или „надземный“, т. е. стоящий над землей повелитель, ее валаа соответственно с понятиями патрнархальной эпохи. В пантеоне Угарита упоминается еще другая богиня земли Artsu (Земля) bth y'bdr, в AB I (II AB) I, 19 в числе семи божеств, нмеющих свои

святилища (Virolleaud Chant, стр. 114), рядом с дочерью Алейона Pdry и Tly, о которых речь будет ниже в тексте. Взаимоотношения между Арси и Маште-Данати неясны; не проливает на этот вопрос света и имя отца или матери Арси. Имя это двойное; первую часть его у' можно сопоставить с именем божества Jo'e в евр. теофорном имени Jo'e-la (I Хрон. 12,7), которое носил воин-богатырь Давида из рода Иерохама. Вторая часть допускает два различных толкования, от евр. bazar-pazar — „рассеивать“, „щедро наделять“, и от акк. pazaru „быть сокрытым“, т. е. подчеркивает либо щедроты богини земли, либо ее пребывание в сокрытых недрах земли.

**410.** Ср. Романов, IV, стр. 15 № 9; 1-11, стр. 455 № 9; Шейн, Белор. песни № 14 (Микола пасет коней); Сержпутоўскі, стр. 215, № 2128; Максимов, стр. 455. Особенно характерны сказки о том, как Микола награждает своих усердных почитателей самым лучшим житом. Эти сказки имеются в нескольких сюжетных вариантах, из которых основными являются один белорусский и один русский варианты (Романов, IV, стр. 165—166, № 17). В белорусском варианте Микола спасает поле бедняка от засухи, посылаемой „богом“, очевидно солнечным, в русском варианте (Максимов, стр. 450—457) Микола спасает поле крестьянина от ливня и града, посылаемого Ильей, т. е. громовиком (Перуном). Оба варианта сильно модифицированы, ибо в них Микола действует не столько своей силой, сколько своей хитростью; в первоначальной редакции, в которой вместо Миколы фигурировал „житный дед“, изобразилась, как надо полагать, борьба богов, или духов, „доброхота“ со „злыднем“.

**411.** Романов, VIII, стр. 174—175; 1-11, стр. 154; Шейн, т. I, ч. 1, № 139, 148; его же Белорус. песни № 142, 143, 146; Бессонов, Белорусские песни, стр. 22—23 № 32—34. О Юрии „красным солнцем“ ср. Шейн, т. II, стр. 552—553 № 60. Ср. также мою работу „Міталогія“, стр. 240—241. Русское окливание Юрия см. у Сахарова, I, стр. 23.

**412.** Ср. Jahn, стр. 33, 53, 83, 136—139, 148, 298, 303, 310, 318—319, 326—327 (скотий бог), 83, 111, 121, 197, 148, 153, 189—190, 237—238, 267—268 (хранитель полей).

**413.** Dussaud RSAT, стр. 86 („быть может“). В папирусе Анастаси город Hrmn упоминается в числе городов страны Tixsi, которая в амарнской переписке упоминается в связи со страной Упе (Убе), где лежал Дамаск (ср. AO TB B 1, стр. 103, Knudtzon № 189 и примеч. на стр. 1111—1112); Dhorme Syria, 1937, I, стр. 106—107, прим. 2.

**414.** Ис. 15,5; Иерем. 48, 3, 5, 34; надпись Меши строки 31—32; о местоположении см. Vuhl стр. 272. Имена Чагап и Нагап отождествлял еще Вельгаузен (Prolegomena стр. 319; русск. перевод стр. 277). Об искусственном и позднейшем характере отождествления Харана с Арам Нахаран на Евфрате см. Ed. Meyer IN стр. 242—243.

**415.** Род 'Ezer—I Хрон. 4,4; Езра—там же, 4,17. Дружинники Давида—I Хрон. 12, 3, 6, 9; 11, 28; 27, 22; II Сам. 23, 27.

**416.** По I Сам. 7, 12 камень был поставлен Саулом богу Иагве после поражения филистимлян в благодарность за победу. Однако это объяснение надо считать позднейшим, так как святилище 'Eben ha'ezer упоминается раньше победы Саула, в связи с поражением израильтян при Афеке и захватом ковчега филистимлянами (I Сам. 4, 1—11; 5, 1). Галль, стр. 84—85, совершенно правильно полагает, что в Эбен-Гезере почитался бог Гезер. Как показывает I Сам. 7, 12 и весьма распространенное среди иудейской аристократии царской эпохи двойное теофорное имя 'Azar-jahu, бог Гезер был отождествлен с Иагве.

**417.** Следует отметить, что в официальном пантеоне Угарита были специальные боги быков (elm alrt) и боги овец (elm krm, ср. евр. kar, „ягненок“). Они упоминаются в AB I (II AB) VI, 49, 47 (Virolleaud Chant стр. 145, 147) в перечислении божеств, которым приносятся жертвы при освящении вновь воздвигнутого храма Алейону-Ваалу.

**418.** Dhorme Syria 1937, I, стр. 105—106, ср. также имя вениамитского рода Абн-Дан (Числ. 11 и сл.).

**419.** Имя gshh встречается

еще в АВ III<sup>2</sup> (I АВ) II, 27—*l yrhп rchm 'nth*; но текст здесь очень неясен по смыслу и не поддается сколько-нибудь точному переводу. Нам представляется, что Виролло правильно считает здесь *rchm* не собственным именем, а существительным, может быть множ. числом от *ruach* (Роберт стр. 205, 211).

**420.** Романов, I—II, № 10, 9, 19; Шейн, т. I, ч. 1, № 143. **421.** О значении евр. *rachum* см. ниже в тексте; араб. глагол *rchm* значит „любить“, прилагательное *rch.pp'* значит „милосердный“; есть араб. имя бога *Rchm* (Lidzbarski Handbuch I стр. 368).

**422.** См. выше в разд. 4, примеч. 145, и ниже в разд. 8 и 9. **423.** Lidzbarski Handbuch I, стр. 368; Bauer II, стр. 60. **424.** Bauer, там же; Baudissin V. III, стр. 343.

**425.** В числе других эпитетов, сопутствующих эпитету *rachum*, имеется эпитет *shappim* — „милостивый“, который был присвоен Иагве также в связи с отождествлением Иагве с древним богом Шаппим; ср. Исх. 34,6; пс. 103,8; 111,4; 145,8 и др.

**426.** Ср. Gesenius Wrtb. стр. 316. **427.** Генеалогия Калеба и Иерахмезла дается в I Хрон. 2,3—33, где Иерахмезл и Кaleb избораются братьями, но происходящими не от Эдома-Кеназа, как это устанавливается древнейшими данными Быт. 36, 10—14, Числ. 13, 12, Иош. 14, 6, 14 и Суд I, 13, а от Иуды, от сына последнего Хесрона; Кеназ в I Хрон. показан внуком Калеба. Таким образом по кн. Хроник выходит, что Кaleb и Иерахмезл были чисто иудейскими родами. Эта генеалогия является конечно тенденциозной фальсификацией, продиктованной быть может стремлением „очистить“ Давида от такого противозаконного с позднейшей иудейской точки зрения деяния, как брак его с эдомитянской-калебиткой Абигаиль. В действительности именно рассказ I Сам. 25, посвященный истории встречи Давида с Абигаиль и брака Давида с нею, без всяких обиняков показывает, что Иуда и Кaleb в ту эпоху были разными племенами.

**428.** Hommel Grundriss der Geographie und Geschichte des Alten Orients V I, стр. 95, примеч. 3: „Jerachma'el“ — „месяц истинно есть бог“. Но частица *ma* в значении „истинно“ в библейской традиции не засвидетельствована, и вообще в данном случае непонятна — выходит, что как будто имя *Jerachma'el* возникло в результате спора, является ли месяц бога или нет.

**429.** Barth стр. 226—227; Baudissin V. III. стр. 135, 342; Gesenius Wrtb. стр. 749 со ссылкой на *Musil Arabia Petraea*.

**430.** Бог-эпоним Угарита. В связи с тем значением, какое бог Рахум имел в пантеоне Угарита, возникает вопрос, почему его имя не отразилось в названии Угарита, и каково значение этого последнего имени. Ответ на последний вопрос дали Виролло и Бауэр, но не довели дело до конца. В АВ I (II АВ) VII 54 и VIII 47, и в АВ II (I<sup>x</sup> АВ) I, 11 упоминается божество, носящее двойное имя *Grp w Ugr*. Виролло высказал совершенно правильное предположение, принятое и другими комментаторами, что *Ugr—Ugar* является именем героя-эпонима, по которому был назван город Угарит. Но Виролло не поставил вопроса о значении имени *Ugr* и о связи его с именем *Grp*, которое также не получило разъяснения. Между тем этимология этих имен дает возможность выяснить историю бога, давшего имя Угариту. Первое имя *Grp* — по значению вполне ясно: это гершен „виноградная лоза“, и дикая и культурная; оно дает ключ к истолкованию имени божества в целом, ибо *Ugr* легко сопоставляется с акк. *ugaru* — „поле“. Отсюда *grp ugr* — евр. *gephen shade* (II Цар. 4,39) — „дикая виноградная лоза“, растущая в окрестностях Гилгала, т. е. у северного берега Мертвого моря. Таким образом имя бога Гефен-Угар восходит к тотемному имени той родовой группы, которая основала Угарит. Растительные тотемы изредка встречаются у предков Израиля и Иуды, как показывает иудейская Тamar-пальма, тотемная прародительница двух важнейших иудейских родов, Переша и Зераха. Бог Гефен-Угар впоследствии потерпел такую же судьбу, как и сидонский Сид-Сед: как последний, дав имя Сидону, должен был уступить впоследствии первое место Эшмуну,

так и Гефен-Угар не играет в пантеоне Угарита самостоятельной роли, но изведен на положение подчиненного Алейону соратника во время борьбы Алейона с Мотом. Об этом свидетельствует начало текста АВ II (I\* АВ) I, 1—14 (см. Montgomery, стр. 78—84 и 39—41). Текст не вполне ясен, но в основном его содержание таково: кто-то, по всей вероятности Алейон, обращается к богу Гефен-Угар по поводу предстоящей ему (Гефен-Угару) борьбы с Лотаном, „извивающейся змеей“, и с другой, „быстрой“ змеей, дает наставления и обещает помочь ему умертвить врагов, после чего „душа Мота, сына богов“, устрашится, и будет освобожден (ydd) „Гозер, сын Эла“, а сам Мот придет с изъявлением своей покорности к „вышнему Ваал-Сафону“. В дальнейшем говорится о сообщении Гефен-Угара, что Мот „определил стать другом (hwth ydd) Гозеру“, и о других сообщениях, не вполне ясных. Этот отрывок дает основание предположить, что в первоначальной форме мифа о борьбе благостных богов с Мотом противниками последнего выступали бог-эпоним Угарита Гефен-Угар и земледельческий бог Гозер; таким образом проблема Гефен-Угара связывается с проблемой Гозера, и возникает уже упоминавшийся нами вопрос о замене этих двух богов Алейоном при последующей жреческой переработке мифа. В целом проблема может быть разрешена только в рамках специального исследования мифологии Алейона в связи с историей его культа в Угарите и с историей официальной угаритской мифологии. О Ugr. как героэ-эпониме Угарита, см. Virolleaud Chant ст р. 159; Bauer II. стр. 58. О змее Лотане—см. ниже, примеч.-экскурс 579.

431. Суд. 14,18 (о заходе солнца); Иов, 9, 7; в географических названиях—Суд. 1,35; 8,35. Штаде и Будде (Richter. к 14,18) исправляют cheres в Суд. 14,18 на chadera—„спальня“. Исправление это произвольно и не нужно; оно противоречит переводу LXX, где стоит helios, и смыслу текста. Досемитское происхождение слова cheres подтверждается сопоставлением его имени с именем древнеславянского бога солнца Хорса и с греческим helios, где l, как часто бывает, заменило собою прежнее r. 432. Ср. Афанасьев, т. I, стр. 74—80; Шейн, т. I, ч. 2, стр. 392—393, в „столбовой песне“, сопровождающей архаический обряд „сковывания молодых“, жених называется „ясным месяцем“, невеста—„красным сонцам“; ср. также Носович, Белорусские песни, стр. 223, № 151 и др., Радченко, Гомельские песни, стр. 81 и др. Литовские, сербские и чешские параллели см. у Довнар-Запольского, Солнышко и месяц в белорусской свадебной поэзии, Исследования и статьи, т. I, стр. 347. 433. Ср. Wellhausen Reste, стр. 55—56; Baudissin B. III, стр. 69, 255, 262, 578, 580, 583, 602 и др. Curtiss Usremitische Religion im Volksleben des heutigen Orients, стр. 142.

434. В финикийских надписях из Кипра солнце—мужское божество, 'adon Schemesch (Baudissin B. III, стр. 52, 532); в арамейских надписях Schamsch или Schemesch—бог „великий властитель“ (ср. надпись Закира из Хамата АОТВ В, I., стр. 444; надпись из Пальмиры—Baudissin B. II, стр. 275, III, стр. 51). 435. Представление о солнце-птице в русской и белорусской народной религии, кроме образа Жар-птицы (о последнем см. мою работу „Жывёлы ў звычайх, абрадах і вераваннях беларускага сялянства“, стр. 69—70), сказывается также в народной загадке: „стаць дуб-старадуб, на тым дубе-старадубе сядзець пічка-вапанічка, ніхто яе не спаймае, ні цар, ні царыца, ні красная дзевіца“ (Ляцкий, Материалы для изучения языка, творчества и быта белорусов, I, стр. 42, № 1358, Даль, Словницы русского народа, изд. 2, т. II, стр. 558), а также в изображении солнца в образе птицы с головой в форме шара, окруженной месяцем и звездами на белорусском обрядовом прянике (см. Жывёлы, стр. 70, рис. 69). Аналогичное представление о солнце встречается у целого ряда народов—у египтян, ассино-вавилонян, персов, хеттов, арамеев, из современных народов—у пермяков и сибирских народов, северо-американских индейцев, бразильских бороро, полинезийских племен, индусов.

и др.; ср. общий обзор и ссылки на литературу в моей работе „Живѣлы“, стр. 67—70. 436. Wellhausen Reste стр. 55—56; Baudissin B. III, стр. 511, 69, 255, 262, 578, 580, 583, 603. 437. Имя Schimschop (у LXX Sampson, вокализация от Schams) толкуется в значении „солнышко“ (Budde Richter стр. 97). В преданиях кн. Судей о Самсоне проглядывают две линии традиции: народно-историческая, изображающая Самсона героем-богатырем племени Дана, и мифическая, связывающая Самсона с солнечным мифом; посредствующим звеном между этими линиями является местная связь легенды о Самсоне с Тимной, пунктом по соседству с Бет-Шемешем. Народная линия безусловно преобладает; совершенно неправ Эд. Мейер, считающий Самсона за „чисто мифического героя“ (IN стр. 526). Легендарное голкование имени Самсона проглядывает в рассказе о его рождении, согласно которому жена Маноаха родила Самсона от бога, явившегося к ней; имя бога не сообщается, но судя по имени, которое мать дала сыну бога, его отцом по мифу был бог солнца; отсюда наиболее надежное толкование имени Schimschop будет „солнечный“ 438. Ср. разд. 4, стр. 113—114 (Алейон) и разд. 3, ст. 66—67 (Саид). 439. См. в разд. 4, стр. 87—88. Текст эпоса о борьбе Бод-Ваала с Алейоном см. Virolleaud La revolte de Koscher contre Baal, Syria, 1935, I—II, стр. 26 (перевод стр. 27). И заглавие и толкование текста у Виролло неправильны; более правильно толкование Дюссо (Les Elements dechainés Syria, 1935, II), но и оно, как нам кажется, нуждается в оговорках и исправлениях. 440. Дочери Алейона в Apnath I—строки 23—24; см. Virolleaud Apnath I, стр. 337 (текст), 343—345 (комментарий), в АВ II—Montgomery, стр. 82—83, V, 5—11. Упоминание Pdry и Tly в АВ I (II АВ) I, 17—19 см. Virolleaud Chant, стр. 114, 115—116; Bauer II, стр. 99 присоединяется к Дюссо, отождествляющему Pdry с греч. Phaidros, рекой рядом с рекой Адониса под Гебалом и названной якобы по имени брата Адониса—весьма сомнительное сопоставление. 441. Ср. Erman Die Religion der Aegypten, 1934, стр. 379, рис. 155; Матъе, Мифы, стр. 52—53, рис. 32, 33, 34а, 34б, 35. Белорусские параллели—см. мою работу Миталогія, стр. 213—218, 223—222; там же ссылки на аналогичные олицетворения у других народов; см. также Штернберг, стр. 452—456. 442. См. Матъе, Мифы, стр. 56—61. Автор высказывает чрезвычайно интересные и правительные соображения, побуждающие к пересмотру целого ряда ходячих „фэрмул“ и толкований в области истории египетской религии. К сожалению, некоторые соображения только намечены и не разработаны, а одно (о племенном вожде, как „магическом средоточии состояния производительных сил природы“) выражено весьма туманно. Хотелось бы, чтобы автор специально занялся этой темой и разработал ее в форме обстоятельной монографии. 443. В „Легенде о Керете“ (стр. 40—41, 61—62, 306—307) упоминается бог N'mn gh'l El—„Нааман, юный отпрыск Эла“ (gh'l m—существит. мужск. рода, параллельное евр. женск. существ. 'alma—„половозрелая девушка“). Виролло считает этого Наамана двойником Адониса, но это мало вероятно, ибо в Сидоне (Адонис не почитался, а кроме того, в „Легенде о Керете“ Нааман считается братом Керета, который в свою очередь считается также не то богом, не то полубогом (Virolleaud Keret', строки 41, 59, 74; стр. 163—отец Керета Эл-Шор). 444. Слово xthn соответствует евр. chathan, которое первоначально означает родственника с женской стороны, затем брата, зятя, следовательно восходит к материнской эпохе. Под Ваалом в тексте НК разумеется Дагон (см. ниже в тексте); „благостные боги“—ego xthpn. т. е. родственники по матери, вероятно, Ашерат моря, „матери богов“. 445. Ср. Dissaud RS AT стр. 81, 83; Virolleaud Syria 1936, III, стр. 210. 446. Ср. НК строки 24—26, в которых бог лета Хархаб говорит Иареаху, что для благостных богов будет построено pdr (Virolleaud NK, стр. 214—220). Слово pdr, встречающееся также в эпосе АВ и в „Легенде о Керете“, в разных местах толкуется по разному—„жнлице“, „седалище“, „стѣла“, „город“.

В данном случае наиболее подходящим значением будет „святыище по-обету“, по сопоставлению со словом *bdr*, встречающимся в карфагенских надписях и соответствующим слову *peder*—„обет“ (ср. Lidzbarski *Handbuch* I, стр. 234).

447. Винклер первый высказал правильное предположение, что Терах является лунным богом и что имя *Therach* является позднейшей маскировкой (*Verhüllung*) имени *Jareach* (*Gesch Israels* B. III, стр. 24, прим. 1). Это предположение, сначала не встретившее поддержки даже у пававилонистов, в настоящее время полностью оправдано „Легендой о Керете“. Об именах супруги Тераха Никар-Никаль и Шии см. *Virolleaud Kereth*, стр. 27—29 и *Dussaud RS AT*, стр. 81. Оба ученых сопоставляют эти имена с вавилонскими *Ningal-Ninegal* и *Sin* и считают эти имена механически перенесенными из Вавилона в Сирию и Ханаан. Сопоставление это правильно, но объяснение факта существования указанных имен также в Финикии их механическим перенесением туда из Вавилона нельзя признать правильным. И вавилонское *Sin* (первоначально *Schin*) и финикийское *Schin* надо возводить к общесемитскому корню *schp*, от которого в арабском имеется глагол *schapa*—„воссиять“, „взойти“, откуда *Schin* будет именем восходящего месяца при новолунии. Это толкование вполне соответствует и тексту *Kereth*, стр. 101—104, 18<sup>c</sup>—192, г.е. говорится, что Терах „выводит“ (заставляет взойти) новую луну (*xds-chodesh*) и зажигает ее „для Шии, своей жены, для Никар, своей возлюбленной“. Наше толкование подтверждается также и выяснением точного значения имени Никаль, о чем см. ниже в тексте.

448. См. *Meissner Babylonien und Assyrien* B. II, стр. 19; *Muss-Arnolt*, стр. 695, 670; *Gesenius Wrthb*, стр. 393, 478.

449. Ср. *Euseb.* I, 10, стр. 36, 37. Вопрос о вавилонском и ассирийском боге Дагане не вполне ясен. Даган занимал одно из первых мест в ассирийском пантеоне, считался богом земли в противоположность Ану, богу неба, и отождествлялся с Энлилем-Белом, как богом земли. Это обстоятельство показывает, что месопотамский Даган, очень древний бог, не имел никакой связи с морем. См. *Jastrow Die Religion Babylonien und Assyriens*, I, стр. 52, 219—230.

450. См. *Pietschmann*, стр. 145, там же рисунок с монеты эллинистической эпохи из Арада. Пичман считает имя Даган финикийской формой евр. *daḡan* „зерно“ (стр. 145, прим. 2), но это вряд ли правильно; правильное этимология у *Contenau*, стр. 110.

451. Ср. текст ВН, кол. I, 39, кол. II, 26 (*Virolleaud Chasses*, стр. 248, 259). В АВ III<sup>2</sup> (1 АВ) I, 24 назван „сын Дагона“, который, согласно дополнительной ремарке Виролло (*Syria* 1931, II, стр. 351), называется иногда ‘np b’l. Этот эпитет Бауэр (I, стр. 91) правильно истолковывает от ‘апап—„облако“ в форме ‘опап „тучегонитель“.

452. Ср. *Dussaud RS AT*, стр. 82—83; *Virolleaud NK*, стр. 214—215; *Dhorme Syria* 1937, I, стр. 108. О корне *kaschar* и производных от него см. *Gesenius Wrthb*, стр. 363—364.

453. Ср. *Virolleaud Kereth*, стр. 42—43 (строки 145—146), стр. 50—51 (строки 290—291). Текст говорит, что „благодать“ (*n'm*) первенца жены Керета Машет-хери будет „благодатью Анаг“. Тут же (строки 146 и 292) Аштарте приписывается только красота; отсюда следует, что в Угарите Аштарта к группе благодатных богов не причислялась. Однако в Гебале и его области Аштарта должна была занимать первое место в ряду земледельческих благодатных божеств, и если Моверс, Ленорман и Бетген правы, что в финикийском пантеоне была богиня *Na'ama*, и что это имя было прозвищем Аштарты (ср. *Dillmann Genes.* стр. 99, *Procksch Genesis*, стр. 150), то оно должно было прилагаться прежде всего к Аштарте-Ваалат Гебала, супруг которой, „Величайший“ бог Гебала, Адонис носил прозвище Наамаи.

454. Ср. *Meissner Babyl. und Assyrg.* B. II, стр. I: *ilu* или *shed biti*—„бог или дух дома“, *il kinun* „бог очага“. Свидетельство о коллективном характере хозяйства в израильско-иудейских общинах мы находим в цитированном выше, в связи с характеристикой Шалома, оракуле кн. Исаии, 9, 1—6. Там в ст. 2 говорится:

„умножил ты радость, увеличил веселье; веселятся они перед лицом твоим, как весельем на жатве, как ликуют они, когда делят schalal—добытое ими“. Слово schalal первоначально значит „добыча на охоте“; но в царскую эпоху под schalal разумелась всякая добыча, всякий прирток в хозяйстве—ср. Притчи 31, 11—16, где в понятие schalal входят лён, шерсть, виноград, хлеб. Несомненно, что в оракуле идет речь именно о дележе урожая после жатвы; отсюда вытекает, что в VIII в. в Израиле еще были распространены коллективная запашка и засев общинных полей с разделом после жатвы полученного урожая.

## РАЗДЕЛ 8

455. LXX переводят 'ohel mo'ed—skene tu martyru, „шатер свидетельства“, очевидно исходя из встречающегося в кн. Числ варианта 'ohel 'eduth. Следует отметить, что в русском синодском переводе еврейской библии, сделанном не вполне удачно с еврейского оригинала, дан в этом случае правильный перевод, „скиния собрания“, вследствие чего русская библия в этом месте разошлась со славянской, переведенной с греческого (LXX) и дающей выражение „скиния свидения“ („свидетельства“). Об этимологии mo'ed и 'eda от ja'ad см. Gesenius Wrth. стр. 303, 401—402, 559. В связи с этим толкованием термина 'ohel mo'ed следует отметить, что вельгаузеновская концепция этого выражения, как термина, измышленного авторами жреческого кодекса, должна быть пересмотрена.

456. Ср. выражение pesh'e 'edath—„вожди, начальник общины“ в Исх. 16,22. Числ. 4,34; 16,2 (250 peshi'im), а также терминологию в Лев. 4, где описывается ритуал очистительных жертв за грех кого-либо из 'eda Isra'el или ее вождя (pash'i), или ее жреца (kohen), либо всей общины в целом. Тут под 'eda Isra'el разумеется не весь Израиль в целом, а лишь всякая, любая „община Израиля“, ибо термин pashi' применяется только к родовым или общинным вождям, а религиозный представитель, глава „всего Израиля“, называется hakohen haggadol—„верховный жрец“, „первосвященник“. О 'eda в применении к домашней общине см. Иов 16,7.

457. О значениях термина mo'ed см. Gesenius Wrth., стр. 401—402; кроме указанных нами в тексте значений, термин имел еще значение „условленный, установленный срок“ для чего либо, „период времени“, точно определенный. Значение mo'ed в смысле местного святилища в словаре не указано вследствие того, что редактор словаря Буль считает псалом 74, в котором (ст. 8) говорится о сожжении врагами всех mo'ade 'el ha'arets—„святилищ божьих в стране“, после пленения, составленным в эпоху Маккавейского восстания, и переводит здесь mo'ade через „синагоги“. Однако в настоящее время, как указывалось в разд. 5, вся проблема книги псалмов подлежит пересмотру; в частности надо считать окончательно дискредитированной концепцию после пленного происхождения подавляющей части псалмов. Что касается до пс. 74, то даже Гункель сомневается в датировании его маккавейской эпохой и категорически высказывается против перевода выражения mo'ade 'el в значении „синагоги“ (Die Psalmen стр. 322, 324). Мовинкель решительно и правильно признает псалом 74 допленным, связанным с последним нашествием Навуходносора на Иерусалим (Psa menstudien B. III, стр. 64, 23, ср. B. II, стр. 297).

458. Иош. 24, 25—27. Можно сомневаться в исторической достоверности этого предания, но нельзя сомневаться в существовании описанного здесь обряда.

459. Ср. I Сам. 9,11—19; 10,5; и мн. др. Бенцингер (Archäol. стр. 3 5) определяет значение термина bama в смысле обозначения святилища без храма, в противоположность hekal—„храм“. Это неправильно, так как высоты, на которых был выстроен также beth, упоминаются не раз в книге Царей, ср. I Цар. 12,31; II Цар. 17, 29. 31. Правда, автор кн. Царей замечает, что „дома“ эти были построены царями; но

они были построены вероятно лишь взамен прежних „божьих домов“ в форме шатров, как намекает Иезек. 16,16. 460. Ср Vincent Sanaap стр. 132—133 (высота в Мегиддо, 139—141 (высота в Гезере), 144—145 (эламский рельеф, о нем см. также АОТВ В. II, стр. 135, рис. 468, и в моей книге „Древний Израиль“, изд. 2, стр. 52—54).

461. Святилища на полях устраивались также и в древнем Израиле, ср., например, святилище в Офре, которое, судя по рассказу Суд. 6, 1, было устроено около тока, на котором вымолачивался хлеб. По рассказу 1 Сам. 11, 5—7 Саул был на пахоте, когда в Гибеа пришли послы из Иабеша Гилеадского и, услышав их вести, Саул тут же „рассек волов“, на которых пахал, т. е. совершил обрядовое заклятие, так как части волов были им посланы во все области Израиля с заклятием. Святилище на Сионе, устроенное Давидом, было расположено на току Арауны. Чрезвычайно интересную параллель с финикийскими и израильскими святилищами на полях мы встречаем у мари (черемисов). Еще в конце XIX в. у мари каждая деревня (община) имела на краю поля особое святилище „матери-земли“, иногда расположенное в рощице; в этом святилище совершались общинные обряды, связанные с началом пахоты и посева (см. Holmberg Die Religion der Tscheremissen нем. перев. Bussenius 1926, стр. 72—73, 176). Обрядность также очень интересна; см. об этом ниже в тексте.

462. Современное название залива Минет-эль-Бей а означает „Белый порт“; древнее название—Leucos Itemp—„Белый залив“, сходно с современным. Название дано по меловым утесам ослепительной белизны, которые прикрывают вход в залив; в древности эти утесы выдвигались в море значительно дальше, чем теперь, но постепенно были размыты, и на их месте образовались буруны; берег в древности отстоял на 120 м от современного берега. Ср. Schaeffer Fouilles 1933, II, стр. 94. О находках в Калаат эр Русс см. там же, 1929, III, карта на стр. 285; 1933, стр. 95—96; 1935, II, стр. 171—172. Холмистый рельеф окрестностей Угарита и берега Белого залива виден на снимке с самолета Syria 1936, II, табл. XXII, и 1938, III, табл. XVIII.

463. Ср. Vincent Sanaap, стр. 111, рис. 76 (план высоты в Гезере) и стр. 116—117 (описание водоемов); АОТВ В. II, стр. 120—121, рис. 411—412. Венсан колебался в определении назначения этих „примитивных каменных сооружений, сложенных подобно водоему“. (р. 116), и на плане назвал северный водоем „рвом для приношений“, т. е. складочным местом для приношений. К такому определению Венсан пришел на основании того обстоятельства, что в северном водоеме было найдено много черепков от различных сосудов, а также известная бронзовая змейка. Однако эти предметы ничего не доказывают; они могли быть свалены туда при разрушении высоты во время проведения реформы Иошии или во время опустошений, произведенных халдейским нашествием. Грессман (АОТВ цит. место) более решительно считает эти два сооружения водоемами, принадлежащими к комплексу массеб и жертвенника, т. е. имевшими непосредственную связь с культом.

464. Ср. Pletschmann, стр. 224, рисунки на стр. 222 и 223. 465. Там же стр. 225—226 (изображения, следуя их порядку указания в нашем тексте, обозначены у Пичмана литерами D, B и C); АОТВ II, стр. 149—150, рис. 514. Пичман считает фигуры с головой в форме рыбы и с рога-той головой за жрецов; однако с этим нельзя согласиться, так как у нас нет никаких данных, которые говорили бы о существовании подобного рода изображений жрецов. Форма рыбы для задней части головы совершенно ясна: но с уреем, с которым сопоставляет это изображение Пичман, оно имеет весьма отдаленное сходство.

466. Об архаических жертвенниках см. Vincent Sanaap, стр. 132—133, 187; жертвенник из Гебала—АОТВ II, стр. 134, рис. 464; из Гезера там же, стр. 138, рис. 444. Об остатках жертвенного места в порту Угарита см. Schaeffer The Cuneiform Texts of R. S. стр. 47, табл. XXVIII, рис. 1.

467. О массебе Иакова в Бетэле

см. Быт. 28, 17—19; 35, 11—14; Dillmann Genes. стр. 317—318; Gunkel Genes. стр. 320; Dussaud Sacrifice, стр. 166, 224; Baudissin В. III, стр. 300. О камнях в древней Аравии, как местопребывании духов и богов, см. в разд. 6, стр. 167—68 и прим. 307. О бэтилах в Греции см. Кагаров. Культ фетишей, растений и животных в древней Греции, стр. 19—21, 25—32. 468. Ср. Vincent Сапаап, стр. 115, 111. Эти две массебы, по счету Макалестера № II и лежащая рядом с ней сброшенная с своего места массеба такой же формы и размеров, отличаются от остальных и по форме и по высоте: они кругловаты и вышиной 1,65 м, в то время как остальные массебы имеют четырехугольное сечение и высоту от 2,14 до 3,28 м. 469. АОІВ II, рис. 446, 448, 449; о верхней площадке-ступеньке (№ 448) ср. стр. 129—130. Ступенчатый жертвенник, открытый в Соре между Иерусалимом и Гезером, такой площадки не имеет (там же, рис. 445, стр. 128—129). 470. Такие помещения, именуемые археологами термином *adytum*, были открыты на высотах в Гезере и Мегиддо, ср. Vincent Сапаап, стр. 137—139. 471. Площадки для жертвенных пиров в Петре см. АОІВ II, стр. 129, рис. 446, стр. 159, рис. 553. Группа из Ларнаки на Кипре (там же, рис. 551, стр. 158—159) найдена в могиле и потому должна считаться изображением жертвенной трапезы в честь умершего. Грессман (АОІВ II, стр. 158—159) неправильно толкует, что участники трапезы возлежат за „столом“, так как на группе ясно изображена цыновка, а не поверхность стола. 472. Ср. Holmberg Die Religion der Tscherem., стр. 176—177. 473. Относительно принадлежности Исаии к жреческому персоналу иерусалимского храма нет таких же точных данных, как относительно Иезекииля, который в книге, носящей его имя, назван прямо жрецом (1,3). Однако данные книги Исаии показывают, что Исаия с юных лет был связан с храмом и храмовым культом, а реальные подробности его „видения“ в храме, описываемые в гл. 6, 1—4, свидетельствуют, что Исаия имел доступ даже в дебир (*delir*), т. е. в „тайник“, в то помещение в глубине храма, где стоял ковчег Иагве и другие наиболее священные предметы. Эти обстоятельства дают право считать Исаию принадлежавшим к пророческой коллегии иерусалимского храма. Но даже если он и не принадлежал формально к этой коллегии, то по существу он не отличался от ее членов, ибо он был постоянным советником иудейских царей, обращавшихся к нему во всех трудных случаях. Гельшер (*Die Propheten*, стр. 223), подобравший почти весь материал, свидетельствующий о близости Исаии к храму, за одним непонятным исключением гл. 6, не решился все же сделать из этого материала надлежащие выводы и оставил вопрос без всякого разъяснения. 474. О жреце-заклинателе в индийских общинах см. Соч. М. Э. т. XXI, стр. 502; о жреце-заклинателе вавилонских общин см. мою статью „Община в древнем Двуречье“, ВДИ, 1928, № 4 (5), стр. 78. Типичным жрецом-прорицателем израильской общины является Самуил (ср. I Сам. 9); жрец общины (*kohep 'esath*), как постоянное должностное лицо, указывается в Лев. 4,3, наряду с главой общины. Термин „левит“—жрец и этническое имя „левит“ надо считать однозвучными, но не тождественными. Как совершенно ясно говорит древнейшая традиция, израильское племя Леви погубило вместе с племенем Симеон в междоусобной войне еще до поселения сынов Израиля в Ханаане (Быт. 34; 49,5—7). Судя по традиции кн. Исход, причисляющей Моисея к племени Леви и связывающей с Моисеем культ змея (Числ. 21,5—9, ср. Исх. 4,3), родоплеменное имя Леви надо считать тотемическим, так как *lewí* является первой и главной составной частью имени чудовищного морского змея Левиафан— „змей могучий“. Впервые дифференцировал легендарное племя Леви и исторических левитов-жрецов Вельгаузен (*Prolegomena* стр. 137—143, русск. перев. стр. 119—125, 388, примеч. 88). О *lawi*, *lawi'ath* см. Benzinger *Achäol.* стр. 341—343, поддерживающий также тезис, что термин

„левиты“ применялся к жрецам местных святилищ. Весьма путанную позицию занял в этом вопросе Эд. Мейер, хотя он правильно указал на связь древнего племени Леви с культом змея (IN стр. 426—427). 475. Nilsson Die volkstümlichen Feste des Jahres, стр. 48; Jahп, стр. 89, 91, 121. 476. Шейн, т. I, ч. 1, стр. 168; Крачковский, Быт западно-русского селянина, стр. 117—118; у других народов—Cato De agricultura 14; Штернберг, стр. 371; Holmberg цит. соч., стр. 178—179. 477. См. Midrasch bereschith rabba перев. Wünsche pag. XXVIII (стр. 126). 478. Ср. Фрэзер, Золотая ветвь, III, стр. 90; Матье, Мифы, стр. 51—52. 479. Богаевский, стр. 184—188. 480. Богаевский, стр. 185 и прим. 1—3. 481. Holmberg цит. соч. 177—178. 482. Шейн, т. III, стр. 228; Сержпутоўскі, стр. 59, № 653, 656, 659; Сахаров II, стр. 63. 483. Шейн, т. III, стр. 228, 244. 484. Шейн, т. III, стр. 243—244; 228—229 (общинный обряд засева записан в прежних Бельском, Поречском и Духовщинском уездах бывш. Смоленской губ.). О русском обряде см. Максимов, стр. 267—268. Остатки аналогичного обряда у римлян см. Cato, De agricultura 5. 485. Этому вопросу посвящена моя работа „Mitalogija i abrađavacъ валачобных песень“; общие выводы см. в разд. VII стр. 265 и сл., где устанавливается также тождество или самое близкое сродство древних волочобников с древнерусскими волхвами. 486. Ср. Бессонов, Песни белорусские, стр. 7 № 5 (упоминается „рада валачобная“, которую ведут „мужы чэсныя“); Добровольский, т. IV № 24а, 24б, 24в (описание рады). 487. Шейн, т. I, ч. 1, стр. 125; Сахаров, II, стр. 81; I, стр. 88—89; II, стр. 374—375; Шейн, Велікорус в его песнях и обычаях, стр. 337, 1175. 488. Цитирую по работе Аничкова, Весенняя обрядовая песня у славян на западе, т. I, стр. 92. Там же, стр. 114—116, 119—120, приводятся описания аналогичных обрядов в Украине, Галиции, где в обряде сохранились элементы тотемизма, Румынии, Тироле, Чехии, Германии. 489. Шейн, т. I, ч. 1 стр. 574; Максимов, стр. 269 490. Романов, I—II, стр. 455, № 10; Шейн, I, 1, стр. 149—50, № 143. 491. Романов, I—II, стр. 268, № 19; Романов причислил эту песню к веснянкам; но, как правильно указал Аничков (Весенняя песня..., стр. 222, прим. 2), она ни по форме, ни по содержанию не подходит к веснянкам, но имеет все характерные признаки волочобной песни. 492. Романов, I—II, стр. 455, № 9; ср. Романов VIII, стр. 174—175; Шейн, I, 1, стр. 147—148 № 142 и др. 493. Максимов, стр. 268—269. 494. Цитаты о местах схода святых см. в моей работе „Mitalogija...“, стр. 228, прим. 1. О раде святых см. Шейн, Белорусские песни, стр. 106—107 и 151; Романов, I—II, стр. 453—454 № 7. Другие варианты, устанавливающие очередь святых на целый год, см. Шейн, I, 1, № 137, 150 и др. 495. Шейн, Белорусские песни, стр. 84 № 141; Шейн, т. I, ч. 1, стр. 147—148 № 142 и др. 496. Jahп стр. 70—73. 497. Марсельский жертвенный тариф, строки 11, 12, 15 (CIS т. I, вып. III, № 165, стр. 218—238; Lidzbarski Handbuch I, стр. 428); карфагенский тариф 1858 г., строка 7 (CIS т. I, вып. III, № 167, стр. 250—256; Lidzbarski Handbuch I, стр. 429). Надо отметить, что значения слов *znp* и *ts* в строке 11 марсельского тарифа до сих пор точно не установлены, и в CIS дан их перевод в общей форме „птица домашняя“ и „птица лесная“ (стр. 221, 237; обзор попыток определить их точное значение—стр. 223). Новейшие переводчики Дюссо и Грессман дают этим словам значения „петух, курица“, но под знаками вопроса (Dussaud Sacrifice, стр. 321, Gressmann AOTB I, стр. 448). В карфагенском тарифе начало строки 7 утрачено и реконструируется по стр. 11 марсельского тарифа. 498. Лев. 14, 22; 15, 14; 15, 29; Числ. 9, 10; в некоторых случаях допускается по бедности приносящего замена очистительной жертвы из овец и коз жертвой голубков и горлиц (Лев. 5, 7—8 и 12, 8). 499. Robertson-Smith, стр. 166, примеч. 322. О культе голубя в Финикии ср. карфагенскую стелу в честь богини Танит, на которой вверху

сделано изображение самой Танит, а внизу символ божества с двумя голубками по сторонам (СIS т. I, вып. III, № 183, стр. 291), а также изображение Аштарты с голубкой на терракоте из Тортозы (Pietschmann стр. 235, таблица). При раскопках на месте Бет-Шеана в Палестине в развалинах храма XII в. были найдены голубиные домики, находка, показывающая, что при храме голуби разводились в качестве священных птиц; такие же домики были найдены при раскопках Ассура в слое, относящемся к 3000 г. до н. э. (ср. АОТВ т. II, стр. 192, рис. 672 и стр. 128, рис. 442—443). Представление о божественности голубя от иудейства перешло в христианскую мифологию, в которой голубь был отождествлен со „святым духом“, третьим лицом (ипостасью) христианского троичного бога. Отождествление это впервые фигурирует в евангельском мифе о крещении Иисуса. 500. Ср. в комментариях к книге Бытия Гункеля (стр. 181), Прокша (стр. 109), Дильмана (стр. 233—234), Гольцингера (стр. 150); однако Гункель и Прокш считают самую жертву по ее составу и способу принесения очень древней. Штрак (Strack Die Genesis, стр. 59) считает, что это не жертва в собственном смысле слова, но „близкое к ней священнодействие“. 501. Евр. machaze в ст. 1 обозначает „видение“, преимущественно во сне; LXX передают это слово термином *oama*, который и в греческой и в христианской литературе также применяется преимущественно для обозначения ночных видений (ср. Bauer Griechisch-deutsch. Wrtb. zu den Schriften des N. T., стр. 917). Ср. также у LXX Быт. 46, 2: *oama tes nyktos*. 502. Быт. 26, 28—30; 30, 51—52; в 21, 28—29 семь овец назначаются в качестве „свидетельства“ договора, т. е. для жертвенного пира, скрепляющего договор. 503. Hopfner Griechisch-ägyptischer Offenbarungszauber II, стр. 95, § 195.

504. Издания Мишны и ее значение как источника для истории Израиля и Иуды. Единственным научно обработанным, пока еще далеко не полным изданием трактатов Мишны является издание Die Mischna Text, Übersetzung und ausführliche Erklärung herausgg. von Beer, Hiltzmann Klaus und and. Glessen; до 1935 г. вышло 24 трактата из общего числа 63 трактатов. Не все вышедшие трактаты обработаны с одинаково полнотой и основательностью; издание трактата Sukk<sub>1</sub> в обработке Борнгейзера (Borngäuser) является одним из лучших, хотя и здесь, как в обработке и других трактатов, совершенно обходится молчанием капитальнейший вопрос о традиционных элементах, лежащих в основе мишнаитского обычая и права. В этом отношении составители издания ограничиваются обычно лишь формальной ссылкой на соответствующие места из Торы; но такая ссылка совершенно недостаточна, так как составители Мишны исходили не только из Торы, но также из других традиций, не закрепленных в Торе, но прочно сохранившихся в быту. По отношению к трактату Сукка в обработке Борнгейзера следует отметить, что автор обратил внимание на археологические и изобразительные памятники, которые дают наглядное представление о специфических аксессуарах ритуала праздника суккот. Однако Борнгейзер дал только их описания, за исключением лишь рисунка, изображающего кущи (sukkoth), данного во введении и заимствованного из амстердамского издания Мишны 1659 г. При описании остальных аксессуаров Борнгейзен лишь ссылается на обширную литературу по истории иудейского искусства—живописи катакомб и синагог, изображений на печатях и других памятников,—но не дает никаких изобразительных материалов. В частности во введении при описании изображений этрога, лулаба и других аксессуаров суккот Борнгейзер остановился главным образом на этроге, а лулабу отвел всего 12 строк, в которых дается скорее перечисление, чем описание соответствующих памятников (ср. стр. 7—14). Раввинистический и талмудический материал, помогающий разобраться в некоторых важных моментах трактата Сукка, дается Борнгейзером в примечаниях, но далеко не полностью; исчерпываю-

щим образом этот материал подобран и дан в немецком переводе в эссе-курсе о празднике суккот, составленном Биллербеком для известного чрезвычайно важного издания Strack und Billerbeck Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch, B. II, стр. 774—812. Эссекурс Биллербека является лучшим и наиболее полным обзором обрядности суккот в I в. н. э. и весьма толковым комментарием к ритуалам трактата Сукка; но и Биллербек рассматривает эти ритуалы только *in statu*, не поднимая исторических вопросов. Между тем, как мы указывали уже выше в разд. 5, в связи с вопросом о пользе гогани лексическим материалом Мишны при реконструкции утраченных или неясных речений текста Eqrēpu, в Мишне сохранился ряд чрезвычайно важных древних традиций, освещающих многие темные места библейской традиции и восполняющих пробелы последней. Поэтому историческое исследование трактатов Мишны, в особенности седеров Зераим, Моед и Незикин, является настоятельно необходимым, и было бы чрезвычайно желательно, чтобы в случае возобновления после войны указанного выше издания Мишны его редакторы включили в план обработки трактатов исторический комментарий.

505. Изготовление лулаба—Сукка III, 1—5; обряд потрясания лулабом—там же III, 8 (цитаты по изданию Борнгейзера). О последнем обряде см. также примечание Борнгейзера на стр. 91 и Strack Billerbeck B. II, стр. 786—789. О ветвях tsinnit (каменной пальмы) см. ниже в тексте.

506. Раввины III вв. н. э. расхолись во мнениях, с какого дня суккот должно было включаться в Шмоне-эсре моление о дожде. Одни следовали мнению р. Элиезера (около 90 г. н. э.), который учил, что моление о дожде должно начинаться „с того часа, как берут лулаб“, т. е. с первого дня суккот; другие следовали мнению р. Иегошуа „с того часа, как его (лулаб) складывают“, следовательно после седьмого дня праздника. Р. Элиезер считался лучшим знатоком древних традиций; его мнение предпочтительнее также и потому, что в предписании Лев. 23, 40 обряд с лулабом связывается с первым днем праздника. Ср. сводку цитат у Strack—Billerbeck II, стр. 786—789.

507. Ср. Bornhäuser, примечание на стр. 114. 508. Высказывания раввинов о происхождении обряда см. Strack—Billerbeck B. II, стр. 798—799. В трактате Мишны Сукка не указывается, как именно совершается обход жертвенника с ивовыми ветвями; нет ли это прямых указаний и в Талмуде. Однако, как показал Биллербек, из описания одного инцидента, возникшего в связи с совершением этого обряда в субботний день (Тосефта Сукка 3,1 и вав. Сукка 43 b), с полной определенностью вытекает, что обход кругом жертвенника всесожений с ивовыми ветвями совершался жрецами.

509. Обычно на основании талмудических разъяснений отождествляют Маса с Эммаусом, упоминаемым в еванг. от Луки 24, 13 (ср. Str. Billerb. B. II, стр. 271); однако, как будет показано ниже в тексте, это вряд ли правильно. Термин *maqom*, кроме общего значения „место“, имеет специальное значение „священное место“, „святилище“ и очень часто употребляется в этом смысле. Это специальное значение надо считать первоначальным, так как *maqom* по форме словообразования является причастной формой глагола *qam*, в *Piel* имеющего значения „воздвигать святилище“, „водружать массыбы“, „ставить изображение богов“ и. т. д. (ср. Gesenius Wrtb. стр. 702, где указаны соответствующие цитаты).

510. О каменных пальмах в долине Гинном см. вав. Сукка 32ab и вав. Эрубин 19a. В разд. 2 нами уже указывалось, что порода каменных пальм несомненно была распространена в Палестине, как об этом свидетельствуют упоминания о них в юридических трактатах Талмуда и в народной пословице. Борнгейзер повидимому не осведомлен относительно этих упоминаний и потому считает сообщение о каменных пальмах в долине Гинном „не соответствующим фактам“, т. е. нарочито измышленным раввинами (ср. примеч. 11 на стр. 71). С таким весьма поспешным заключением никак нельзя согласить-

ся. 511. Существование этого последнего источника доказывалось маличием большого озера-водоёма у юго-западного склона небуситского холма; в эпоху I в. н. э. озеро называлось Змеиным и питалось водой несомненно из близлежащих к нему источников. В XVI в. это озеро-водоем было реставрировано султаном Солиманом, и потому сохранившаяся до сих пор его впадина и сейчас носит название „озеро султана“ (ср. Guthe планы Иерусалима при картах № 14 и 20; Baedeker, стр. 62).

512. Vogthäuser, стр. 80, примеч. 11; см. выше примеч. 510. Борнгейзер в указанном месте замечает, что локализация Железной горы под Иерусалимом неприемлема, т. е. полагает, что каменная пальма под Иерусалимом не росла, не замечая того противоречия, в какое этим он сам себя ставит. „Железной горы“ под Иерусалимом вероятно действительно не было, но это не значит, что под Иерусалимом каменная пальма вообще не росла. 513 Согласно весьма надежной традиции II кн. Царей, святилища в окрестностях Иерусалима, в долине Гинном и на восточных высотах, были двойного происхождения: одни были местными святилищами на высотах и у священных деревьев или рощ и у источников (II Цар. 16, 3; 18, 4; 21, 3; 23, 5. 8), другие были устроены царями для их иностранных жен (23, 13).

514. Бог подземного огня Гин. Надо считать несомненным, что бог Mik стоял в самой близкой связи с финикийским богом подземного огня Гином. Правильное произношение и этимология имени бога Mik, так же, как происхождение и характер его культа, до сих пор не установлены; известно только, что ему сжигали в жертву на подземном огне детей, преимущественно сыновей. Но зато бог Гин (Нуп) выступает с вполне определенными чертами, как бог подземного огня, бог-кузнец и литейщик. Он достает металлы, в том числе золото и серебро, расплавляет их и делает из них разную утварь; в АВ I (II АВ), II, 24—44 (Vitroll. Chapt стр. 114, 117—121) подробно описывается, как Гин изготавливает украшения и утварь для сооружаемого богами храма Алейону на горе Сафон. Гин принадлежит несомненно к числу древнейших божеств финикийского пантеона, восходящих к родоплеменной эпохе, как это видно из варианта названия долины Гинном *ge bepe H-npnm*—„долина сынов Гиннома“. Этот вариант показывает, что Гин первоначально был родоплеменным богом, и когда его родоплеменная группа, ушедши из Заиорданья или Негеба, поселилась в долине на юг от Иерусалима, тогда эта долина получила название Гинном, и тогда же вероятно произошло также и название Гина функциями бога подземного огня. Поэтому Гина, как Ша-лема и Эльона, надо также считать одним из древнейших божеств Иерусалима еще доизраильской эпохи, а святилище Тофет—восходящим к древнему общинному святилищу сынов Гиннома. Весьма возможно, что имя Mik, передающееся некоторыми через Mikom—„царь“, первоначально было только эпитетом Гина и что в израильскую эпоху собственное имя Гина в царском культе вышло из употребления и заменилось прежним эпитетом. Этот вопрос требует специального исследования.

515. Обряд возлияния воды на жертвенник считался важнейшим обрядом в ритуале трактата Сукка; он несомненно такого же древнего происхождения, как и обряд с ивовыми ветвями. Из обрядов текста Eqepu с ним надо сопоставлять обряд вызывания раннего дождя в цикле В; см. об этом ниже в тексте. 516. См. разд. 5, примеч. 225 к переводу строк 19—20 Eqepu, и выше в этом разделе стр. 239—240. 517. Ср. легенду о воздвижении masseby у могилы Рахили, Быт. 35, 19—20. Этот обычай для царской эпохи засвидетельствован в II Сам. 18, 18: сын Давида Абшалом еще при жизни ставит для себя massebu, ибо не имеет сына, который сделал бы это после его смерти. 518. В этом отношении показательно цитированное в примеч. 517 место II Сам. 18, 18: Абшалом, воздвигнув для себя заранее могильную massebu, говорит: „ибо

нет у меня сына, чтобы призвать имя мое" — *hazkir schemi* — т. е. нет сына, который поставил бы массебу и призвал имя Абшалома. Как показав Швалли (*Schwally Miscellen ZAW 1891, 1, стр. 176—178*) глагол *zakar* в форме *Hiph.* имеет первоначальное ритуальное значение "призывать имя бога" в культе; отсюда и существует *zeker* первоначально означает также призыв имени бога в культе. Как показывает словоупотребление слова *zeker* в Исх. 3, 15 и Гош. 12, 6, оно в религиозной терминологии имеет также значение "имя" бога, "призывное имя" бога; это значение "имя" перешло и в обыденный язык, так что *zeker* стало в известных случаях синонимом *schem* (см. примеры в статье Jakob *Beitrage zu einer Einleitung in die Psalmen ZAW 1897, 1, стр. 69—71*), аналогично акк. *zikru*, которое имеет специальное значение "имя бога", "образ (изображение) бога", а затем вообще "имя" (*Muss-Arnolt, стр. 280*). Вышеприведенное выражение из II Сам. 18, 18 показывает, что поставление массебы сопровождалось обязательным призыванием имени бога или духа, которому ставится массеба, чтобы он явился и вселился в нее; таким же призыванием сопровождается и каждая последующая жертва массебе.

519. Ср. Dussaud *Sacrifice, стр. 93—94*.

520. Возлияние маслом массебе в Быт. 35, 14. Обряд возлияния масла при воздвижении Иаковом массебы в Бетэле описан одинаково в обоих вариантах легенды Быт. 28, 18 и 35, 14, с тою только разницей, что в 35, 14 перед словами *jitsq schemen* ("возлил масло") стоит еще "*wajjassek pesek*" — "возлил жертву возлияния". Эти последние слова надо считать вставкой позднейшего происхождения, так как в выражении *wajjassek pesek* употреблены термины царской эпохи — *pasak* "возливать" и *pesek* "жертва возлияния", регулярно приносившаяся в иерусалимском храме и состоявшая из возлияния воды и вина (см. примеч. 522). Вставку сделал несомненно последний жреческий редактор Торы, который хотел показать, что будто бы предписания о жертве возлияния, установленные торой, исполнялись еще патриархами; поэтому добавление поставлено не после первоначального текста *j tsoq schemen*, а перед ним, на первом месте. Добавочное выражение *wajjassek pesek* в 35, 14 поставило в затруднение некоторых комментаторов кн. Бытия. Так, Гункель (*Genesis, стр. 481—482*) считает ст. 14 переставленным на теперешнее место с первоначального места, находившегося рядом со ст. 8, в котором сообщается о смерти и погребении под Бетэлем Деборы, мамки Ревекки, и полагает, что, ст. 14 говорит о воздвижении массебы у могилы Ревекки и о жертве ее духу, в состав которой должна была входить жертва *pesek* по аналогии с жертвами духам умерших у арабов и у других народов. Это произвольное и даже насильственное "исправление" текста вынудило Гункеля совершить еще другую, также ничем не оправдываемую операцию над текстом 35, 14: он устраняет из этого стиха слова "на месте, где он (бог) говорил с ним", которые, по мнению Гункеля, являются вставкой редактора гл. 35, сделавшего предполагаемую Гункелем перестановку. Свою точку зрения Гункель занимствовал у Корнилля (*Cornill Beitrage zur Pentateuchkritik ZAW 1891, 1, стр. 15—20*); но эта точка зрения основана на произвольных соображениях формального порядка и не поддерживается другими комментаторами. Если говорить о перестановке стиха 14, то следует остановиться на метком замечании Вельгаузена, что ст. 14 первоначально стоял на месте ст. 7, говорящего о воздвижении жертвенника в Бетэле, и был заменен теперешним текстом ст. 7 с корректурой *mizbeach* (жертвенник) вместо первоначального *matstseba* (*Composition des Hexateuchs 1880, стр. 319*). Таким образом по мнению Вельгаузена, ст. 14 все же относится к теофании в Бетэле; того же мнения держится и Дильман, *Genes. стр. 358*. Эти разногласия весьма характерны для представителей формалистической "критической" школы, эпигонов Вельгаузена, отошедших от исторических заветов своего великого учителя. В заключение

следует заметить, что формалистические „исправления“ Корнилла-Гуикелля по существу вопроса не меняют дела, ибо даже если дело идет о жертве массеба Деборы, то основным ее составным элементом все же остается возлияние масла.

521. См. фразеологию у Gesenius Wrtb, стр. 851. 522. Глаголы *jatsaq* и *pasak* имеют одинаковое по общему смыслу значение „лить“, „возливать“, но в ритуальном значении специализованы. Специализация относится к царской эпохе, когда была установлена в официальном храмовом культе регулярная жертва возлияния, получившая название *pesek* от *pasak*. Несомненно, что оба глагола имеют общий корень, которым может быть только корень *jatsaq*. Его древность доказывается не только его значением и словоупотреблением, но также и его фонетическим составом *j(w)*, *ts* и *q*. Все эти три звука имеют тенденцию к последующему изменению: *ts* и *q* к смягчению в *s* и *k*, а начальное *j(w)*—к замене через плавное *n* (ср. Böttcher В. I, стр. 141, 142—143). Следы превращения *jatsaq* в *pasak* сохранились в библейской традиции, где рядом с нормальными формами от *jatsaq* встречаются также формы с удвоением *ts*, как бы от корня *patsaq* (ср. Gesenius Gram. стр. 189—190).

523. См. подробнее о варварских и арабских воззрениях и обычаях Robertson Smith, стр. 176—177, 152—153, 262—263, и Штернберг, стр. 213. Обзор обрядов применения крови для отвращения демонов в библейской традиции см. у Jirku Die Dämonen und ihre Abwehr im Alten Testament, стр. 62—63 (следует заметить, что категорическое утверждение Ирку, будто бы апотропейное значение крови является позднейшим, весьма спорно). На сходство деталей эпизода I Сам. 14, 32—35 с арабскими обычаями впервые обратил внимание Вельгаузен (Reste стр. 113), но не дал правильного и исчерпывающего объяснения. Будде (Sam. стр. 99) также полагает, что в I Сам. 24, 32—35 фигурирует обычай „из самых древнейших времен“, но отказывается от каких либо разъяснений и ограничивается рядом недоуменных вопросов. 524. Ср. в карфагенском фрагменте 1858 г. строки 9—10 и фрагмент 1872 г.—целиком; в марсельском тарифе—строка 14 (CIS т. I, вып. III, № 166, 67, 165).

525. См. в разд. 7 стр. 230 и прим. 453.

526. К переводу и толкованию „Закливания Эла“ (Rs. 1932. 4474). Этот текст опубликован с переводом и комментарием в статье Dhorme Deux tablettes de R. S. de la campagne de 1932, Syria 1933, III стр. 229 и след. Перевод и толкование некоторых слов нам представляется не вполне точным. Слово *mrçhth* переведено *communauté*—„общество“, „община“; но это слово, происходящее от корня *rçh*, должно обозначать либо „собрание“, либо „место собрания“; последнее значение, параллельное значению предшествующего *dr*—„жилище“, и надо принять в данном случае. Слово *ptsbth* автор в примечании 7 правильно толкует в значениях „массеба“, „стэла“, но в переводе почему-то дает „статуя“, термин, далеко не однозначный ни с массебой, ни со стэлой. В стр. 14 встречается слово *tsmd*, которое обозначает „ярмо“, надеваемое на запряжку волов, или „запряжка волов“. Дорм переводит буквально „ярмо“, но лучше подходит значение „пара волов“, в смысле намёка на обетную жертву, о которой идет речь повидимому в 10 строке. Именно, там имеется слово *edy*, которое Дорм в примечании правильно истолковал в значении „обязательство“, но в переводе почему-то заменил другим толкованием „клятва“; этот термин указывает, что Элу был дан какой-то обет. Слово *knth* Дорм толкует в значении „правда“; но по контексту это значение не подходит. Закливание сначала перечисляет божественные свойства Эла, затем способы умилоствления и получения помощи Эла, применяемые людьми; но закливание „правдой“ Эла перебивает на середине перечень магических и жертвенных обрядов. Поэтому мы предлагаем другое толкование от *Pi'el* глагола *kaqa*, который в этой форме значит „называть“, „давать имя“, в качестве существ. *knth*—„призывание имени“, ритуального тер-

мина. Виновник бедствия Сафон—это Алейон, бог тучегонитель, грозовик, который на этот раз выступил гневным божеством, опустошил поля и сады врагаиом, ливнем и градом.

**527.** Ср. известный рельеф со скалы в Мальтайа, эпохи Санхериба (около 700 г.)—АОТВ, В. II, рис. 335. Другой рельеф из Калаха (VIII в.), на котором изображения богов несут войны, представляет скорее военную, чем ритуальную сцену, сцену перенесения статуй богов из завоеванного города (ср. АОТВ, В. II, стр. 96, рис. 336).

**528.** См. Sygia 1933, II, табл. XVI. Эта стела, являющаяся одним из лучших произведений финикийского искусства, впервые была воспроизведена в журн. Illustration 11 Fevrier 1933, стр. 183 и не раз воспроизводилась впоследствии, в том числе в атласе Снегирева Древний Восток, табл. 184, № 1.

**529.** В издании Weber Altorientalische Siegelbilder 1920, теперь нуждающемся в дополнениях и в улучшении объяснительного текста, дано 14 сцен восходящего солнца, ч. II, № 373—386; текст к ним, к сожалению, слишком краткий и общий—ч. I, 101—103. Наиболее важны № 373, 376 и особенно 377; одна дверь—на № 383, 385 (схема—бог солнца рядом с дверью), 386; встреча солнца с жертвой козленка—на № 382.

**530.** Sygia 1935, II, табл. XXXV, последняя печать во втором ряду. В тексте отчета Шеффера, стр. 144—145, к печатям не дается никаких пояснений, кроме указания даты XV—XIV в. для того слоя, в котором были найдены цилиндры-печати.

**531.** Sygia 1932, I, табл. XI, предпоследняя печать снизу; в тексте Шеффера (стр. 3, 14) также нет никаких пояснений, кроме указания места находки и даты XV—XIV в.

**532.** Ср. напр. в атласе Снегирева Древний Восток, табл. 11, № 5.

**533.** Матье, Мифы, стр. 54, рис. 32.

**534.** Как мы указывали выше, в разд. 5 и в начале настоящего раздела, эта деталь показывает, что святилище было расположено у самого морского берега.

**535.** О времени происхождения 9—14 глав книги Захарии. Еще в 1784 г. Флюгге (Flügge) в своей работе Die Weissagungen, welche bei den Schriften des Propheten Zacharias beigegeben sind указал, что гл. 9—14 кн. Захарии не могут принадлежать этому пророку. Флюгге, а за ним Эвальд, Дильман и некоторые другие, опираясь на исторические данные, имеющиеся в этих главах, считали их произведением допленной эпохи, причем Эвальд уточнил их датировку в том отношении, что главы 9—11 предложил датировать серединой VII века (точнее около 743 г.), а главы 12—14 годами после 597 г. (точнее 592 г.), но до 586 г. Это мнение утвердилось и господствовало до 1881—1882 г., когда Штаде выступил с большой работой, в которой доказывал, что эти шесть глав составлены около 280 г. до н. э. и притом „совершенно“ (ganz) в духе позднейшей иудейской апокалиптики. Эта точка зрения, как и точка зрения о послеппленном происхождении подавляющей части псалмов, была принята руководящими представителями библейской критики 80—90-х годов XIX в., которые к сожалению давали распространительное толкование точке зрения Вельгаузена о послеппленном происхождении большей части библейских книг. Но на самом деле исторические опорные пункты, имеющиеся в гл. 9—14, совершенно реальны, не имеют никаких сходных черт с апокалиптическими представлениями и содержат в себе вполне ясные намеки и указания на события, сопровождавшие катастрофу царства Эфраима и катастрофу царства Иуды. Поэтому положения Флюгге-Эвальда не могут быть поколеблены; и в этом случае, как во многих других, например в вопросе о датировании Второзакония, историческая позиция библейских критиков конца XVIII и начала XIX в. одерживает верх над гиперкритическими формалистическими спекуляциями многих библейских критиков конца XIX и начала XX в. Штаде, правда, был также историческим реалистом; но он невольно отдал здесь дань формалистическо-гиперкритическому „духу“ времени и ошибочным образом исходя в своей

оценке не из исторических данных 9—14 глав, а из позднейших добавлений и глосс, внесенных после пленным составителем книги Захарии. В настоящее время точка зрения Флюгге-Эвальда восстанавливается вновь в своих правах или целиком (Орелли, Кёниг) или отчасти (Байдисин—гл. 9—11 до плена, 12—14—после плена, Штейернагель—оракулы эпохи Исая и Иеремии переработаны в духе послепленной апокалиптики). Мы считаем точку зрения Эвальда совершенно правильной и присоединяемся к его датировке. Ср. Ewald Die Propheten des Alten Bundes B. I, стр. 308—310, 389—390; Kuenen Historisch-kritische Einleitung in die Bücher des Alten Testaments, II. Teil, стр. 395 (гл. 9—11 к VIII в.) стр. 400 (гл. 12—14 „скорее после плена“, 400 г.); Stade Deuterozacharia ZAW 1881, I, стр. 1 и сл.; 1882, I, стр. 151 и сл. II, стр. 275 и сл. Из современных библистов возвращаются к точке зрения Эвальда Новак (в комментариях к малым пророкам), Зеллин (в 6 изд. своего „Введения в Ветхий завет“) и частично Мейнхольд, который склоняется к точке зрения Штейернагеля.

**536.** Толкование р. Акибы цитирую по переводу Биллербека, Str.-Billerbeck B. II, стр. 804. Борнгейзер в своем комментарии страннным образом не приводит этого важнейшего свидетельства. Обряды принесения первого снопа на пасхе и пшеничных хлебов на шабуот предписываются в Лев. 23, 10—14 и 16—20. Попытка р. Иегуда бен Батира истолковать предписание Числ. 29, 19 о жертве возлияния на второй день суккот, как о начале специальных возлияний на этом празднике, основывается на ошибке переписчика, так как из последующего текста совершенно ясно, что речь идет об обычных возлияниях вина, сопровождающих ежедневную утреннюю жертву (ср. Исх. 29, 38—42 и Числ. 28, 3—9). Объяснения р. Нехония см. Strack-Billerbeck. B. II, стр. 804 (из вав. Таанит За).

**537** Соединение специального возлияния воды с утренней жертвой засвидетельствовано в трактате Мишны Иома 2, 5, где говорится, что обычно утренний тамид совершается девятью жрецами, но на празднике суккот к ним присоединяется еще один жрец „с чашей воды“. Биллербек (стр. 799) полагает, что жрец, совершавший специальное возлияние воды, выделялся по жребью для исполнения только этого обряда.

**538.** Обычай настолько общеизвестен, что не требует специальной документации. Упомянем только уже указанный нами черемисский обряд обливания общинников водой на празднике плуга перед посевом. (Holtberg стр. 178), широко распространенный русский обычай обливания водой во время засухи (Максимов, стр. 244—245) и на древнем Востоке изображение магического возлияния воды на фреске из царского дворца в Мари (около 1900 г.): две жрицы (или богини) держат в руках сосуды, из которых изливаются потоки воды и всходят растения, а вдоль потоков плывут рыбы (Syria 1937, IV, табл. XXXIX, стр. 139—140, 146). Сосуды, изливающие из себя воду, символизируют здесь зимние дожди, обеспечивающие разлитие Евфрата.

**539.** К переводу и толкованию текста 'Apath II. В примеч. 193 (разд. 4) мы уже указывали, что обряд вызывания росы в тексте 'Apath II вопреки ошибочному толкованию Виролло не имеет никакого отношения к Анат. Начальное слово thshsp относится не к Анат (она-Анат-черпает), а является конечно imperf. iuss.—„черпай“, обращенным к совершителю или совершителям обряда из числа членов общины. Для завершения истолкования текста, описывающего обряд вызывания росы, следует добавить, что и строка 41 переведена у Виролло неверно. Виролло и эту строку связывает с Анат: второе дефектное слово строки он реконструирует в двух вариантах—либо в форме thskh, либо в форме pskh и в обоих случаях считает субъектом Анат (thskh—повеление Анат Алейону „изливай ее“, pskh—действие самой Анат („она изливает ее“), а утраченное перед дефектным skh слово восстанавливает из текста строки 38b в виде gbb и переводит также в смысле или повеления Анат Алейону—

„умножай“, или действие самой Анат—„она умножает“ росу. Однако последняя реконструкция невозможна, так как на небольшом стертом месте перед словом *skh* сложные знаки слова *gb̄b* и начальный знак слова *skh* уместиться не могли; там могло уместиться только слово с более короткими знаками, вернее всего *shmm*—„небеса“. Тогда мы получаем текст [shmm p̄]skh... „небеса да изливают ее“... составляющий основную часть древнейшей заклинательной формулы вызывания росы.

**540.** Глагол *scha'al* имеет специальные значения „испрашивать оракул“, „искать ответа посредством гаданий“; значение „просить в молитве“ имеет другой глагол *raga'*. Употребление в Зах. 10, 1 термина *scha'al* показывает, что ритуальное обращение к Иагве с просьбой о дожде в храмовом культе сопровождалось также магическими действиями или гаданиями и что эта обрядность была заимствована из общинной обрядности с сохранением специального термина *scha'al*. Текст оракула Зах. 10, 1—2 дошел в испорченном виде. После *malqosch* („поздний дождь“); в тексте, судя по переводу LXX, стояло *wemore* (*jore*)—„и ранний дождь“; буквальным переводом конца ст. 1, начиная со слова *jiththen*,—„дает им каждому траву в поле“ (у LXX также) не имеет ясного смысла; поэтому общепринято исправление *lahem* („им“) на *lechem* („хлеб“) и добавление после *le'isch* („каждому“) слова *lasche'*—„овцам“. Ср. Nowack *Die kleinen Propheten*, стр. 371—378.

**541.** Обряд *hieros gamos* в Аттике. Прямых указаний на священное соитие жреца, совершавшего священную вспашку, с жрицей Деметры не имеется; но соображения на этот счет Богаевского (стр. 188—189) вполне убедительны. К ним следует добавить, что позднейший обряд элевсинских мистерий эллинистическо-римской эпохи, состоявший в символическом соединении жреца (иерофанта) и жрицы Деметры в тайнике храма, также на Тесмофориях, заканчивался появлением жреца из тайника с колосом в руках и с возгласом „царица Бримо породила священного юношу Бримоса“. т. е. мать ячменя Деметра родила свое дитя, хлебный колос (ср. Фрезер, *Золотая ветвь*, 1, стр. 169). В этом последнем элевсинском обряде жрец изображал Зевса, жрица—Деметру; но в основе его конечно лежит древний аттический обряд, изображавший сочетание на поле Деметры и Иаснона (см. в разд. 7, стр. 186). В крестьянском быту Аттики *hieros gamos* на поле перед вспашкой и посевом был обычным явлением, как об этом ярко свидетельствует заключительная сцена комедии Аристофана „Эйрена“ („Мир“), ст. 1316—1350. Крестьяне после возвращения Эйрены идут запахивать и засеивать поля; герой комедии, крестьянин Тригей, зовет с собой на поле красивейшую из женщин дема „полежать с ним“; его и его избранницу сопровождают на поле со свадебными песнями, в которых объявляется и цель брачного соития—обеспечить урожай ячменя и вина и рождение крепких детей (следует отметить, что Богаевский первый из комментаторов понял правильно эту сцену—стр. 146—147). Описанный выше элевсинский обряд эллинистическо-римской эпохи содержит в себе деталь, заимствованную несомненно из другого общинного аттического обряда. Именно, показ жрецами после *hieros gamos* „рожденного“ Деметрой колоса, указывает на существование древнего обряда имитации „рождения хлеба“, совершавшегося по всей вероятности также на поле участницей обряда священного соития непосредственно после последнего. Обряд „рождения хлеба“ сопровождал вероятно также и священное соитие жреца и жрицы на Скироне после священной вспашки и посева.

**542.** См. мою работу „Миталогия...“, стр. 249, 231—233, 261—263; свадебный обряд имитации родов см. Шейн, 1, 2, стр. 316—317. **543.** К детали строки 39 „Эл наполняет женщин страстью“ можно привести любопытную параллель из обычаев негров Невольничьего берега в Африке, где будущие участницы священного брака готовятся к этому обряду

разного рода средствами, производящими нервное возбуждение и вызывающими состояние экстаза (ср. Штернберг, стр. 169—170). 544. Ср. Wellhausen Reste, стр. 106—107. Вельгаузен также считает недостаточным объяснение наготы требованиями ритуальной чистоты и указывает, что всякого рода колдовские операции у арабов производились колдунами и колдуньями в нагом виде—обычай, требующий, по его мнению, другого объяснения.

545. После schahar в тексте стиха 13 стоят слова wajje-tse'u bo—, и выходят через них" (ворота), весьма затруднившие комментаторов. Возможно, что эти слова попали на теперешнее место вследствие порчи текста или его неправильной редакции; их надо понимать в том смысле, что „народ" или вернее его вожди и старшины, шедшие вслед за царем, не имели права оставаться в том „доме" или „тайнике" святилища, где „поселялся" бог, и „водворение" бога совершалось только царем и жрецами. По вопросу о времени происхождения отрывка Мих. 2, 13 идут споры; некоторые библеисты относят его к эпохе Кира и под „Иаковом и остатком Израиля" разумеют сынов Иуды, возвращающихся из плена (ср. Nowack Die kleinen Propheten стр. 212—213). Однако возвращающиеся из плена иудеи не могли взять с собою из Вавилонии и принести в Иерусалим никакого символа или изображения Иагве, и во главе их не мог идти царь. Отрывок несомненно подразумевает будущее возрождение Иакова-Израиля (после катастрофы 722 г.) под властью иудейских царей, вводящих и на севере культ Иагве, как официального бога, в одном из северных традиционных святилищ, вернее всего в Бетэле.

546. О праздничных общинных пирах в Израиле и Иудее см. Второз. 12, 7; 16, 11—14. Об арабских жертвенных пирах см. Wellhausen Reste стр. 113, 122—123.

547. Euseb. I, 10, p. 36; Pietschmann стр. 232, прим. 2. Кроме этого, весьма краткого и без всяких ссылок примечания Пичмана, в литературе нет никаких других замечаний относительно сообщения Филона Библского.

548. Цитату из Менандра см. у Joseph Arch., VIII, 5, 3 (146). Перевод цитаты у Тураева (Остатки, стр. 96) неточен. Слово ероизато „сделал, совершил" обряд или церемонию Тураев переводит „отпраздновал", стирая таким образом конкретный характер сообщения, подчеркивающего „совершение пробуждения Мелькарта". О жертве перепела см. ссылку у Тураева, стр. 101, прим. 9 и Robertson Smith стр. 226. О появлении перепелов в Палестине весной у Jos. Arch. VIII, 5, 3 не говорится; в данном случае Тураев перепутал цитату Робертсона Смита (стр. 226, прим. 471), не посмотрев в текст Иосифа; к появлению перепелов у Робертсона Смита относится ссылка на Tristram Flora and Fauna in the Survey of West-Palestine, стр. 124.

## РАЗДЕЛ 9

549. Имя Клода Шеффера (Claude Schaeffer), в течение одиннадцати лет производившего раскопки в Рас-Шамра и Минет-Эль-Бейда, должно занять в истории открытий на древнем Востоке такое же почетное место, как имена Ботта, Лейярда, Гильбрехта, Кольдевея, Винклера, Монте, Вулея (Woolley), раскопавшего древнейший Ур, и Парро (Parrot), раскопавшего древний город Мари.

550. В строке 18 „Легенды о Керете" в числе союзников терахитов названо племя Jetlsep Rsf (?), имя которого Виролло считает теофорным, аналогичным имени Joseph-'el и первую основную часть этого имени производит от того же корня jasarh, от которого происходит также и имя Joseph. По своей обычной осторожности Виролло не делает никаких выводов из этих сопоставлений (Kereth, стр. 17, 56), но молчаливо все же ставит вопрос о тождестве Jetsep Rescheph и Joseph-'el.

551. См. в Суд. 19—20 рассказ о братоубийственной войне, которую вели несколько израильских племен против племени Вениамина. Рассказ этот имеет большое сходство с арабскими рассказами о подоб-

ших же братоубийственных войнах и восходит к весьма древней традиции не только в первой части (гл. 19), но и во второй части (гл. 20). Вторую часть Будде и некого ые другие библисты считают целиком позднейшей подделкой под стиль древности, но никаких серьезных доводов в пользу этой точки зрения, кроме ссылок на схему двенадцати колен Израилевых\*, привести не могут. Схема двенадцати колен конечно позднего, но во всяком случае дополненного происхождения, ибо она фигурирует в таких произведениях царской эпохи IX—VIII в., как „Благословение Иакова“ и „Благословение Моисея“, и потому ссылка на нее не может считаться убедительной; другие же ссылки на преувеличенные цифры численности ополчений сынов Израиля и Вениамина и на испрашивание оракула у Иагве говорят именно о древности традиции, ибо в устной традиции круглые преувеличенные числа фигурируют постоянно, а испрашивание оракула у Иагве, так же, как и организация ополчения по жребию и содержание его за общинный счет, типичны именно для родоплеменной эпохи. 552. „Легенда о Керете“, стр. 197—202: Керет посещает храмы Тира наравне с храмами Сидона, как будто и Тир состоит под его властью. 553. Дюссо считает Угарит важной финикийской колонией (RS AT. стр. 19), но не высказывает никаких предположений относительно метрополии Угарита. Вряд ли положение Дюссо правильно; но весьма возможно, что родоплеменные группы, основавшие Гебал и Угарит, принадлежали к одному и тому же племени. См. об этом ниже в тексте. 554. Ed. Meyer IN стр. 247—248, 433. 555. Основанием для датирования возникновения Гебала эпохой I—II египетских династий нельзя считать так называемый „тинитский цилиндр“, на который обычно ссылались в 20-х годах. Монтэ, первоначально считавший этот цилиндр произведением тинитской эпохи, затем отказался от этого положения и в своей большой отчетной работе *Vublos et Egypte* (1928) приходит к выводу, что хотя знаки надписи на этом цилиндре сходны со знаками тинитской эпохи, однако он не египетского, а финикийского происхождения и должен быть отнесен к концу Древнего царства. Другим, вполне надежным основанием для датировки основания Гебала является фрагмент, на котором сохранилось имя фараона II династии Khasekhemui; фрагмент нашел Дюнан в 1926 г. (стр. 62—68, 271). Что касается до более точного определения самих дат основания Гебала и других финикийских городов, то мы конечно еще не могли принять во внимание новые расчеты хронологии древнего Египта и древней Передней Азии, предложенные акад. Струве и Ольбрайтом в ВДИ, 1946, № 4 (вышел в апреле 1947 г, когда вся эта работа была уже набрана). 556. Дюссо идет еще дальше и как будто вообще отрицает основной финикийский характер Угарита. Он считает, что в XIV в. в Угарите существовал очень значительный и влиятельный элемент хурритского населения из Митанни и что в Угарите в эту эпоху была даже хурритская династия. Последнее положение Дюссо основывает на толковании имени царя Угарита Nqmd у Виролло, который считает это имя хурритским и даже предлагает другое чтение его применительно к имени Niqmeasch(z), отправителя одного аккадского письма, найденного в Рас-Шамра. Вслед за Виролло имя Niqmeasch стали отождествлять с именем царя Nqmd Дюссо и некоторые другие (ср. Dhorme в Syria 1937, I, стр. 110; Dussaud RS AT, стр. 21). Однако Виролло оказался неправ по отношению к чтению имени Nqmd, так как правильное чтение имени отправителя аккадского письма оказалось Nqme PA, и вынужден был принять это последнее чтение, которое никак нельзя отождествлять с Niqmeasch(z). С другой стороны, Доссен с исчерпывающей ясностью и документацией доказал „чисто аморейский“ характер имени Nqmd (ср. Dossin NQME et NQME—XAD Syria 1939, II, стр. 170 и след.). Бесспорно лишь то, что в Угаритской области сохранился остаток прежнего дофиникийского насе-

ления, родственного хурритам, как показывают некоторые собственные имена в деловых документах. **557.** Schaeffer Fouilles 1935, II, стр. 162, ср. Montet Byblos et Egypte т. I, стр. 20—21. **558.** Монтэ на основании детального палеографического исследования формы и характера письмен надписи Ахирема в сравнении с формой и характером синайских писем, письмен надписи Мешы и египетских гнериатических письмен окончательно доказал, что образцами для письмен финикийского алфавита послужили гнериатические письма и что финикийский алфавит был по всей вероятности составлен в Гебале (цит. соч., I, стр. 294—305). Сюда следует добавить, что Дюнан в 1933 г. открыл в Гебале надпись алфавитными знаками, которые по своей форме являются первообразом письмен надписи Ахирема и должны считаться на несколько веков старше финикийского алфавита в его окончательном виде. Два знака этой архаической надписи сходны со знаками на одном сосуде из Гебала, относящемся к эпохе XII египетской династии. Таким образом происхождение финикийского (гебальского) алфавита надо возводить к середине или к первой половине II тысяч. до н. э. Клинообразный алфавит Рас-Шамра должен быть еще древнее первой половины II тыс. Ср. Dussard Syria 1936, IV, стр. 393—394; 1938, I, стр. 89—90; Montet т. I, стр. 160). С находкой Дюнана сопоставляются также две надписи, найденные в Тель-Дувейр, близ Беер-Шеба, и написанные подобными же архаическими знаками, вероятно XV—XIV в.; ср. Parrot в Syria 1935, IV, стр. 418—419.

**559.** В числе писем Эль-Амарнского архива есть письмо фараону от царя, имя которого сохранилось лишь на половину—Mistu... (Knudtzon № 45). Эбелинг, составивший примечания к изданию Кнудтона, указывает, что стиль знаков этого письма и трех следующих (№ 46—48), дошедших, к сожалению, в крайне дефектном виде, сходен со стилем знаков митаннийских клинообразных памятников и что отправителем письма был какой-то царь из северной Сирии, вернее всего царь Угарита, ибо в своем письме царь предупреждает фараона о серьезной опасности хеттского вторжения, угрожающего стране Угарита (№ 45, строки 34—35, ср. стр. 1097—1098). Догадка Эбелинга теперь подтверждается текстами Рас-Шамра, письма которых имеют сходство с митаннийскими клинообразными письмами; кроме того, как указывалось в разд. 7, в Dapel встречается имя богини Mschth-Dnthy, первая часть которого возможно была именем родоплеменного божества; таким образом, имя царя Mistu... могло быть теофорным, образованным от имени божества Mschth. Письмо было адресовано несомненно Аменготепу IV, так как вторжение хеттов в Сирию и Палестину началось во время царствования этого фараона, и должно быть датировано 1375—1350 гг. до н. э. **560.** Thureau-Dangin Trois contrats de R.S. Syria 1937, III, стр. 249—251. О типе древневавилонского частного хозяина см. мою статью „Частное землевладение и землепользование в древнем Двуречье“ (Исторический журнал 1945, № 1—2, стр. 43—46), резюмирующую мою большую монографию под тем же заглавием (находится в печати).

**561.** В письме царя Тира Абди Мильки фараону Аменготепу IV сообщается, что „Угарит, город царя, пожрал огонь, половину его он пожрал, а другой половины его нет, и людей войска Хатти (хеттов) нет там“ (Knudtzon № 151, строка 155). Уже Эбелинг (там же, стр. 1017) высказал предположение, что половина города была разрушена землетрясением и что пожар в другой половине возник также вследствие землетрясения. Эта догадка теперь полностью подтверждается раскопками, обнаружившими и следы землетрясения и следы пожара, причем в подвале одного из разрушенных домов был найден скарабей с именем Аменготеп III, отца Аменготеп IV. Ср. Schaeffer Fouilles, 1937, II, стр. 137—140; 1938, III, стр. 195—196. **562.** Thureau Dangin Trois contrats de R.S. Syria 1937, III, стр. 251—253. **563.** По древневавилонскому праву продавец или продавцы общесемейного иму-

щества имели право на его обратный выкуп в обязательном порядке, если это оговаривалось в документе о продаже, и нередко по повышенной цене (Cinq Etudes sur le droit babylonien стр. 205). Здесь также предполагается, что продавец (Туро-Данжен, стр. 251, ошибочно переводит *acquireur*— „покупатель“) имеет право обратного выкупа общесемейного имущества, и потому в текст документа внесена соответствующая оговорка.

**564.** Thureau Daugin цит. соч. стр. 253—255; освобождение производится посредством традиционного обряда возлияния масла на голову рабыни.

**565.** Dhorme Deux tablettes de RS, Syria 1933, III, стр. 235—237.

**566.** Schaeffer Fouilles 1933, III, стр. 97—98.

**567.** Virolleaud Etats pominatifs et pièces comptables provenant de R.S. Syria 1937, II, стр. 167—168.

**568.** Dhorme Nouvelle lettre d'Ugarit en écriture-alphabétique Syria 1938, II, стр. 142—146.

**569.** Dhorme etite tablette accadienne de R.S. Syria 1935, II, стр. 194—195.

**570.** Thureau-Daugin Un comptoir de laine pourpre à Ugarit Syria 1934, II, стр. 137 и след. В тексте документа при названии шерсти стоят только числовые знаки без обозначения единицы веса, но в конце дан итог—2 таланта 600 шекелей; отсюда ясно, что числа относятся к шекелям. Нельзя не отметить, что в этом документе Туро-Данжена заинтересовали больше всего собственные имена, анализу которых он посвящает почти весь свой комментарий (стр. 141—146) и насчитывает из общего числа 31 имени 11 хурритских.

**571.** Thureau-Daugine Une lettre assyrienne de R.S. Syria 1935, II, стр. 187—193.

**572.** О критских купцах в Угарите см. Schaeffer Fouilles 1938, III, стр. 248—249.

**573.** Некоторые ориенталисты, как например акад. Струве, ищут точку опоры для уподобления финикийского общественно-политического строя и финикийской торговли античному строю и античной торговле в карфагенской конституции и карфагенской торговле. Но при этом они упускают из виду историю и условия основания и последующего роста Карфагена. Карфаген был основан не родоплеменной переселившейся группой, как филикийские города палестинско-сирийского побережья, а „царской сестрой“—сестрой Фигмалиуна, бежавшей из Тира в Ливию и основавшей там Карфаген (так передают „Тирские летописи“ ср. Joseph Contra Apionem I, 21). Очевидно при Фигмалиуне в Тире внутри царского рода возникла борьба, и противная царю партия с группой приверженцев, потерпев поражение, вынуждена была бежать. Основатели Карфагена несомненно принадлежали к жреческим и купеческим фамилиям. Они захватили плодородные земли вокруг Карфагена и поставили там крупное сельское хозяйство, основанное на рабском труде, ибо финикийских общин там быть не могло, а туземные общины были либо истреблены, либо их население было обращено в рабство. Отсюда ясно, что переносить в Финикию карфагенские общественно-политические отношения значит совершать грубейшую историческую ошибку. По своему экономическому и общественно-политическому строю Карфаген принадлежал к рабовладельческому миру в его античной, а не восточной форме.

**574.** В тексте AG, как говорится в кол. II, 9, действие разворачивается в стране Ахштк. Виролло (AG стр. 157), а также и Дюссо отождествляют эту страну с областью вокруг озера Мером (Хуле), которое Иосиф Флавий называет Samachonitis (Arch V, 5, 1; Bellum III, 10, 7; IV 1, 1). Это отождествление надо считать вполне правильным.

**575.** Текст надписи, Киламу Lidzbarski Erhemeris III, стр. 219 и сл.; перевод—АОТВ, В., I стр. 442—443 (Грессмана).

**576.** Montet Byblos et Égypte I, стр. 291—294, 124—139 и ряд мелких экскурсов об отдельных вещах.

**577.** Наиболее типичными и лучшими произведениями угаритского стиля надо считать уже упоминавшуюся стелу с изображением Алейона (Syria 1933, II, табл. XVI, стр. 122; см. в разд. 8) и стелу с изображением возлияния, Элу, где художник весьма умело использовал некоторые египетские мотивы (Syria

1937, II, табл. XVI, стр. 128—134). Кроме того, следует упомянуть две прекрасные бронзовые гири в форме лежащих быков (Syria 1935, II, табл. XXXIII, рис. 5 и Syria, 1937, II, табл. XXII). Характерными образцами, перерабатывающими хеттские мотивы, являются вотивные статуэтки божеств, ср. Syria 1935, II, табл. XXXIII, рис. 1—3, 1937, II, табл. XXIII и 1936, II, табл. XV, рис. 4—4 bis; на этой же последней таблице, рис. 3, даны статуэтка в типично угаритском стиле и две статуэтки, рис. 1—2, очень грубой работы местного производства и вероятно более раннего происхождения. Имитации микенским и критским образцам см. Syria, 1938, III, табл. XIX, рис. 2, где даны оригинал и слабая имитация, и табл. XXIV—XXV, на которой даны имитации, сделанные весьма искусно, с внесением элементов „кипрского“, т. е. вернее местного стиля в орнаменте. 578. Следует отметить, что раскопки, произведенные Дюнаном в Гебале в 1926—1932 гг., обнаружили ряд предметов, свидетельствующих о том, что и в Гебале также имело место влияние эгейской и малоазиатской культуры; но, к сожалению, отчет Дюнана, вышедший в конце 1939 г., был для меня недоступен. Также недоступен был для меня и I том издания Ugaritica, вышедший в середине 1939 г. и составленный из нескольких этюдов Шеффера. Три из них посвящены вопросам культуры и искусства; особенно интересным должен быть этюд об образовании сирийского искусства во II тысяч.

579. Эпос АВ и Епита elisch. В поэме ВН, примыкающей по содержанию к эпосу АВ, имеются весьма интересные детали, напоминающие некоторые характерные черты первой части Епита elisch. Поэма ВН описывает гибель Ваала (Алейна) на охоте в пустыне. Судя по смыслу текста, местами очень плохо сохранившегося, гибель эта предпринимается и подстраивается Элом, который повелевает „служительнице Ашерат“ итти в пустыню и там родить чудовищных зверей, названных аклм—„пожиратели“. Алейон и погибает в неравной борьбе с этими чудовищами „пожирателями“. Если допустить, что „служительница Ашерат“ подставлена в этом тексте вместо первоначально фигурировавшей самой Ашерат, называвшейся „Ашерат моря“, то получается известным образом параллель к Епита elisch, где Тиамат, она же морская бездна, рождает для борьбы против Мардука одиннадцать чудовищ, часть которых имеет звериный образ. Другая параллель, менее определенная, выступает в АВ III<sup>2</sup> (I АВ) кол. V, где описывается борьба Алейона с Мотом: Мот выступает со своим воинством, а Алейон—один, но побеждает Мота, подобно тому, как Мардук один боролся против воинства Тиамат и победил ее. Эти сопоставления заставляют поставить вопрос об известном подражании эпоса АВ вавилонскому эпосу. В особенности важно первое сопоставление, ибо оно может быть подкреплено еще одним местом из АВ, в АВ II (I<sup>x</sup> АВ) кол. I, 1—3, где говорится, что богу Грп w Ugr, т. е. герою-эпониму Угрита, предстоит бой с чудовищным змеем Лотаном (ср. евр. Левиафан), который повидимому является помощником Мота в его борьбе против Алейона (см. прим. 430). В дальнейшем текст АВ II к этой теме не возвращается, так что судить о характере Лотана очень трудно. Все же по имени Лотан сближается с Левиафаном, а последний по общепринятому мнению сродни вавилонской Тиамат. Окончательное суждение по вопросу о возможности заимствования указанных деталей эпоса АВ и текста ВН из вавилонского Епита elisch может быть принято только тогда, когда из теперешнего эпоса АВ будут выделены основные, бесспорно оригинальные составные элементы мифа о борьбе Алейона с Мотом. Если при этом окажется, что приведенные выше детали в основном варианте мифа отсутствуют, то факт заимствования их из Епита elisch будет весьма вероятным. Более или менее несомненный след влияния эпоса Епита elisch или вернее вавилонских официальных религиозных представлений мы встречаем в основной части АВ I (II АВ), в которой рассказывается о сооружении

богами храма Алейону на горе Сафон, якобы прототипа храма ему в Угарите подобно тому, как в Епита *elisch* рассказывается о сооружении Мардуку храма Эсагила на небесах, прототипа храма Эсагила в Вавилоне. Сходство усиливается еще и тем обстоятельством, что как в Епита *elisch*, так и в АВ II сооружение храма связывается с победой бога-героя Мардука и бога-героя-Алейона над их смертельными врагами.

580. Вауер II, стр. 58. К списку Бауэра надо добавить еще не менее двенадцати божеств, выступающих в текстах Danel, Anath II, NK и фрагментах, которые были опубликованы в 1936—1945 гг. 581. Надпись из древнего Лапета, теперь Ларнака, CIS T I, ч. 1, № 95, стр. 114—116.

582. Тексты были опубликованы без перевода в Syria 1929, IV, стр. 304—310—Virolleaud Les inscriptions cuneiformes de Ras Shamra; по условиям военного времени это издание было мне недоступно. Ряд цитат из этих надписей дает Вауер, I и II. 583. К. Маркс и Ф. Энгельс Избранные письма, 1947, стр. 72—73 (№ 28, 1853 г.) 584. М. Э. т. IX, стр. 519 след.; Капитал, т. I, стр. 406—407; Анти Дюринг, стр. 115, 129.

585. См. заявления акад. Струве, ВДИ, 1940, кн 3—4, стр. 373—374. 586. М. Э., Избр. письма стр. 73, № 29, 1853 г. И в данном случае, как и по отношению к высказыванию Энгельса об арабском происхождении еврейских религиозных традиций, можно отметить любопытный и весьма пикантный факт: сам не ведая того, Эдуард Мейер подтвердил установку Маркса, дав в таком же смысле прекрасную развернутую характеристику взаимоотношений между оседлым и кочевыми племенами древнего и средневекового Востока (IN стр. 304—305). 587. Если мне удастся осуществить эту работу, то тем самым будет заполнен зияющий пробел в литературе, посвященной текстам Рас-Шамра. Как это ни странно, но до сих пор нет ни одного исследования о значении текстов Рас-Шамра для общей и религиозной истории Израиля и Иуды. Вышедшая в 1937 г. книга Дюссо под заглавием *Les decouvertes de Ras Shamra-Ugarit et l'Ancien Testament* совершенно не оправдывает этого заглавия, ибо вопросу об отношении текстов Рас-Шамра к библейской традиции посвящена лишь последняя глава книги, заключающая в себе всего 19 страниц, да и в этой главе в сущности говоря использован лишь материал „Легенды о Керете“ о терахитах и сделано несколько отдельных замечаний о жертвенных обрядах для подтверждения выводов автора в его известной работе *Les origines cananeennes du sacrifice israelite*. Вышедшая в 1945 г. книга de Langhe *Les textes de Ras-Shamra-Ugarit et leurs rapports avec le milieu biblique*, судя по рецензии о ней в *Journal of Biblical Literature*, June 1947, стр. 248, в сущности является только the introduction to Ugaritic и следовательно также не разрешает проблемы. Между тем, как видно из настоящего исследования, тексты Рас-Шамра дают весьма обильный материал для сопоставлений с библейской исторической и религиозной традицией, заставляющий пересмотреть некоторые общепринятые точки зрения по некоторым важнейшим вопросам и проливающий новый свет на ряд других вопросов. Этот материал в настоящем этюде, в его тексте и в экскурсах, использован лишь частично, постольку, поскольку это требовалось задачами моего исследования; в проектируемой мною работе он будет привлечен и рассмотрен полностью.

## СОКРАЩЕНИЯ

### Тексты Рас-Шамра (RS)

- AB**—эпос о борьбе Алейона с Мотом.  
**AB I** (II AB) = Virolleaud Chant  
**AB II** (I AB) = Montgomery  
**AB III<sup>1</sup>** (I AB) = Virolleaud Poème  
**AB III<sup>1+3</sup>** (I AB) = Virolleaud Fragment (Fragm)  
**AG**—Anah et Génisse  
**\*Anath I** (V AB) = Virolleaud La déesse Anath I  
**\*Anath II** (V ABB)       ,       La déesse Anath II  
**BH**                         ,       Les Chasses de Baal  
**Egryny** = Virolleaud Naissance  
**NK** =                     ,       Nikal et Koscharoth  
**C** =                     ,       Egryny  
(см. сокращения Virolleaud... в списке иностранной литературы).

### Библейские книги

Быт.	книга Бытия
Исх.	Исход
Лев.	Левит
Второз., Втор.	Второзаконие
Иош.	Иошуа бен Нун
Иис. Нав.	Иисуса Навина (LXX)
Суд.	Судей
Сам. I, II	Самуила
Цар. I, II	Царей
Ис.	Исаии
Иерем.	Иеремии
Иезек.	Иезекииля
Гош.	Гошен (у LXX—Осии)
Мих.	Михея
Захар. Зах.	Захарии
Аввак.	Аввакума
Соф.	Софонии
Пс.	псалом, псалмы
Когел.	Когелет (у LXX Екклесиаст)
Неем.	Неемии
Хрон. I, II	Хроник (у LXX Паралипоменоз)

### Русская и белорусская литература

- Афанасьев**—Афанасьев, Поэтические воззрения славян на природу, I—III.  
**Богаевский**—Богаевский, Земледельческая религия Афин, т. I.  
**ВДИ**—Вестник древней истории.  
**Даль**—Даль, Толковый словарь, I—IV.

**Добровольский**—Добровольский, Смоленский этнографический сборник, I—IV.

**Матье**—Матье, Мифы древнего Египта.

**Максимов**—Максимов, Нечистая, неведомая и крестная сила.

**М. Э.**—Сочинения Маркса и Энгельса.

**Нікольскі**—Міталогія. Нікольскі, Міталогія і абрадаваць валачобных песень.

**Романов**—Романов, Белорусский сборник, I—VIII.

**Сахаров**—Сахаров, Сказания русского народа, I—II.

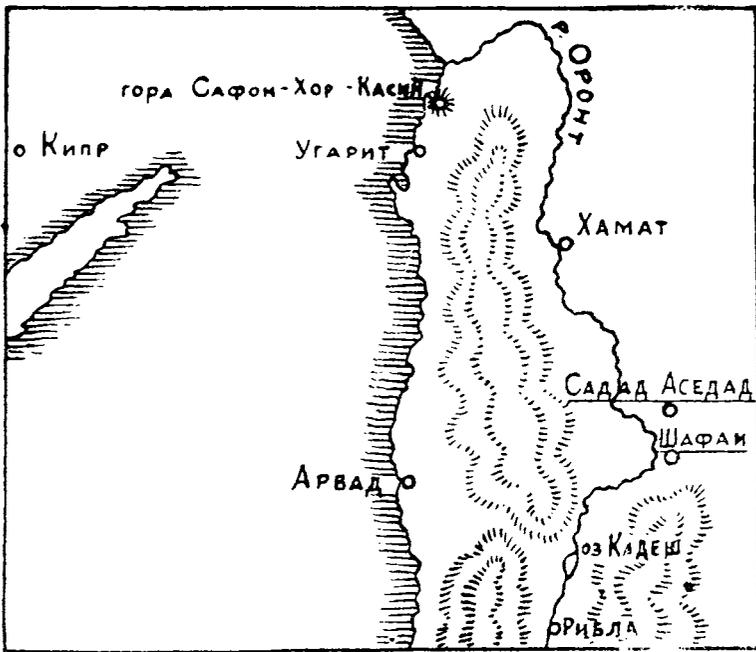
**Сержпудоўскі**—Сержпудоўскі, Прымкі і забабоны беларусаў-палешукоў.

**Тураев**—Остатки, Тураев—Тураев, Остатки финикийской литературы.

**Шейн**—Шейн, Материалы для изучения быта и языка русского населения Северо-западного края, I, 1—2, II, III.

**Штернберг**—Штернберг, Первобытная религия в свете этнографии.





Карта № 1 (к разделам 2 и 3).





## СОДЕРЖАНИЕ

	Стр.
Предисловие . . . . .	3
1. Проблема текста С . . . . .	5
2. Содержание, основной характер, место и время происхождения текста С . . . . .	17
3. Главный бог обетного храма в тексте С . . . . .	39
4. Эшмун—Мот и Алейн—Садид . . . . .	69
5. Наименование, расчленение, перевод и окончательная характери- стика текста С (Eqrny) . . . . .	115
Транскрипция текста (Eqrny) . . . . .	122
Перевод	
Закливание богов благодетных и прекрасных . . . . .	126
Цикл А . . . . .	—
Цикл В . . . . .	128
Цикл С . . . . .	133
6. Социальная основа финикийских общинно-земледельческих веро- ваний и культов . . . . .	156
7. Общинно-земледельческие божества в тексте Eqrny . . . . .	177
8. Общинно-земледельческая обрядность в тексте Eqrny . . . . .	232
9. Значение открытий в Рас-Шамра для общей и религиозной исто- рии Финикии и других стран древнего востока . . . . .	302
Примечания и экскурсии . . . . .	326
Раздел 1 . . . . .	328
Раздел 2 . . . . .	329
Раздел 3 . . . . .	334
Раздел 4 . . . . .	342
Раздел 5 . . . . .	357
Примечания к переводу текста Eqrny . . . . .	358
Раздел 6 . . . . .	381
Раздел 7 . . . . .	386
Раздел 8 . . . . .	403
Раздел 9 . . . . .	415
Сокращения . . . . .	421
Тексты Рас-Шамра (RS) . . . . .	—
Виблейские книги . . . . .	—
Русская и белорусская литература . . . . .	—
Карты № 1 и № 2 . . . . .	425

Ответственный за выпуск *Д. Лебедев*  
Техредактор *Я. Карпинович*  
Корректор *О. Булат*

---

АТ 00639      Подписано к печати 10/XII 47 г.      Тираж 3 000 экз.  
Бумага 60×92/16..      Уч. авт. лист. 30      Типогр. лист. 26¼      Заказ 333.

---

Типография им. Сталина, Минск, Пушкина, 55.