



ФИНИКИЙСКИЕ ОБЩИННО-ЗЕМЛЕДЕЛЬЧЕСКИЕ КУЛЬТЫ ПО ТЕКСТУ РАС-ШАМРА

Академик Н. М. Никольский

Как известно, раскопки французского археолога К. Шеффера в Рас-Шамра и Минет-эль-Бейда, недалеко от Латтакие, начатые в 1929 г. и перед войной еще не законченные, подарили исторической науке ряд финикийских текстов, восходящих ко второму тысячелетию до н. э. По своему значению эти открытия могут быть сравниваемы с первыми открытиями ассиро-вавилонских текстов и памятников, сделанными в 40 и 50-х годах XIX века. Только теперь древняя Финикия впервые заговорила с нами сама своими разнообразными текстами, развалинами древнего финикийского города Угарита — крупнейшего культурного центра, с царским дворцом, храмами, библиотекой, архивами, школой жрецов, домами родовой аристократии, с семейными усыпальницами и некрополем.

Финикийские тексты, найденные в Рас-Шамра, — самого разнообразного содержания. Основное место занимают религиозные тексты. Над расшифрованием клинообразного алфавита Рас-Шамра и языка текстов и над изданием и первоначальной обработкой важнейших текстов трудились такие крупные семитологи, как Виролло, Дюссо, Дорм, Тюрю-Данжен, Доссен, Бауэр, Монгомери и другие ученые Европы и Америки¹.

Уже первое знакомство с текстами Рас-Шамра показало, что в свете их данных оказываются неправильными и подлежат пересмотру некоторые общепринятые точки зрения по ряду основных вопросов о характере общественно-политического строя Финикии и финикийской культуры, особенно религии.

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 и начатками науки. Поэтому изучение религиозных памятников Рас-Шамра и реконструкция содержания и истории финикийской религии должны попутно осветить также и ряд вопросов общей и культурной истории Финикии.

Еще до начала войны я наметил для себя определенную задачу в этом направлении, выделив один из текстов, который, как мне кажется, представляется в этом отношении особенно важным. Исследованию этого текста и использованию его материала для реконструкции общинно-земледельческих культов и попутно для освещения всей религиозной и обще-

¹ Ежегодные отчеты Шеффера о результатах раскопок публиковались с 1930 г. вплоть до 1940 г. в журн. «Syria»—Schaeffer, Les fouilles de Minet-el-Beida et de Ras-Shamra; в том же журнале ежегодно публиковались тексты главным образом Виролло, а также и другими семитологами.

ственной истории Финикии посвящена моя обширная монография «Этюды по истории финикийских общинно-земледельческих культов», над которой я работал два года слишком в немецкой оккупации и в партизанской зоне Белоруссии.

В истории Финикии III—I тысячелетий до н. э. на первый план выступают города — центры финикийских царств Гебала, Тира, Сидона, Угарита и др. Области этих царств были сравнительно небольшие; но, как показывают тексты Рас-Шамра, области некоторых городов во II тысячелетии до н. э., как и позднее, расширились на Восток за пределы Ливанского хребта, заходя даже за реку Оронт, и вклинивались в Сирийскую пустыню. Население этих дальних областей было крестьянским, однако о его хозяйстве и быте у нас никаких прямых сведений не было. 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, и выяснить ту социальную базу, на которой они образовались. Основным текстом такого рода и является текст, опубликованный в 1933 г. с переводом и комментарием Виолло под названием «Рождение богов благостных и прекрасных»¹. По начальным буквам имен двух из этих благостных богов тексту было дано условное обозначение SS.

Виолло бесспорно имеет огромные заслуги как издатель, первый комментатор и переводчик религиозных текстов, открытых в Рас-Шамра. Однако при черновом издании и истолковании текста SS, особенно трудного для понимания, Виолло не мог преодолеть всех затруднений. Текст небольшой — всего 76 строк; он сохранился лучше других более крупных текстов; но даже во вполне сохранившихся частях он представляет для понимания и толкования весьма значительные трудности, подчеркиваемые Виолло во вступительных замечаниях к переводу текста. Виолло считает свой перевод только опыгом (essay) перевода. Он поэтому оставляет без перевода ряд важных терминов, собственных имен и отдельных слов. Он отказывается также от какой-либо определенной характеристики текста SS и выражает лишь надежду, что его недоумения сгладятся, когда язык текста и идеи, им выраженные, «будут нам лучше известны»².

Затруднения со стороны языка не помешали, впрочем, Дюссо, Бауэру, Бартону, Гастеру и Вильямсу³ правильно определить общий характер текста SS как текста ритуального. Но эти семитологи разошлись в вопросе о назначении ритуала текста SS, а также в вопросе о месте и времени происхождения текста.

Дюссо считает, что текст был составлен в оазисах между Средиземным и Красным морями, может быть, еще в IV тысячелетии до н. э., а Бартон считает текст возникшим в Иерусалиме в эпоху Авраама и Мельхиседека.

Причина всех этих разногласий коренится в различном толковании некоторых терминов и собственных имен, встречающихся в тексте SS. Правильное толкование этих спорных речений должно дать основу для

¹ Virolleaud. La naissance des dieux gracieux et beaux «Syria», 1933, II, p. 12.

² Syria. 1933, II, p. 128—129.

³ Bauer. Die Gottheiten von Ras-Shamra, ZAW, 1935, I, S. 54; Barton. A Liturgy for the celebrating of the Spring festival at Jerusalem in the age of Abraham and Melchizedec (В «Journ. of Biblical Literature», 1934, p. 61—78); Gaster. An ancient Semitic Mystery play (в «Studia Materiali di Storia della religioni», 1934, p. 156—184); его же статья в журн. «Antiquity», XIII, 1939; Williams, The Ras-Shamra inscriptions and their significance for the History of the Hebraic Religion, «University Chicago Press», 1935.

правильного разрешения вопросов о специфике ритуала текста SS и о времени и месте его происхождения.

Исходя из частей текста SS, толкование коих является бесспорным, мы можем суммировать содержание текста в следующих кратких чертах. Текст начинается призывом к «благостным и прекрасным богам» дать людям хлеб и вино; за это царь ¹ дает обет построить благостным богам город и святилище в пустыне. Призыв к богам и обет царя вызываются бедственным положением страны: сейчас царствует бог Мот со скипетром бесплодия. Для отвращения этого бедствия совершается ряд обрядов, которые можно сгруппировать в три цикла.

В первом цикле описываются обряды, постулирующие прекращение засухи и явление благостных богов. Описание этих обрядов дается в краткой форме, местами отрывочно; в нем много неясных терминов и малоопределенных мест; оно особенно трудно для толкования, и перевод его у Виролло изобилует пропусками и местами сводится к набору бессвязных слов. Первый цикл заканчивается описанием явления благостных богов и воцарения бога Шалема на «поле богов» около святилища, где совершается священнодействие.

Второй цикл обрядов излагается в более связной и подробной форме и гораздо легче для толкования, чем первый. Он состоит из двух частей. В первой части описываются магические обряды, которые постулируют свержение владычества Мота и вызывают так называемый «ранний дождь»; во второй части описывается обряд *ierds ysmos* — обряд священного соития, в результате которого происходит зачатие и рождение благостных богов. Этот обряд описан особенно подробно. Рождаются восемь благостных богов, из которых выделяются три бога, названные по имени — Шахар и Шалем, боги-близнецы (от имени их и взято условное обозначение текста литерами SS), — и бог Шиб'они.

Текст третьего цикла дошел со значительными пробелами, особенно в конце. В нем описываются обряды, связанные с построением и освящением будущего обетного храма, строителем которого Дюссо и Виролло считают указанного выше бога Шиб'они. В этом цикле дано и название будущего города — *Ašdd*, название пустыни *Qdš* — Кадеш. Дюссо и Виролло отождествляют название *Ašdd* с филистимским Ашдодом (Азотом) и именно на этом основании считают текст возникшим на юге Палестины.

Уже из этого краткого резюме содержания текста SS обнаруживается неправильность точки зрения Дюссо, который считает текст связанным с построением нового города-станции в пустыне, на караванном пути. Никаких намеков на торговлю, на торговые караваны и на торговые пути в тексте нет; да и город Ашдод был не промежуточным пунктом караванного пути между Средиземным и Красным морями, а одним из его конечных пунктов. Идейное и обрядовое содержание текста совершенно ясно: это ритуал магического, жертвенного и драматического священнодействия, совершаемого с целью обеспечения будущего урожая хлеба и вина, здоровья и благополучия людей и скота. Дюссо прав лишь в том отношении, что некоторые составные элементы церемоний текста SS весьма древни и связаны в известных отношениях с традициями Негеба — палестинского Юга. Но уже с первого взгляда видно, что рядом с элементами, восходящими к первобытному кочевому быту, в тексте имеются также элементы, связанные с оседлым земледельческим бытом, и элементы, сходные с церемониями официальной обрядности. Отсюда вытекает, что ритуал текста был скомпанован в историческую эпоху жрецами, которые использовали

¹ В тексте стоит *bn sm*; Виролло толкует *bn* как множественное число — *бне* и переводит «сыны царя». Об этом см. ниже, примечание I к переводу, стр. 42.

для его составления, с одной стороны, древние традиционные общинные обряды, связанные с народной религией, а с другой стороны — новые обряды, связанные с официальной религией.

Такая общая характеристика текста SS целиком подтверждается и раскрывается во всех подробностях, когда мы выясним подлинное значение и смысл тех имен, терминов и выражений, толкование которых затруднило Дюссо и Виролло и привело к разногласию между ними. Толкование этих спорных речений имеет решающее значение, потому на нем я должен остановиться подробнее. Дело идет о толковании имен благостных богов Шахара и Шалема, терминов 'rbm и $\text{\$nmm}$, которыми обозначены объекты «царства» Шалема, речений $\text{\$rm}$ и qds , которыми обозначается пустыня, где должен быть построен обетный город; кроме того, надо установить правильное чтение названия этого города и выяснить вопрос о его местоположении. Разрешение всех этих вопросов даст нам твердую основу для окончательного выяснения подлинной цели и характера текста и для установления места и времени его происхождения.

Чтение имен Шахар и Шалем надо считать бесспорным. Но Бауэр, Дюссо и Виролло сопоставляют имя shr с еврейским $\text{\$a\text{h}ar}$ («утренняя звезда»), отсюда «утренняя звезда», а $\text{\$lm}$ с еврейским и финикийским $\text{\$alom}$ — «мир», или «тот, кто приносит мир», причем Дюссо добавляет еще значение «вечерний мир или покой», отсюда «вечерняя звезда». Однако эти ученые не разъясняют, какое отношение к земледельческому ритуалу текста SS могут иметь божества утренней и вечерней звезды. Правда, Шахар (утренняя заря) встречается как податель дождя также в Библии (Госп. 6,3). Но и это представление нуждается в объяснении: в основе его лежит, надо полагать, более древнее осмысление имени Шахар.

Проще всего разрешается вопрос об основном характере Шалема, которого астрализует только Дюссо. Имя этого бога связывается с еврейским, финикийским и арамейским $\text{\$lm}$ - $\text{\$alom}$ и аккадийским $\text{\$alamu}$, $\text{\$almu}$ и т. п., имеющими значение «состояние целости, здоровья, благоденствия, мир» и отсюда — «счастье, спасение от бед». Существование финикийского культа бога Шалема засвидетельствовано также в других ритуальных текстах Рас-Шамра и в теофорных финикийских и вавилонских именах; следы культа Шалема сохранились также в арамейских текстах и в израильско-иудейской традиции. Бог Шалем текста SS обеспечивает спасение людей от бедствий и их благоденствие в силу того, что ему, как говорится в строке 7, принадлежит царство над 'rbm и $\text{\$nmm}$.

Эти термины весьма затруднили и Дюссо и Виролло. Виролло истолковал их в смысле названий народов — арабов и доселе неизвестных «шененитов». Несостоятельность этого толкования видна уже из того, что оно завело Виролло в тупик при переводе других строк текста SS, где встречаются эти термины. Он переводит строку 12: «помести лунные серпы на стелу, и ты ответишь арабам»; стр. 17: «ты опояшешь Газира, самого благостного из богов и людей; тогда арабы сойдут вниз»; стр. 25—27: «кто это? тощие коровы, виноградные гроздья, мирная жертва арабов и шененитов, шествующих по пути к жертве благодарения?» Сам Виролло вынужден признать, что все эти места остаются совершенно непонятными. Другие семитологи — Гинсберг, а за ним Дюссо — попытались истолковать 'rbm и $\text{\$nmm}$ в строке 7 в качестве глагольных причастий, 'rbm — «входящие», $\text{\$nmm}$ — «выходящие», и перевели эту строку так: «мир царя входящим и выходящим», поясняя, что дело идет о караванах, проходящих через будущий обетный город. Однако остается неясным, как надо понимать речения 'rbm и $\text{\$nmm}$ в трех других местах текста SS.

Чтобы правильно понять значение терминов 'rbm и $\text{\$nmm}$, мы должны исходить из предпосылок, вытекающих из выясненного выше основного

характера текста SS. Его цель — обеспечение плодородия земли и урожая посредством прекращения засухи. Отсюда самым естественным будет предположение, что бог Шалем, имеющий воцариться после свержения царства Мота, должен иметь связь с растительным миром, быть «царем» именно в этом мире. Тогда легко раскрывается значение 'rbm. Это — 'arabim от еврейского 'araba — «дерево, растущее у воды», «ива» или «тополь», populus euphraticus. Дерево 'araba имеет ближайшее отношение к магическому ритуалу израильско-иудейского праздника суккот, который совершался в сентябре, перед началом сезона ранних дождей, и сопровождался, между прочим, обрядом вызывания ветра, приносящего тучи с ранним дождем. Обряд заключался в махании лулабом, — пучком ветвей от определенных деревьев, в том числе ветвей 'arabim (Лев., 23, 40, ср. Sukka III, 8). В тексте SS также имеются обряды вызывания раннего дождя, потому связь Шалема с 'arabim вполне допустима и понятна. Идя по той же линии, мы легко выясняем также и значение термина šnm. В состав лулаба входили также ветви пальм, в том числе пальм šinnim, каменных пальм (Sukka III, 1). Как известно, § и š часто чередуются, поэтому вполне допустимо отождествление šnm текста SS с šinnim трактата Sukka. Тогда šnm надо читать šinnim и переводить строку 7 так: «Шалему царство над ивами и каменными пальмами». Это толкование подтверждается также и тем обстоятельством, что на его основе мы получаем возможность дать вполне понятный и правильный перевод трех других мест текста SS, где встречаются речения 'rbm и šnm.

После этого становится ясным, каково было первоначальное значение божества Шахара. Боги Шалем и Шахар по тексту SS — близнецы, родятся одновременно от одной матери; как таковые они должны иметь и однородные функции. Отсюда имя šhr надо сопоставлять с еврейским sahar — «прибыток», «богатство», которые для земледельца заключаются в урожае, обилии хлеба, и с аккадийским sahar, обозначающим какой-то сорт пшеницы. Следовательно, Шахар должен характеризоваться как бог — податель урожая злаков, довольства и сытости, бог, также обеспечивающий благоденствие земледельца.

В итоге наше толкование имен богов Шахара и Шалема и терминов 'rbm и šnm окончательно подрывает толкование ритуала текста SS, предложенное Дюссо, и создает твердую почву для правильного разрешения вопросов о местоположении будущего обетного храма, о его названии и о характере главного бога этого храма.

Пустыня, в которой должен был находиться обетный храм, в конце текста SS названа qdš — Кадеш, а в начале текста — неясным названием špm. Дюссо отождествляет ее с пустыней вокруг Кадеш-Барнеа в Негебе, а обозначение mdbš špm в начале текста SS толкует в смысле midbar jam suphim — «пустыня у моря тростника», т. е. «пустыня у Красного моря». Это толкование выражения špm очень натянуто, ибо, во-первых, в тексте слово jam — «море» отсутствует, во-вторых, Кадеш-Барнеа находится от Красного моря на расстоянии свыше 150 км, потому обозначение пустыни у Кадеша пустыней у Красного моря вряд ли допустимо. Наконец, совершенно невероятно, чтобы такой специфический земледельческий ритуал, каким является текст SS, мог возникнуть в Негебе, где земледельческое хозяйство занимало и занимает второстепенное место, а на первом плане стоит скотоводство. Поэтому надо искать местоположение пустыни špm и будущего обетного города-святилища не на скотоводческом Юге, а на земледельческом Севере. Там, по соседству с Угаритом, на западном краю Сирийской пустыни, имеются оазисы, вполне пригодные для земледельческой культуры, и там, на реке Оронте, был в древности известный город Кадеш у озера того же имени. Сейчас же за Оронтом, восточнее

линии Хамат—Кадеш, начинается Сирийская пустыня, часть которой, прилегавшая к Кадешу, вполне естественно могла называться пустыней Кадеш. Эта пустыня могла раньше носить и название пустыни šrm, ибо, согласно данным кн. Числ 34, 8—11, в районе Кадеша на Оронте в древности находился город šarham—Шафам. Отсюда напрашивается заключение, что место происхождения текста надо искать не на юге, а на Севере, притом вернее всего в самом Угарите. В связи с этим намечается также путь к разрешению вопроса о времени составления текста SS. Совершенно бесспорно, что северный Кадеш получил свое название от южного Кадеша, был назван так его основателями, пришедшими из Негеба. Также и Шафам, несомненно, получил свое название от южного одноименного пункта Šebam, находившегося в южном Заиорданье, — в горной области на восток от Мертвого моря, в которой были в древности кочевья эдомитов, близко родственных предкам финикийян. Основание северных Кадеша и Шафама-Себама могло иметь место не ранее III тысячелетия до н. э.; поэтому дата Дюссо, относящего текст к IV тысячелетию, отпадает. Более точная дата текста SS будет указана ниже, на основании детального анализа текста SS.

Идя по той же историко-географической линии, мы можем разрешить также вопрос, какой город разумеется под названием Ašdd. Его надо искать в той же области, в которой мы нашли пустыню Кадеш-Шафам. В упомянутом выше отрывке кн. Числ 34, 8—11 имеется один пункт, который может быть отождествлен с городом Ašdd. Это Šadad, сохранивший свое название до настоящего времени. Название Ašdd отличается от названия Šadad наличием в нем префикса *a-* и звуком *š* вместо *š*. Последнее различие несущественно, в виду частого чередования *š* и *š*=*š*; наличие префикса *a-* также не может служить препятствием к отождествлению этих названий, ибо префикс *a-* встречается в словообразованиях от корней, начинающихся с *š* и *š*, как, например, имя Ašqelon, образованное от корня šql.

Эти наблюдения и заключения по историко-географической линии подтверждаются и окончательно оправдываются разысканиями по религиозно-исторической линии. Первым и основным вопросом по этой линии является вопрос о главном боге обетного святилища в тексте SS, названном там именем Ngr Mdr — Нагар-Мидра, как читают Виролло и Дюссо, и именуемом ngr — «повелителем» или «главою» благостных богов. Разрешение этого весьма трудного вопроса оказалось связанным с рядом проблем истории финикийской религии, касающихся характеристики Адониса, Эшмуна, Мота и некоторых других божеств, известных из финикийских надписей и из теогонии Филона Библиского. Я не могу излагать здесь подробности моего длинного и весьма извилистого исследования по этим вопросам и изложу только мои конечные выводы с их краткой аргументацией.

Исходный пункт моего исследования о главном боге обетного храма в тексте SS заключается в том, что святилище в обетном городе Ašedad-Sadad было названо по имени того бога, которому оно было посвящено. Этим богом мог быть только Садид, упоминаемый в теогонии Филона Библиского. Несомненно, что Садида надо отождествлять с упоминаемым в филоновской теогонии богом Агротом, или Агруэром — земледельческим богом, ибо греческое имя Агрот является буквальным переводом финикийского имени Садид, если производить это последнее имя от «поле»; имена Садид и Агрот одинаково могут быть переведены древнерусским термином «полевик», которым назывался полевой дух. Но Агрот, по Филону, был «величайшим» богом Гебала (Библа). Таким богом, по финикийской традиции, был Адонис, супруг Ваалат («госпожи») Гебала — Аштарты. Общеизвестно, что имя Адонис было эпитетом, отеснившим и заменившим собственное имя «величайшего» бога Гебала; поэтому мне представляется

несомненным, что собственным именем Адониса было имя Садид — «полевик», бог полей и злаков. С другой стороны, имя Садид сопоставляется и сближается с именем бога Шаддай, почитавшегося у сынов Израиля и у эдомитян. Таким образом получается цепь Садид-Адонис-Шаддай; Садид-Шаддай был также богом обетного храма в тексте SS. Если мы теперь анализируем значение имени Нагар-Мидра в тексте SS, то круг замкнется: мы придем к Адонису. Ngr означает «отрок», «юноша»; слово ndr^c надо расшифровывать в форме mizzera^c — «из семени», «из посева». Тогда имя главного бога обетного храма в тексте будет означать «отрок, юноша, выходящий из посева», т. е. бог, соответствующий юноше Адонису, выходящему на землю вместе с первыми ростками посевов, как в «садах» Адониса и в изображениях отрока Адониса на кипрских сосудах. Этот вывод согласуется также и с титулом Нагар-Мидра, как «повелителя благостных богов», ибо Адонис был главным представителем финикийских земледельческих божеств.

Результаты моих изысканий о значении спорных имен и терминов текста и о характере благостных божеств Шалема и Шахара дают твердую основу для реконструкции дефектных и изглаженных мест текста SS, для нового перевода текста и для окончательного разрешения вопросов о его назначении и его составителях, о месте и времени его происхождения.

Ритуал текста SS относится к земледельческой обрядности; его цель заключается в том, чтобы при помощи различных магических и жертвенных обрядов вызвать явление богов, от которых зависит успешность пахоты, сева и прорастания злаков, как предпосылок будущего урожая. Подобные обряды существовали и существуют во всех других земледельческих религиях. В русской и белорусской народной религии такие обряды называются «закликаниями» или «гуцаньями» (у белоруссов); этим термином иногда определяется не один узкий обряд, а целый обрядовый цикл.

Такое выражение мы находим в первых словах текста SS: eqra elm n' m m wuzm. Виролло и вслед за ним другие переводят: «я призываю богов благостных и прекрасных». Но вместо «призываю» точнее будет переводить «закликаю»; тогда тексту может быть дано название «Закликание богов благостных и прекрасных». Соответственно с этим прежнее условное обозначение текста может быть заменено обозначением Eqreṇu — по начальным буквам первых слов.

Переходя теперь к переводу и окончательному толкованию текста Eqreṇu, — я должен отметить, что здесь приходится преодолевать большие трудности. В тексте Eqreṇu имеется 51 испорченное или изглаженное место. Эти места надо было реконструировать. В сохранившихся частях текста немало слов встречается впервые, и их значение надо было установить. Перевод Виролло мог служить только исходным пунктом. Из 51 дефектного места в переводе Виролло надежно восстановлены только 27, из остальных дефектных мест мне удалось восстановить 23, так что осталось темным только одно испорченное место. При реконструкции дефектных мест, а также при толковании впервые встречающихся слов я пользовался лексикой и терминологией древнееврейской и позднееврейской (мишнаитской), иудео-арамейской и арамейской, ассирийско-вавилонской, а в некоторых случаях и арабской. Пользование позднееврейским языком Мишны и Талмудов обосновывается тем обстоятельством, что в Мишне и Талмудах сохранилось много древнееврейских слов, не встречающихся в Библии, но бытовавших в языке и особенно в народной речи, а также много специальных традиционных терминов¹.

¹ Этот факт был признан еще такими авторитетными средневековыми еврейскими учеными, как Раши и Кимхи; он признается и современными семитологами, но, к сожалению, из признания его не делается надлежащих практических выводов.

В переводе все реконструируемые места заключены в квадратные скобки; реконструкции, принадлежащие мне, набраны *разрядкой*. В круглых скобках *курсивом* даны объяснительные глоссы, необходимые для связи или для понимания данного места. Текст я расчленяю на три цикла обрядов (А, В и С), предписываемых и описываемых ритуалом, и предпосылаю каждому циклу краткие объяснительные замечания.

Ц и к л А

Цикл А, состоящий из первых 29 строк текста, разделяется на три группы обрядов. Первая группа — вступительная; она содержит наименование текста и возглас жреца, руководящего совершением священнодействия: жрец провозглашает от имени царя обещание — построить благостным богам город и святилище — и выражает надежду, что боги услышат моления и дадут хлеб и вино и что Шалем воцарится над ивами и каменными пальмами. Во второй и третьей группе цикла А описываются обряды, совершаемые у святилища на поле богов — богини Ашерат, «матери богов», и Рахума, вероятно, перед изображением бога Мота, сидящего на троне. Во второй группе фигурируют очистительные обряды, магические обряды, вызывающие ветер, который должен принести тучи с ранним дождем, и обряды, постулирующие успешную распахку и засев полей, а также здоровье скота и людей. Все обряды второй группы заимствованы из традиционной общинно-земледельческой обрядности. В третьей группе цикла А сначала идут магическо-драматические обряды, постулирующие явление (а не рождение) благостных богов: «запевание» их имен, обет им царя, закликание их перед их «обиталищами»; цикл заканчивается драматической процессией, изображающей явление богов, низвержение Мота и воцарение Шалема. Ритуал обрядов третьей группы составлен жрецами в дополнение к традиционным ритуалам второй группы; но в основу обрядности третьей группы также положены древние традиционные представления и обряды.

1. (1) Закликание богов благостных (2) и прекрасных. Сын цар[ей]¹ (3) даст им город для вы [сокого жилища их] (4) в пустыне Шафам, стелу [о б е т н у ю]² (5) для главы (*повелителя*) их. — И у[с л ы ш а т б о г и б л а г о с т н ы е]! (6) Будете вкушать хлеба [в д о]воль и пить пенящееся вино (7). [О Шалем, ты воцаришься!] О Шалем, царство твое над ивами и каменными пальмами!

II. (8) Мот-царь восседает (*на троне*), в (*одной*) руке жезл бездетности, в (*другой*) руке (9) жезл вдовства. — Подрезчики подрезают виноградную лозу (10), в[я]з[чики] подвизывают виноградную лозу; очищают от камней поля (11), как (*очистили*) лозу. — (12) Отнеси (*положенные*) меры зерна для каждодневной пищи к святилищу³ и заклинай ивы! (13) И вспахивай

¹ Виролло читает bn srm—bne sarim, т. е. «сыны царей», и говорит, что «с натяжкой» можно считать эти слова определением к elm n'nm wysmm — («боги благостные и прекрасные, сыны богов», т. е. верховных богов), но допускает также и чтение ben sarim «сын царей» (Naissance, p. 137). Конечно, правильно именно это последнее чтение, так как сказуемое ynm стоит в единственном числе; выражение «сыны царей» совершенно ясно и означает «царь».

² Слова текста ud и следующее дефектное слово затруднили Виролло. От второго слова сохранился только последний полустертый знак, который Виролло под знаком вопроса отождествляет с k, но который может быть также отождествлен и с g. Последнее отождествление выводит из затруднения, ибо тогда второе слово может быть восстановлено в форме ndr-neder «обет». Слово ud=jod «рука», которое в библейской традиции иногда употребляется и для обозначения обетных или благодарственных стел финикийского образца с изображением руки (I Сам., 15, 12; II Сам., 18, 18; Ис. 56, 5; ср. ряд финикийских стел в Corpus inscriptionum semiticarum, v. 1).

³ Основное значение для перевода строки 12 имеют слова urhm. и 'd, которые Виролло оставляет без перевода, но в комментарии (p. 139) указывает, что urhm обозна-

поле богов, поле Ашерат и Рахума. — (14) На огонь отнеси жертвы от стада. Ва[ри коз] ленка в молоке и откормленного голубка¹ в масле (15) и на водоём отнеси их, да[р]ы не отразимые для умило- стивления². — (16) Приди к ним (*жертвам*), о Рахум, обрати лицо твое [к полю богов!] (17) Огради, о Гозер, благост[ный]й, стада, поля (18) и людей. — Ивы да навеют в[етер]!³

III. (19) Обиталища восьми богов по[с]тавьте, принесите в местил ище (20) семи Памт!⁴ (21) Запевайте имена (*богов благо- стных*)! (22) Сын царей (*даёт обет*)⁵. — (23) Заклик⁶ богов благостных.

часть, вероятно, какие-то предметы в форме лунных серпов, а 'd обозначает какое-то священное строение. Последняя догадка в основном верна (см. об этом ниже в тексте); но попытка истолкования *uḡm* неправильна. В связи со строкой 13 надо сопоставлять *uḡm* с ассиро-вавилонским *jarahhu, jaruhu*, имеющими значение «мера зерна» «порция зерна на день на человека». Дело идет здесь, несомненно, о принесении к святилищу определенного, положенного по ритуалу или обычаю количества зерна для засева «поля богов» после его священной вспашки.

¹ Слово *anḥ* встречается впервые; Виролло (р. 140) ограничился только замечанием, что оно должно означать какое-то животное козлиной породы; но это неверно, ибо тогда будут две жертвы одной и той же породы. Вопрос может быть разрешен, если считать *anḥ* не за одно, а за два слова с пропущенным разделительным знаком; это вполне допустимо, так как писец, повидимому, случайно пропустил последние слова строки 14 и вынужден был вставить их на полях таблички мелкими знаками, без разделительных знаков. Тогда мы получим два слова *an* и *ḥ*; из них первое должно означать животное, а второе — его признак. Слово *an* можно было бы сопоставить с арабским *ana* «дикий осел», но это явно не подходит. Другим и весьма подходящим сопоставлением будет сопоставление с еврейским *jona* — «голубь», «голубка», которое по своему происхождению является причастием от глагола 'ana — плакать», «стонать», с наращением префикса *a-* «стоющий», «стонущая» (ср. *Städle, Lehrbuch der hebräischen Grammatik, S. 165, § 614; Gesenius — Buhl, Hebräisches und aramäisches Handwörterbuch über d. A. Testament, 15 Aufl., S. 292*); *an* будет соответствовать той же форме в ее первоначальном виде — 'ane, 'ana, (ср. *Städle, loc. cit.*) Это толкование подкрепляется тем обстоятельством, что в состав магического призывного жертвоприношения по кн. Бытия, 15, и по синкретическим магическим ритуалам эллинистической эпохи входит жертва или кровь козы и голубка. Слово *ḥ* надо сопоставлять с ассиро-вавилонским *paḥu* — «быть жирным, тучным»; отсюда *ḥ* — «откормленный».

² От последних слов строки 15 сохранились более или менее знаки *dg...nnt*; Виролло отказывается от их восстановления. Исходя из предположения, что эти слова должны характеризовать значение описываемого жертвоприношения, я предлагаю сопоставить *dg...* с ассиро-вавилонским *da atu* — «подарок ради подкупа», отсюда — «обязывающий подарок»; последние знаки *...nnt* могут быть реконструированы в виде *hnnt* от *hanan* — «умилостивлять».

³ От последнего слова строки 18 уцелели только два первых знака *uḡ*; Виролло добавляет к ним *d* и переводит: «арабы сойдут вниз». Но дело идет об ивах, поэтому знаки *uḡ* надо считать начальными знаками глагола от корня *guḥ* в гифильной форме *imperf. jussiv*. — *uḡḥ* «да навеют ветер».

⁴ Имя *Pamt* должно обозначать какие-то божества, связанные с плодородием. Возможно сопоставление с вавилонским *pantu*, посредством которого в одном из эль-амарнских писем (K nudtson, Die El-Amarna Tafeln, № 232, 10) истолковывается финикийское *batnu* — «чрево, матка». Тогда «семь Памт» будут богинями зачатия и рождения; изображения их надо сопоставлять с женскими фигурками известного финикийского домика-ковчега, найденного на Кипре (ср. *Gressmann, Altorientalische Texte und Bilder zum Alten Testament, II Aufl., B. II, S. 152, Abb. 523*).

⁵ Лаконичность строк 21 и 22, состоящих каждая из двух слов, показывает, что здесь дело идет о двух церемониях, хорошо известных и понятных без дальнейших пояснений. Толкование *eqnu* в строке 21 от *qana* — «ревновать» не подходит, так как оно не дает с обрядовой точки зрения никакого смысла. Его надо производить от обрядового термина *qin*, в еврейском — «петь по умершему», «причитывать», но в сирийском имеющего общее значение «петь»; получается перевод «запевайте имена» — конечно, благостных богов. Лаконичное *bn šm* «сын царей» в строке 22 подразумевает обрядовое выступление царя; оно может заключаться только в провозглашении им формулы своего обета.

⁶ Здесь вместо *eqna*, как в строке 1, стоит *eqnan*. Толкование его Виролло в качестве глагольной формы вряд ли удачно. Вернее всего и здесь существовательное, по словообразованию аналогичное *hamma* и *hamnan*, имеющее специализированное зна-

[Рассекание моря. Сын моря (24) мстит за себя на поле Ашерат (*Алейон низвергает Мота*). — [Рахуми] (25) Шапаш (*богиня солнца*) из сияния врат своих [серном] (26) и виноградными гроздьями, Шалем с ивами и каменными пальма[ми] (27) идут к приятной жертве заклания¹. — (28) Поле богов, поле Ашерат и Рахума (29) — [Шалем у] пре[бывание].

Цикл В

Цикл В состоит также из трех групп обрядовых церемоний, которые по своему назначению в известной степени дублируют церемонии цикла А, но отличаются от последних по происхождению и конкретному содержанию обрядности. Почти все обряды цикла В составлены жрецами заново; в состав некоторых обрядов включены традиционные элементы, но в значительно переработанном виде. Преобладают драматические обряды, несущие магический характер и приспособленные к богословским жреческим спекуляциям. В центре обрядности цикла В поставлен Эл, верховный бог финикийского официального пантеона; он играет основную роль. В первой группе обрядов цикла В описывается сложная церемония низвержения Мота силою руки Эла и действием магической жертвы; в эту церемонию включен обряд вызывания раннего дождя, испосылаемого Элом. Во второй и третьей группах описывается обрядность священного соития (*іерос γάμος*). В обрядах второй группы на зов Эла выступают в оргиастическом хороводе женщины, расплаемые страстью и возвещающие Моту низвержение его владычества; в третьей группе описывается самый *іерос γάμος*. Священное соитие совершается семь раз, и каждый раз его участницы посредством имитации родов изображают рождение того или другого бога. Традиционные общинные обряды лежат в основе обряда вызывания дождя, магической жертвы, постулирующей уничтожение Мота, и обрядности священного соития.

1. (30) [Элдапристу] пит к берегу моря и да шествует к берегу морской пучины. (31) [Давозьмет Эл] к устам два сосуда возношения каждодневного питья², два сосуда каждодневного питья, (стоя-

чение по сравнению с ега: ега обозначает весь обрядовый комплекс заклинания, а егап — церемонию произнесения заклинательной формулы и может быть переведено «заклик». Ср. аналогичные оттенки значений в *zeker* и *zikkaron*.

¹ Заключительная часть текста цикла А, начиная с последнего утраченного слова строки 24 и до конца строки 27, сохранилась хорошо, так как в ней имеется, кроме указанного дефектного слова в конце строки 24, еще только один пропуск в конце строки 25. Однако для Виролло текст оказался непонятным; для восстановления текста надо иметь в виду характер обрядности, описываемый в строках 23—27. Это — отряд теофании благостных богов на их заклинание; в тексте поименно упомянуты «сын моря», а также Шапаш и Шалем. Шапаш названа в строке 25, но глагол, обозначающий ее появление, — *helm* в строке 27 — стоит в множ. числе; следовательно, кроме Шапаш, должны быть названы еще боги. Это прежде всего *šlm* — Шалем в строке 26. Кроме того, надо считать, что изглаженное слово в конце строки 24 также было именем бога, вернее всего — Рахума, который в строке 16 особо призывается приятель и жертвам и к полю богов. Речение *murt* надо сопоставлять с акк. *prđ* — «сиять», «освещать» (ср. *piridu* — «яркий день») и переводить «сияние». Следующее *dlhm*, которое Виролло, невзирая на местоименный суффикс *hm*, считает прилагательным и переводит «тощие», является общеизвестным существительным «двери», «врата» — Рахум и Шапаш являются «из сияния врат своих». «Виноградные гроздья» (*ghnbm*) должна нести Шапаш; слово, изглаженное перед *ghnbm*, должно обозначать дар, несомый Рахумом, несомненно — зерно (вероятно, *gr—gera*); далее идет Шалем с ивами и каменными пальмами.

² Загадочное слово *mst'ltm*, корень которого состоит как будто из шести согласных звуков, затруднило Виролло, который высказал лишь предположение, что оно означает какие-то сосуды вогнутой формы (р. 144) и имеет форму двойственного числа. Последнее верно. Верно также, что дело идет о каких-то сосудах ритуального назначения. Чтобы расшифровать значение *mst'ltm*, мы должны учесть, что корень, состоящий из шести согласных, — невиданное явление в семитских языках, и что здесь вероятнее

щие) на краю водоема. — (32) Его (Эла) вещая жрица должна вещать. Его вещая жрица поднимается (на место вещания), его вещая жрица взывает «Ад, Ад!» (33) и его вещая жрица взывает «Ум, Ум!» («Ад» — отец, «Ум» — мать, прозвища Мота¹). Сокрушительна рука Эла, как море, (35) и рука Эла, как потоп². — Эл берет два сосуда возношения каждодневного питания, (36) два сосуда каждодневного питания, (стоящие) на краю водоема, берет, ставит их в своем доме. (37) Эл склоняет долу его (Мота) скипетр, Эл обессиливает дрожью его руку. — Возносят (38) воды раннего дождя к небу. Ранний дождь на небесах³ — Птицу (вероятно коршуна, тотема Мота) (жрец) оципывает, (39) кладет на уголья.

II. Эл — женщины. Как наполнит он их страстью, 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 сахур-шерсть на угольях⁴. (42) «Женщины! Жена Эла и юная супруга его!» И они, (43) женщины, взывают. «Ад, Ад! Мы склоняем долу твой скипетр, (44) мы обессиливаем дрожью твою руку!» «Вещая жрица, сжигай птицу (коршуна) на огне (45) и сахур-шерсть на угольях!» — «Обители! Обитель Эла и обитель юной супруги его!»⁵ И они, женщины, взывают: «Мот, Мот! Мы склоняем долу твой скипетр, мы обессиливаем дрожью твою руку!» Вещая жрица, (48) сжигай птицу (коршуна) на огне и сахур-шерсть на угольях

III. «Женщины! Жена Эла и юная супруга его!» Они (совершители *ἱερός ὑμῶς*) склоняются к их губам, возвышают голос: (50) «Вот их губы сладки, как кисть винограда, (51) в поделуе и в зачатии, в объятиях и страстном трепете!» «Согни же колени⁶ и роди Шахара и Шалема!»

всего перед нами небрежность писца, начертавшего слитно два слова, не поставив между ними разделительного знака. Тогда мы получим два слова *mst ʿltn*. Первое легко сопоставляется с еврейским *miše* — «ежедневное питье», а второе надо производить от общеизвестного *ʿola*, которое употребляется не только для обозначения всеожжения, но также иногда и для обозначения других жертв, соединяемых с возлияниями. Таким образом, мы получаем перевод, приведенный в тексте.

¹ Наименование Мота эпитетами «отец» и «мать» несомненно связано с жреческой богословской спекуляцией, проводимой у Филона Библиского. Мот — это ил, из которого «произошли все семена и рождение всего», т. е. соединение мужского и женского начала.

² Слово *mbd*, не расшифрованное у Виролло, надо сопоставлять с глаголом *zub*, исходя из постоянного чередования *d* и *z* в текстах Рас-Шамра; *zub* имеет значение «течь», «разливаться», и *mbd* будет означать «потоп».

³ «Возносить» (*ysu*), очевидно, жрецы; они поднимают к небу сосуды *mst ʿltn* и льют из них воду на землю при возгласе «ранний дождь на небесах».

⁴ Сожжение птицы должно было постулировать гибель Мота; поэтому сжигаемая птица должна была быть его символом, его священной птицей. Такой, вероятнее всего, мог быть коршун или ястреб, *nešer*, весьма распространенный в пустынных окрестностях Мертвого моря. *Nešer* был священной птицей у арабов — тотемом бога *Nasr*, а также и у евреев и соединялся у них с культом Иагве. Вместе с птицей сжигаются некие *šhrt*; значение этого слова Виролло правильно обличает с арабским *saharat* — «пустынная равнина», от корня, обозначающего «быть желтым, беловатым, беловато-красноватым», специально о цвете пустыни; есть еврейское *šahar* — белый. Исходя из этого, надо понимать *šhrt* в значении «нечто беловатое, желтоватое, цвета пустыни». Конкретно таким предметом может быть только специальный сирийский сорт шерсти, ходкий товар финикийских купцов, беловатого цвета, называвшийся *semer šahar* (ср. вавилонское *šahur*). Нити шерсти сахур по своему цвету пустыни символизировали последнюю, и, таким образом, сожжение их постулировало уничтожение засухи и бесплодия.

⁵ Обращение к «обителям» богов в древневосточных религиях есть образная форма обращения к самим богам, восходящая к первобытному фетишизму, когда, например, камень считался божеством, а в анимистическую эпоху — жилищем духа.

⁶ Слово *tqtšn* Виролло оставляет без перевода. Его надо сблизить с аккад. *qanaš* = *qanašu* — «преклонять, сгибать колени», в данном случае оно применено рядом с выражением *tdn* — «и роди» — и по совершенно понятной связи. Согласно общесемитскому обычаю, не исчезнувшему еще и в настоящее время, родильница садилась на корточки на два кирпича или камня и рожала в таком положении, поддержи-

Общий клич¹ 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*) чашу — (55) Они склоняются к их губам, возвышают голос: «Вот их губы сладки (56) в поцелуе и в зачати, в объятиях и в страстном трепете!» Повторяй [и] (57) считай до пяти в священнодей [с т в и и. Ж е р т в а з а к л а н и я] от царя всему собранию богов². (58) «Согни же колени и роди». [Р о ж д е н и е³ б о г о в] благостных. Рассекание моря. (59) Сын моря да отомстит за себя на поле Шет. Общий клич к Элу да возносится: (60) «Жена моя, о Эл, родила!» «Кого она родила?» «Р о д и л а] богов моих благостных!» (61) Рассекание моря. Сын моря мстит за себя на поле Шет. — Губы (62) у Земли, губы у Неба, и для услаждения уст их птица небесная (63) и рыба морская. И ходящий кругом [*жрецу*] [в о о д у ш е в л я е т и х в и н о г р а д н о й в е т в и] ⁴ и ставит жертвы направо (64) и налево от уст их. «И роди Шиб⁵они, жена Этраха!»⁵

Ц и к л С

Цикл С, весьма краткий, может быть назван церемониально-обрядовым циклом лишь условно, так как он состоит лишь из одной церемонии: из обращения к строителю обетного города, которое произносится жрецом, но несомненно от имени бога, и по существу является оракулом, якобы полученным от главы благостных богов в ответ на обет царя. Строителем города, конечно, является царь, а не бог, рождающийся от жены Этраха, как предполагают Виролло и Дюссо. В оракуле предписывается ритуал церемоний при освящении святилища в обетном городе; в основе этого ритуала лежат традиционные общинные обряды.

(65) Да будет построен Аседад. Воздвигните святилище в пустыне Кадеш. (66) Там ты (*царь*) будешь пребывать среди камней и деревьев

ваемая повитухой (ср. Dillmann, Exodus und Leviticus, III, Aufl., S. 16—17; Meissner, Babylonien und Assyrien, B. I, S. 390).

¹ Слово *rgm* Виролло правильно сопоставляет с аккадийским *rgmu*, но переводит неправильно *message* — «весть, извещение» (р. 135). Слово надо сопоставлять также с еврейским *rgm* в псалме 62, 28 и с аккадийским глаголом *ragamu* — «кричать, звать», откуда *rgm* надо понимать в значении «крик», «звон», «клич», первоначально — провозглашение формулы хором на родовом, племенном или общинном собрании.

² Вторая половина строки 57 дошла в испорченном виде: *lsb... sr p̄rklat*; этот текст Виролло считает непонятным (р. 148). Однако реконструкция и истолкование его не представляют больших затруднений. Дефектное слово *lsb...* легко реконструируется в виде *lsbt—le s̄bt*, от *saba*, известного термина, который в числе своих значений имеет значение «нести службу в святилище, храме», отсюда «священнодействовать». Следующие слова должны иметь отношение к жертвоприношению, которым, по аналогии с обрядом первого акта священного соития, должен заключаться и второй акт. Первое сохранившееся после пропуска слово *sr*, конечно, обозначает царя; слово *p̄r* соответствует аккадийскому *puhru* — «собрание богов»: *klat* надо производить от корня *kaš*, от которого есть производные — еврейское *kol* и аккадийское *kallatu* в значении «совокупность», «всеобщность». Отсюда следует, что жертва приносится царем «всему собранию богов», и что слово, изглаженное между *lsb(t)* и *r*, должно обозначать жертву, вернее всего *db̄h* или *zb̄h* — жертва заклания.

³ В строке 58 за словом *tdn* (роди) идет слово, от которого сохранились три полустертых знака; из них два последних, несомненно, соответствуют *l* и *d*, а первый, очень неясный, может быть восстановлен в качестве знака *m*. Отсюда изглаженное слово можно восстановить в форме *mldt* = *moledeh* — «процесс рождения», «рождение».

⁴ По отношению к строке 63 Виролло дает лишь лишние внутренние связи обрывки перевода. Он не понял значения слова *ndd* и переводит его «беглец», в то время как глагол *nada* имеет иное значение «двигаться вперед и назад», «ходить кругом». По остаткам знаков двух следующих испорченных слов можно реконструировать первое слово в виде *hzq* — евр. *hazaq*, в *pi'el* — «подкреплять», «воодушевлять», а второе слово — в виде *zlg* — *zalgar* — «виноградная ветвь» (*r* и *l* часто чередуются).

⁵ Этрах-Трах — бог луны, богиня-супруга лунного бога — называется в текстах Рас-Шамра Ниналь, и согласно ритуальному тексту Nikal-Koşaroth была богиней жатвы. Отсюда Шиб⁵они надо считать божеством урожая; см. ниже в тексте статьи.

(священных). Семь времен (месяцев)¹ (67) пройдут; на восьмом соверши торжественное шествие вокруг святилища благостных богов². Ты пойдешь (68) в открытую равнину, ты повернешь к краям пустыни и к повелителю их (благостных богов) Нагар (69) Мидра³. И при[з о в и] их вместе с Нагар-Мидра: «О Нагар, (70) Нагар, (вот) вра[та], и открой их, и пройди к святилищу их (благостных богов), (71) и вступи туда⁴. Вот [есть первый х]леб и дай (его нам), (72) и мы будем есть⁵. Вот есть [п е н я щ е е с я в и н о , и] дай (его нам), и мы будем пить». (73) И ответит им (собравшимся для священнодействия) Нагар-Мидра: [Вот есть хлеб и] есть вино». — Кто вошел в оби [та ли ще бо гов бла гост ных], тому от жертвенного служения⁶ лог (0.5 литра) вина его [и первый хлеб его]. (76) и сосуд его наполни вином [и дай первый хлеб его].

*

Конечно, этот мой перевод нельзя считать окончательным: по отношению к отдельным трудным и плохо сохранившимся местам возможны споры и другие толкования и реконструкции. Но я имею основания утверждать, что мой перевод в общем правильно передает содержание текста Eqrny и выясняет окончательно вопрос о его характере и происхождении.

В тексте Eqrny мы имеем ритуал не регулярного, а чрезвычайного священнодействия, совершаемого осенью, перед сезоном ранних дождей. Текст Eqrny можно было бы назвать обетным текстом, ибо он начинается

¹ Слово *snt* и Виролло и Дюссо считают множественным числом от *šana* — «год» и переводят «семь лет». Но семилетний срок постройки обетного города — святилища совершенно не вяжется ни с обстоятельствами царского обета, ни с характером подобных поселений в пустыне. Поэтому надо искать другого толкования. Слово *snt* легко сопоставляется с аккадийским *sanitu* — «повторение», «время» в смысле повторяющегося периода, или отрезка времени определенной длительности. Такое символическое выражение особенно подходит к стилю оракулов и в данном случае должно обозначать месяц: от начала посева до конца жатвы в Сирии проходит около семи месяцев.

² Правильное толкование дал Дюссо (за исключением слова *snt*); это толкование и принято в переводе.

³ Надо предполагать, что здесь разумеется выход царя навстречу процессии, идущей из Угарита в новое святилище с обетной стелой, на которой изображена Нагар-Мидра.

⁴ Слово *hl* затруднило и Виролло и Дюссо, так как они ошибочно приняли раздельный знак, поставленный после *hl*, за знак, обозначающий *g*; получилось слово *hlg*, ни в одном семитском языке не встречавшееся. Но слово *hl* вполне понятно: *hl, hala* «туда».

⁵ Строки 71—76 дошли со значительными пробелами, но притом так, что первая половина каждой из этих строк сохранилась, а вторая половина целиком или частью изглажена. Судя по сохранившемуся тексту, в этих строках повторяются одни и те же формулы, поэтому текст можно легко восстановить: местами — точно, местами — с большой долей вероятности. Кроме сохранившихся частей этих строк, опорным пунктом для реконструкции служит полустертое слово в середине строки 71 ...*hm*, которое, несомненно, надо восстанавливать в виде *lhm* — «хлеб»; кроме того, по общему смыслу содержания строк 71—76 там в числе изглаженных слов должен был фигурировать специфический термин *halla* — первый хлеб из муки нового урожая (кн. Числ, 15, 20).

⁶ Слово *mghpt* в строке 75 Виролло не сумел разгадать, а слово *lhn* перевел неправильно «pour elles». Загадочное *mghpt* допускает расшифровку, если *m* мы будем считать предлогом *min* = *mi*, а *ghpt* — богослужебным термином. В тексте идет речь о доле нового хлеба и вина, получаемой каждым участником священнодействия, исходя отсюда, можно предположить, что *gpt* является вариантом еврейского *'abed* — «дело», «служба», синонима *'aboda*, имеющего в числе других значений специальное значение «совершение религиозных актов», в том числе и жертвенных. С фонетической стороны это отождествление вполне допустимо, так как при позднейшем смягчении начального придыхательного звука *y* в *š* и амфатического *gh* в простой *y* часто отвердевают последующие *p* и *t* в *b* и *d*. Таким образом, *mghpt* надо переводить «от жертвенного служения». Что касается до *lhn*, то здесь *hn* нельзя толковать в смысле местоименного суффикса женского рода во множественном числе, так как это не дает смысла. Есть другое слово — *han* = *hon* — «тот», «тот самый», сохранившийся в арамейском и позднееврейском языках; эта комбинация вполне соответствует смыслу текста.

провозглашением обета, который берет на себя царь. В середине текста указан момент, когда обет произносится царем перед богами, и кончается текст оракулом о принятии богами обета, о порядке осуществления обета и о будущей милости богов после исполнения обета.

Чрезвычайные обстоятельства, заставившие царя и жрецов Угарита мобилизовать целый арсенал средств религиозно-магического характера, в тексте изображаются как владычество бога бесплодия Мога. В качестве первоочередных средств для устранения этих бедствий предписываются магические манипуляции вызывания ветра, приносящего дождевые тучи с моря и магические обряды вызывания дождя. Дело, очевидно, идет о засухе в период пахоты и сева, причиненной отсутствием «ранних дождей»: если этих дождей нет, то засохшую за лето почву Палестины и Сирии нельзя вспахать и засеять. (см. напр. *Ios. Fl. Arch.* VIII, 13, 2).

Время происхождения текста *Eqrēnu* с полной точностью определить нельзя, но имеются достаточные основания утверждать, что этот текст надо считать древнее всех текстов Рас-Шамра. За это говорит прежде всего присвоение обетному городу имени Аседада, южного древнего города-святилища; этот факт был возможен только тогда, когда еще не порвалась связь Севера с Югом, т. е. до XVI века до н. э., когда вторжения в Палестину и Сирию племен хабиру нарушили эту связь. Таким образом устанавливается *terminus ad quem*; *terminus a quo* установить труднее, но можно полагать, что текст *Eqrēnu* мог быть составлен еще в XVIII веке до н. э. Отчасти основание для такой датировки текста *Eqrēnu* дается его архаическим языком, выделяющим его из других текстов Рас-Шамра.

Наличие в ритуале *Eqrēnu* ряда традиционных магических и жертвенных обрядов, восходящих к первобытной религии, и некоторых характерных терминов, связанных с родо-племенным строем и позднейшим общинным бытом, является неопровержимым свидетельством того факта, что земледельческое население царства Угарита жило общинным бытом, что общинная религия занимала в стране весьма важное место, и что жречество должно было с этим считаться и постоянно считалось. Ритуал чрезвычайного священнодействия, закреплённый в *Eqrēnu*, более чем наполовину состоит из обрядов, или заимствованных без изменений из примитивной земледельческой религии, или несколько видоизмененных и приспособленных к обрядности официального культа.

Само священнодействие, вызванное общенародным бедствием, носило, несомненно, всенародный характер, и для участия в нем, как надо полагать, было созвано все население ближайших к Угариту общин и были приглашены представители от более дальних общин. Применительно к этим обстоятельствам и был выработан ритуал *Eqrēnu*, скомпонованный, с одной стороны, из регулярных традиционных обрядов, ежегодно совершавшихся в общинах перед началом пахоты и посева, а с другой стороны — из новых обрядов, специально составленных жрецами для этого священнодействия в стиле официальной мифологии и обрядности. В числе обрядов этой последней категории на первом месте стоит царский обет построения благостным богам храма и святилища; он выдвинут в цикл А, состоящий из традиционных обрядов. При этом общая композиция ритуала *Eqrēnu* такова, что особенно торжественными и особенно внушительными церемониями в нем являются именно новые обряды цикла В, а также оракул цикла С, в котором от имени богов обещается народу обилие хлеба и вина после выполнения царского обета.

Отсюда напрашивается заключение, что, составляя по такому плану ритуал *Eqrēnu*, жречество стремилось одновременно достичь двух целей. Во-первых, оно старалось всеми средствами обеспечить достижение непосредственной задачи, — уничтожения засухи и обеспечения посева и уро-

жая; во-вторых, оно стремилось попутно показать народной массе особую силу и действенность официальной религии и официального культа. Жречество как будто хотело сказать народу: вот одна твоя вера тебя не выручает; а вот наша, царская вера тебе обязательно поможет, спасет тебя от голода и смерти.

Переходя к вопросу о реконструкции общинно-земледельческого пантеона и общинно-земледельческой обрядности на основании данных текста Eqrēnu, я считал необходимым прежде всего выяснить социальную основу финикийской земледельческой религии. Данные текста Eqrēnu дают полное основание считать эту базу общинной; однако историк не может удовлетвориться таким косвенным свидетельством, но должен искать прямых свидетельств, неопровержимо устанавливающих существование общинного быта в Финикии.

Относительно быта скотоводческого населения не может быть никаких споров: еще и теперь скотоводческое население Сирии живет в большинстве родо-племенным бытом, а в древности этот быт, конечно, господствовал. Относительно быта земледельческого населения финикийских областей до открытий в Рас-Шамра не было никаких прямых документальных данных, но было лишь одно косвенное свидетельство, на которое, к сожалению, не обращалось никакого внимания.

Именно, в жертвенных тарифах, дошедших до нас из Карфагена и Массилии (Марселя) и восходящих, несомненно, к тарифу финикийского Тира, мы встречаем указание на жертву *šewa'āth*, аналогичную еврейской жертве *thoda* или *zēbaḥ šēlamīm* — коллективной общинной жертве, всегда сопровождавшейся общинным пиром (кн. Левит, 7, 12). В строках 16—17 марсельского тарифа мы находим также и перечисление тех коллективов, в которых жертва *šewa'āth* совершается *kol mizraḥ:kol šaraḥ, kol marzeah 'elim we kol 'adamim* — «всякое племя, всякий род, всякая братчина [каких-либо] богов и всякая [иная] группа людей»¹. Это толкование, установленное еще в 1914 г., показывает, что здесь перечисляются те же самые основные категории общин, которые существовали в Двуречье и в еврейских царствах, именно «племя», «род» (*šaraḥ* — еврейское *mīšpaḥa*) и «сельская община», — как надо толковать выражение *kol marzeah 'elim* — «братчина богов». Такое толкование выражения *marzeah 'elim* является единственно возможным, ибо единственным традиционным коллективом, связанным общим культом официальных божеств, на древнем Востоке, кроме родо-племенной и родовой общины, была только сельская община². Открытые в Рас-Шамра документы дают нам теперь и прямое свидетельство о существовании в царстве Угарита общинного быта.

В числе хозяйственно-административных документов царского архива Угарита имеются документы, содержащие распоряжения относительно уплаты налогов и выставления воинских контингентов по 90 «городам» царства Угарита, причем оклады налогов распределяются не между отдельными плательщиками, а между их группами или коллективами. Сюда надо добавить, что, конечно, в таком небольшом царстве, как Угарит, не могло

¹ Текст тарифов см. Lidzbarski, Handbuch der nordsemitischen Epigraphik, B. I, S. 428, 429, 430; B. II, Taf. 11, 12¹, 13¹. Первые попытки толкования термина *šewa'āth* и других терминов см. Corpus inscriptionum semiticarum, vol. I, p. 228, 234—235; толкование *šewa'āth* у Дюссо — см. D u s s a u d, Les origines cananéennes du sacrifice israélite, p. 147 — 149, 99 и в переводе p. 320—323.

² Толкование общинных терминов см. G r e s s m a n n, Altorientalische Texte und Bilder zum Alten Testament, II Aufl. B. I, S. 449; о *marzeah* важно отметить, что в таргумах этот термин применяется для обозначения жертвенных общинных пиров у сынов Моаба и в Самарии (кн. Числ. 25, 2, и Амос 6, 7; ср. L e v y, Chaldäisches Wörterbuch über die Targumim, III Aufl., B. II, S. 68, и замечания у V o l z, Das Buch Jeremias, S. 177).

быть 90 настоящих городов; таких было, вероятно, только два — Угарит и Сермин, а остальные «города» были поселками, центрами сельских и родоплеменных общин, подобно 'agim в Израиле, которые, как повсюду на древнем Востоке, были также податными и военнообязанными единицами.

Эти соображения подтверждаются также двумя деловыми документами. В одном из них перечисляется состав экипажей трех больших морских судов, числом от 80 до 90 человек, причем команды перечисляются не поименно, а по родовому или общинному признаку: столько-то pedim, senigim, qeble'im, tebeqim, me'gebim в таких-то командах матросов и «стражей», т. е. воинов. В другом документе сообщается о выдаче большого количества (около 400 литров) растительного масла восьми лицам, под общим названием selemim, т. е. членов общины selem или salem; эти восемь лиц получили масло «для пропитания», но, судя по указанному количеству масла, не лично для себя, а как представители общины, очевидно, в счет продовольствия для членов общины, привлеченных к работе на дом царя¹. Эти документальные данные удостоверяют существование общинного быта в царстве Угарита; но отсюда вытекает, что такой же быт существовал также и в царствах Тира, Сидона, Гебала и в других более мелких финикийских царствах.

В тексте Eqrnu фигурируют божества двух категорий: во-первых, группа восьми «благостных и прекрасных богов» и, во-вторых, пара двух верховных божеств официального финикийского пантеона: Эл и «матерь богов» Ашерат.

Группа «благостных и прекрасных богов» объединена по иному признаку, чем группа официальных древневосточных божеств. Группы этих последних являются сколками с правящих групп городов и царств: в Сирии и Палестине во главе стоит Ваал, т. е. главный городской или государственный бог; ему подчинены и нередко состоят с ним в одной патриархальной семье или одном роде другие крупные и мелкие боги, наделенные разнообразными специальными функциями, подобно сановникам, подчиненным главе города или царства. Группу восьми «благостных богов» текста Eqrnu объединяет связь с земледельческим производством и крестьянским бытом; от них зависит благосостояние, здоровье и жизнь людей и скота, притом таким образом, что если выпадает помощь или участие хотя бы одного божества группы, то уже этого достаточно для того, чтобы рушилось благополучие всей данной общины. Другими словами, это своего рода божественная община, имеющая своего главу — ngš, старшину, как лучше всего в данном случае переводить этот термин.

Аналогичные группы с аналогичными наименованиями мы встречаем во многих других крестьянских религиях. В частности, в русской и белорусской народной религии сохранились следы древнеславянского представления о двух категориях божеств — о «белых» и «черных» богах. «Белые» боги соответствуют «благостным и прекрасным богам». Некоторые из них выступают в образе «дзядоу», «вельмі гожих»; один из таких богов, Белун, считался подателем плодородия и богатства; эти «вельмі гожихя» «дзяды» восходят к богам-предкам, которые «хлеба-солі засылаюць». Кроме Белуна, в их ряду выделяются также домовый — «доброжил», «доброхот», «кормилец», «жировик», затем «полевик», или «жытны дзед», который «усім добра памагае», и «лесовик»-«доброхот», покровитель стад и охотников. В сказках о явлениях этих «доброхот» в образе позднейших христианских святых — Миколы и Юрия — постоянно подчеркивается, что они «вельмі пригожихя». Их ряд замыкает Вясна Красна, которая является «на

¹ Cp. Virolleaud, Etats nominatifs et pièces comptables provenant de R. S., «Syria», 1937, II, документы № IV и V.

печке, на бороночке, с великою милостию» и в христианскую эпоху была отождествлена с богородицей.

Группа благотных богов текста Eqrēnu состоит из восьми божеств — Шахара, Шиб'они, Шалема, Гозера, Шапаш, Рахума, «сына моря» и их жены Нагар-Мидра. В наименованиях некоторых из них перед нами выступает один из самых характерных признаков божеств общинно-крестьянских пантеонов, заключающийся в том, что не все они имеют собственные имена и некоторые называются еще эпитетами, соответствующими их функциям. Такими являются прежде всего Шахар и Шиб'они. Оба эти божества еще не включены в официальный пантеон и оба по существу еще не имеют собственных имен. Как было указано выше, Шахар — это «достаток», «богатство», «хлеб», аналогичный древнегреческому крестьянскому Плутосу и белорусскому «Богачу» и «Раю».

Имя Шиб'они надо связывать не с названием южноудейского города Беер-Шеба, как предлагает Дюссо, а с глаголом šaba', который в QaI имеет значение «быть сытым», а в Pi'eI — значение «насыщать»; отсюда это имя будет означать «насытитель». Это толкование вполне согласуется с мифом о рождении Шиб'они от жены лунного бога Этраха — богини жатвы Никаль (строка 64 Eqrēnu и примечание к тексту). Шиб'они аналогичен белорусскому Спарышу, которого крестьяне просят «прыспорыць і ў домі, і ў полі, і ў гумне, і ў двары, і ў клеці, і ў пячы — у клеці-карабом і ў пячы пірагом, і на стале пірагамі». С аналогичными функциями выступают бог Шалем, также названный по его функции, — податель здоровья, благоденствия и счастья, для крестьянина прежде всего также бог урожая и сытости. Родоплеменные корни этих божеств особенно ясно выступают по отношению к Шиб'они и Шалему, ибо в угаритских текстах мы встречаем родоплеменные или общинные наименования šbny — «шибонит», и упоминавшееся уже šlmy — «шелемит», или «шеломит».

Шахар не был включен в официальный угаритский пантеон; Шиб'они также не упоминается в списках тех божеств царства Угарита, которым воздавался официальный культ, но в тексте Eqrēnu мы встречаем следы официального богословского варианта мифа об этом боге. Он — сын Неба и Земли, персонификаций, подчеркиваемых замечанием, что у Неба и Земли есть уста и губы. В основе этого мифа, несомненно, лежит общераспространенный древний народный миф, по которому матерью хлеба является «мать Земля».

Но представление о Небе, как супруге Земли и отце Насытителя — Шиб'они, нельзя считать чисто народным. По народным представлениям, Землю оплодотворяет дождь, который в талмудической традиции (bab. Taanith, 6b) называется нередко ba'al — в значении «супруг земли», особенно в тех случаях, когда речь идет о дожде, как оросителе земли. Это представление и связанная с ним терминология должны считаться традиционными и родственными с теми представлениями, которые лежат в основе финикийского мифа о боге Мемруме, т. е. «Водяном в выси», небесном Водяном, подателе дождя. Отсюда протягивается нить к первооснове всех подобных представлений. Они восходят к дородовой эпохе, когда феномены «вода — дождь — небо» отождествлялись и назывались одним и тем же именем. Следы этого древнейшего представления сохранились в общесемитском наименовании неба от корня šam, имевшем первоначальное значение «небесная вода»¹. Составитель текста модифицировал древний рас-

¹ Ср. J e n s e n, Kosmologie der Babylonier, S. 416—417, в примечаниях; N a l é v y, Un dernier mot sur Kakkab mesri, в «Z. Ass.», 1887, II, S. 435, n. I; G e s e n i u s — V u h l, Hebr. Wrtb., 15 Aufl., S. 835. Ср. славянское «небо», латинское nebula, греческое «φάλη», немецкое Nebel, а также немецкое Himmel и древнерусское «хмара».

плавчатый миф и отождествил «Небо» с богом Ba'al-šamem — Ваалом неба, под которым Филон разумеет солнечного бога.

Что касается до Шалема, то этот древний бог в историческую эпоху был включен в официальный пантеон и у финикийян, и у хананеев, и у сынов Израиля, и у арамеев. В частности, необходимо отметить, что Шалем был богом доизраильского Урушалима, называвшегося также просто Шалемом; он был принят в иудейский пантеон и только в конце царской эпохи был отождествлен с Нагве¹. В тексте Шалем выступает со специфической функцией бога благодетельных ветров, приносящих желанный для земледельцев дождь; Шалем осуществляет эту функцию при посредстве цив и каменных пальм, которые по его повелению «производят» такой ветер. Подобные представления о происхождении ветра от деревьев встречаются и у других народов и являются весьма архаическими; им соответствуют столь же архаические обрядовые церемонии, при помощи которых, по ритуалу Eqrēnu, вызывается ветер².

Вторым народным благодетельным богом, принятым в официальный пантеон, является Гозер. В тексте Eqrēnu он прямо назван благодетельным — n'ṯm — и призывается явиться и оградить от зла поля, стада и людей. Вопрос о характеристике и истории этого бога представляет большие трудности. В одном из текстов Рас-Шамра, Danel, посвященном мифологии и обрядности периода жатвы и сбора плодов, имя Гозер фигурирует в качестве второго имени бога Данела, героя этого текста.

Значение имени Danel обычно определяют от корня din — «судить». Но в данном случае эта этимология неправильна. В тексте Danel (строки 20—24) функции «судьи своего племени» связываются не с Данелом, а с Гозером, а Данел связывается главным образом с сельскохозяйственными функциями: он отец Акхата, бога зерна и хлеба, и Нагат, богини винограда, он — «кормилец» богов. Поэтому надо искать другой этимологии для имени Danel. Ключ к толкованию этого имени дает имя богини, — жены Данела Mšt Dnty. Вторая половина ее имени образована от того же корня, как и имя Данел; по тексту Danel Mšt Dnty является матерью бога зерна и хлеба Акхата. В связи с этим наиболее правильным будет сопоставление имени с древнеаккадским словом dannīnu — «земля», редким священным речением³. Тогда Mšt Dnty будет Землей, матерью хлеба — Акхата, а первую половину ее имени надо толковать в смысле гифильного причастия от šata, «пить», в форме Mašte — «дающая пить», «поилица», «сырая земля». Дифференцируя Данела и Гозера по этой линии, мы приходим к заключению, что Данел и Маште-Данати были по преимуществу хтоническими божествами, а Гозер — по преимуществу родо-племенным богом, покровителем и помощником — 'ōzer — своего племени и в быту, и в хозяйстве, — как в сельскохозяйственном производстве, так и в скотоводстве, — благодетельным богом во всех отношениях, подобным русскому и белорусскому «полевому хозяину», — Миколу, мужицкому заступнику, который во всем «добра дапамагае» крестьянину. Для завершения характеристики

¹ В одной надписи из Сидона упоминается бог Šalman (ср. Lidzbarski, Handbuch, I, S. 377, 76; Hoffmann, Aramäische Inschriften aus Nerab, Z. Ass., 1897, Januar, S. 246. Об имени Шалем, как названии Иерусалима, ср. кн. Бытия, 14, 18; псалом 76, 3; I o s., Arch. I, 10, 2).

² Ср., например, обрядовую белорусскую песню, в которой «злучэнне», т. е. соединение молодых, уподобляется соединению явора с березой: как от соединения явора и березы произойдут «ветры буйныя», так от соединения молодых произойдут «госці любейшыя» (Шейн, Материалы, т. I, ч. 2, стр. 301, № 10).

³ Ср. Jensen, Kosmologie der Babylonier, 161, 265. Имя dannīnu происходит от первоначальной двузвучной формы dn, образовано посредством повторения второго согласного, ср. Stade, Lehrbuch der hebr. Grammatik, S. 230; Gesenius, Hebr. Grammatik, S. 172.

Гоэера следует добавить, что сходным именем 'Ezer назывался в Иудее бог древнего священного камня 'eben ha'ezer и один иудейский род из Вифлеема и что это имя фигурирует также в ряде теофорных имен¹.

Третьим народным благостным богом, принятым в официальный пантеон, является бог Рахум; его имя имеет значение «милостивый», «благодетельный», «благостный». Рахум текста Eqrenu — полевой бог; в ритуале Eqrenu он призывается на поле богов при вспашке этого поля; на закличание он является, вероятно, с зерном.

Родоплеменная генеалогия Рахума выясняется легко. Его имя сопоставляется с современными названиями местности Wadi Raḥama и Gebel Raḥama на юге Палестины; эта местность в древности называлась Негебом Иерахмеэла, по имени кочевавшего там племени эдомитского происхождения Иерахмеэл, и граничила с Негебом Керети², т. е. областью керетитов, предков финикиян по тексту Рас-Шамра.

Далее в ряду «благостных богов» следует богиня солнца Шапат. Относительно ее вопрос ясен, ибо солнце является любимым и неизменным божеством всех земледельческих народов.

Остаются два последних elm n'mm текста Eqrenu, названных в нем не собственными именами, а эпитетами. Это Нагар-Мидра, «юноша из посева», которого, как было уже показано выше, надо отождествлять с Садидом-Шададам-Адонисом, и «сын моря». К характеристике Нагар-Мидра, «повелителя» или «старшины» благостных богов, надо добавить, что составители текста Eqrenu, называя повелителя благостных богов эпитетом, а не собственным именем, отдали дань народной мифологии, ибо эпитет Нагар-Мидра принадлежит, несомненно, этой последней.

Под «сыном моря», как единогласно и правильно толкуют все комментаторы, в тексте Eqrenu разумеется Алейон. Алейону посчастливилось, не в пример другим божествам текстов Рас-Шамра: о нем много писали и пришли к бесспорному заключению, что это — бог-тучегонитель, бог, «несущийся на облаках», бог дождя и грома, как он постоянно именуется в эпосе об Алейон-Ваале, ниспосылающий на землю благодатную влагу, — антипод бога засухи Мота. Эта характеристика основывается на совершенно ясных и ярких по красочности выражениях эпоса АВ. Но она неполна и не объясняет, почему Алейон в тексте Eqrenu назван «сыном моря».

Несомненно, что в основе мифа об Алейоне, как божестве дождя, лежит персонификация самого дождя. Финикийская народная персонификация дождя должна была связываться с морем, ибо в Сирию дождевые тучи приходят с моря, как бы поднимаясь из моря по линии горизонта. Отсюда, несомненно, и возникло представление, что дождь — «сын моря» или что дождь — само море; это представление сохранилось в одном из эпизодов эпоса АВ, в котором Алейон называется «живущим в море» и прямо «морем». В крестьянской обрядности вызывался, конечно, не бог дождя, а сам дождь; в официальной обрядности должен был вызываться к пробуждению или возвращению бог дождя Алейон; составители текста Eqrenu соединили обе эти линии, назвав Алейона «сыном моря», дождем, выходящим на закличание из моря, или рождающимся из моря после *εὐρύς γάρμος*, но в обоих случаях «мстящим за себя на поле Ашерат», т. е. побеждающим каким-то способом Мота.

¹ Камень — I Сам. 4, 1—11; 5, 1; 7, 12. Иудейский род — 'Ezer — I Хрон. 4, 4; имена дружинников Давида с-'ezer — I Хрон. 12, 3, 6, 9; 11, 28; 27, 22; II Сам. 23, 27. Предложенное Виролло и Бауэром толкование имени Гоэер как второго имени Мота его двойника по проверке оказывается необоснованным.

² Gesenius — V u h l, W r t h., S. 316; I Сам. 27, 10; 30, 14.

Для завершения характеристики Алейона, как подателя благодатных небесных вод, надо, во-первых, добавить, что он считался также богом-подателем обильной росы, заменяющей в Сирии и Палестине дождь в течение сухих летних месяцев; эта функция Алейона красочно изображается в тексте о воительнице Анат. Во-вторых, надо остановиться на фигурах двух дочерей Алейона, упоминаемых в эпосе АВ и поставивших Виролло в большое затруднение. В одном отрывке эпоса АВ Алейон, сходя в подземные недра после победы Мота, берет с собой свои тучи, свой дождь, свою водочерпалку и своих дочерей Pdry и Tly; по другому отрывку эпоса АВ (Anat I) Алейон, восходя на гору Сафон после своей победы над Мотом, также берет с собой этих дочерей — они его неизменные спутницы. Виролло остановился перед фигурами Pdry и Tly в недоумении и в еще большем недоумении перед именами их матерей. Между тем имена Pdry и Tly разгадываются очень просто. Tly — это Taly — «роса», подателем которой считался Алейон; мать Тали называется именем rb, которое Виролло толкует в значении «изобилие», соответственно с еврейским gōb. Но это толкование перевертывает отношения, ибо изобилие зависит от росы, а не роса от изобилия. Имя матери Тали надо сопоставлять с аккадийским rubbu — «поток», «наводнение», «водяная пучина», отсюда мать Тали — это «Водяница», олицетворение водяной небесной пучины. Имя Pdry, от толкования которого Виролло отказывается, надо сопоставлять с еврейским reder — «жир», «тук», — особенно тук земли, и с аккадийским ratiru — сорт жира; тогда имя Pdry можно передать по-русски «жируха», т.е. подательница тука земли и жира — сытости — людям, аналогично русскому и немецкому домовому — «жировику». Мать Пидри названа ar; Виролло приравнивает это имя к еврейскому 'or — свет, но это не дает смысла. Идя по линии земледельческого мифа, мы легко отыскиваем правильное сопоставление также и для ar — с еврейским глаголом 'aga, «собирать плоды, пожинать», тогда получается толкование «Жируха, дочь Жатвы».

Совершенно ясно, что эти четыре персонажа — Тали, Руббу, Пидри, Ара — первоначально, в народной религии, не имели никакой связи с Алейоном и были поставлены с ним в связь только в жреческой теогонии; это подтверждается также и тем обстоятельством, что в честь Пидри, Тали и Арси (Arşy) — Земли в Угарите существовали святилища, как самостоятельным божествам, еще до построения храма Алейону¹.

Если вопросы характеристики «благостных богов» текста Eqrēnu оказались во многих отношениях сложными и не всегда ясными, то вопросы характеристики обрядности текста Eqrēnu в общем ясны и легко поддаются разрешению.

Составные элементы обрядности текста Eqrēnu, имеющие общинный характер, выделяются по терминологии и специфическим деталям, сходным с соответствующими элементами древнеарабской и израильско-иудейской общинной обрядности; но в некоторых случаях приходится обращаться также к сравнительному материалу из общинно-земледельческой обрядности других народов, древних и современных.

В первую очередь необходимо выяснить вопрос о характере того святилища, в котором и около которого совершаются обряды текста Eqrēnu. Святилище это, как и обетное святилище, названо термином 'd. Несомненно, термин 'd надо сопоставлять с еврейским mo'ed в сочетании 'ohel mo'ed и производить его не от корня 'ūd — «свидетельствовать», а от корня ja'ad, который в Niph. имеет значение «встречаться», «сходиться», «являть-

¹ Упоминание Pdry и Tly как самостоятельных богинь с именами их матерей имеется в эпосе АВ, см. Vigolle a. d. Un nouveau Chant du poème d'AB, «Syria» 1932, II, p. 114, vol. I, 17—19; там же о святилищах имени Arsy. Комментарий Виролло, p. 115—116.

ся перед кем-либо в определенном месте». От этого корня происходит слово 'eda — «собрание», «место собрания», «община»; слово mo'ed имеет специализированное значение «встреча», «собрание» в заранее условленном месте и в заранее условленный срок и применяется как *terminus technicus* для обозначения места священных собраний, например *har mo'ed* — «гора собрания богов», 'ohel mo'ed — шатер кочевой эпохи для религиозных собраний; в царскую эпоху термин mo'ed употребляется для обозначения местных святилищ (пс. 74, 8 — враги сожгли kol mo'ade 'elba'ares), которые в подавляющем числе были общинными святилищами. Отсюда следует, что термин 'd текста Ефрему надо толковать в качестве варианта терминов 'eda и mo'ed в значении «место религиозного собрания» «святилище» — общинное святилище, аналогичное 'ohel mo'ed родо-племенной эпохи и высотам царской эпохи.

Из данных текста Ефрему, которые касаются местоположения и организации святилища, выясняется, что оно относилось к разряду высот. Оно было расположено на морском берегу, т. е. на берегу залива Минет-эль-Бейда (Белого залива), имеющем холмистый характер, следовательно на «высоте». Аксессуары святилища типичны для обычных аксессуаров высот, как они известны из раскопок в Гезере, Мегиддо и Петре: в святилище имеются жертвенник и водоем, названный архаическим термином 'agn = 'aggan, круглой традиционной формы, сохранившейся в Финикии и для водоемов царских храмов¹. Однако в этом святилище имелись также аксессуары, типичные для царских храмов, а культ совершался жреческим персоналом при участии царя. Поэтому надо полагать, что святилище было основано той родо-племенной общиной, которая поселилась сначала на берегу Белого залива, а потом основала город Угарит в 1½ км от моря; после этого общинное святилище стало царским, но сохранило свои прежние черты, типичные для общинных святилищ.

Одной из таких весьма характерных черт является расположение святилища у «поля богов». Сельские общинные святилища и у семитов, и у древних греков, и у некоторых современных земледельческих народов (например у мари) нередко располагаются на полях или на краю полей, на которых совершаются коллективные общинные обряды, сопровождающие все основные операции земледельческого года. Обряды такого рода совершаются также и по ритуалу цикла А текста Ефрему. В нем прежде всего говорится об очищении от камней и сухостоя виноградников и полей. В традиционном крестьянском быту всех времен и народов эта процедура является не просто техническим мелиоративным мероприятием, но также религиозно-магическим актом изгнания злых духов. Как показывает трактат Мишны Шебиит, именно такой характер имела церемония очищения полей и виноградников в израильско-иудейском крестьянском быту. В русском и белорусском крестьянском быту, а также в быту немецкого крестьянства, сохранились ясные остатки аналогичных очистительных церемоний, совершавшихся коллективно — всей общиной².

Следующее предписание ритуала Ефрему: «вспахивай поле Рахума, поле богов», подразумевает также не просто начало пахоты, а широко распро-

¹ Сосуд *aggan* упоминается в Исх. 24,6 — как принадлежность общинного святилища кочевой эпохи; в Исх. 22, 24 — как термин, вошедший в поговорку; в других семитских языках — G e s e n i u s — V u h l, Hebr. Wörterbuch, s. v. Круглые каменные водоемы на высотах, ср. V i n c e n t, Canaan d'après l'exploration récente, p. 116. О кипрских сосудах см. P i e t s c h m a n n, Geschichte der Phönizer, 224, рисунки на стр. 222 и 223.

² Ср. Ш е й н, Материалы, т. I, ч. I, стр. 168; К р а ч к о в с к и й, Быт западно-русского селянина, стр. 117—118; C a t o, de agricultura, 14; Ш т е р н б е р г, Первобытная религия, стр. 371; N i l s o n, Die volkstümlichen Feste, 48; J a h n, Die deutschen Opferbräuche, 89, 91, 121.

страненный обряд священной вспашки и священного посева. Во всех обрядах этого типа призывается для совершения вспашки соответствующий бог (в тексте Eqrēnu бог Рахум), и жрец или член общины, производящий священную пахоту и посев, изображает призванного бога. В связи с этим вскрывается смысл предписания текста Eqrēnu о принесении к святилищу «положенных мер зерна»: мы должны толковать эту церемонию в смысле принесения для священного посева определенного количества зерна, собранного со всей общины, как, например, это практиковалось у русских крестьян.

С обрядом священной вспашки ритуал Eqrēnu соединяет обряд заклинания ив о ветре, приносящем тучи с ранним дождем. Обряд не описывается, но, несомненно, он заключался в коллективном махании ивовыми ветвями, с возгласением «общим кличем» формулы «ивы да навевают ветер» подобно израильско-иудейской процессии с лулабом на празднике суккот.

В третьей группе обрядов цикла А общинные обряды выступают уже не в чистом, а в усложненном и видоизмененном виде. Цель обрядов третьей группы — вызвать явление благодетельных богов посредством их заклинания и принесения им призывной «неотразимой жертвы». К заклинанию текст Eqrēnu добавляет «запевание имен» благодетельных богов, по образцу призывных запований богов в официальном финикийском культе; образец такого запования, обращенного к богу Элу, имеется в числе текстов Рас-Шамра¹. Кроме того, благодетельные боги привлекаются также посредством обряда поставления для них «обиталищ» («обиталища восьми богов поставьте»). Эти «обиталища» можно представить себе только в форме массеб, типичных для высот священных каменных столбов, считавшихся «домами», т. е. жилищами богов².

За церемонией призывания благодетельных богов идет церемония их явления. Подобного рода церемонии теофаний засвидетельствованы в обрядности многих земледельческих народов; они совершаются либо в форме хороводов, поющих песни с описанием теофании, либо в форме драматических обрядов, изображающих теофанию, как, например, обряд теофании Диониса в греческой религии или обряд теофании весны и «святых» в белорусской религии.

Обрядность теофании в тексте Eqrēnu скомпанована жрецами из церемоний, отчасти традиционных, отчасти составленных заново. Она начинается магическим «рассеканием моря», открывающим путь «сыну моря» Алейону, который, явившись, «мстит за себя на поле Ашерат». Надо полагать, что акт «мщения» совершался специально выделенным участником священнодействия и заключался, вероятно, в том, что изображающее «сына моря» лицо повергало на землю стелу с изображением Мота на троне, поставленную заранее на поле Ашерат.

Вслед за «сыном моря» являются в общей процессии три бога: Рахум — с зерном, Шапаш — с виноградными гроздьями и Шалем — с ивами и каменными пальмами». В основе этой церемонии может лежать традицион-

¹ Текст опубликован P. D h o r m e, Deux tablettes de Ras Shamra, 1932, «Syria», 1933, III, p. 229 suiv. Перевод Дорма в общем правильный, но некоторые речения можно передать более точно; в частности, слово knt, которое Дорм переводит «правда», лучше было бы производить от глагола kana, который в Pi'el имеет значение «называть, давать имя», в форме существительного и переводить «призывание имени».

² Термин beth'el — «дом бога», в применении к массебе ср. Быт., 28, 17—19; в Аравии священные камни (ansab) считались жилищами джиннов и богов. Термин beth'el = bajt-ilu приобрел чрезвычайно широкое распространение, перейдя в греческий и латинский язык (βαίτυλος — baetylus), ср. В a u d i s s i n, Kyrios als Gottesname, III, 300; К а г а р о в, Культ фетишей, растений и животных в древней Греции, стр. 19—21, 25—32. Случаи воздвижения на высотах новых массеб, в дополнение к старым, засвидетельствованы раскопками, ср. V i n s e n t, ст. Санаан, p. 115—111.

ный ритуал; но в ней имеется одна характерная подробность, заставляющая думать, что традиционный ритуал получил в данном случае новое оформление. Именно, в тексте говорится, что Рахум и Шапаш выходят «из сияния врат своих». Такое явление бога солнца нередко изображается на вавилонских печатях, и — что всего интереснее — в числе найденных в Рас-Шамра угаритских печатей имеются две печати с такими же изображениями, которые по своим деталям являются самыми подходящими иллюстрациями к описанию явления Шапаш и Рахума в тексте Eqrny. Поэтому надо считать, что теофания Шапаш и Рахума была представлена в форме несения стэлы, на которой было изображено явление этих божеств, по образцу аналогичных изображений на печатях. Надо полагать, что явление Шалема «с ивами и каменными пальмами» также было представлено в форме несения стелы с изображением Шалема, сидящего на троне среди этих деревьев, подобно египетским изображениям Озириса, стоящего со знаками своего божественного и царского достоинства между двумя виноградными лозами¹.

Далее, весьма возможно, что вслед за стэлой Шалема, которая была последней в процессии теофании, шла вторично традиционная процессия всех участников священнодействия с ветвями ив и каменных пальм, которыми они размахивали, как в обряде с лулабом на еврейском празднике суккот. При этом участники процессии, вероятно, возглашали «общим кличем» обращение к Шалему по формуле, приведенной в начале текста Eqrny: «Шалему царство над ивами и каменными пальмами». Церемония теофании заканчивалась установлением стэлы с изображением Шалема на поле Ашерат, вместо поверженной стэлы с изображением Мота, под «общий клич»: «Поле богов, поле Ашерат и Рахума, Шалему пребывание».

Таким образом, ритуал цикла А текста Eqrny почти сплошь состоит из традиционных обрядов. Наоборот, обрядность цикла В составлена жрецами заново, и лишь в двух церемониях были при этом использованы традиционные обряды, переработанные и соединенные с новотворчеством жрецов.

Один традиционный обряд был использован при составлении весьма сложной и не во всем ясной церемонии, постулирующей уничтожение владычества Мота и появление раннего дождя посредством активных действий Эла. В этой церемонии ритуал официального обряда ежедневного жертвенного возлияния воды был соединен с магическим традиционным ритуалом возлияния воды для вызывания дождя. Последний обряд принадлежит к категории обрядов подражательной магии, широко распространен на всем земном шаре и засвидетельствован в израильско-иудейской и финикийской религии.

С обрядом возлияния воды в ритуале Eqrny соединены магические обряды сокрушения Мота. В их числе фигурирует один традиционный обряд, постулирующий уничтожение Мота посредством сожжения его символов — его тотема, которым, по всей вероятности, был коршун, и нитей сахур — шерсти песочного цвета пустыни, символа засухи и бесплодия.

Другая церемония цикла В, связанная с традиционной обрядностью, — это церемония *isrōs yāmos*. Церемония эта принадлежит к категории обрядов, связанных с храмовой проституцией, и скопанована жрецами специально для чрезвычайного священнодействия Eqrny. Но оба ее главных акта — акт священного соития и магический акт имитации родов —

¹ Печати из Угарита — «Syria», 1935, II, табл. XXXV — последняя печать во втором ряду; 1932, I, табл. XI — предпоследняя печать внизу; образцы подобных же изображений имеются на 14 вавилонских печатях (даны в изд. Weber, *Altorientalische Siegelbilder*). Изображение Озириса — М а т ъ е, Мифы древнего Египта, стр. 54, рис. 32.

ведут свое происхождение от традиционных общинных обрядов, засвидетельствованных у самых различных народов¹.

Наконец, в обрядности, предписываемой циклом С, мы находим три традиционных элемента. Освящение нового святилища производится посредством процессии обхода кругом него — архаического обряда, восходящего к седой арабской древности². Церемония вселения Нагар-Мидра и благодетных богов в новое святилище описывается в выражениях, почти буквально совпадающих с описанием церемонии вселения в новое святилище бога Иагве в оракуле Мих. 2, 13, поэтому обряд этот надо считать восходящим к той древней кочевой эпохе, когда сыны Израиля и непосредственные предки финикийян еще не отпочковались от общего родо-племенного корня. То же самое надо сказать и относительно предписания о коллективном жертвенном пире, сопровождающем церемонию вселения Нагар-Мидра и благодетных богов в новое святилище; это предписание соответствует описанию такого же пира при Давиде, сопровождавшего «вселение» Иагве в новый священный шатер на Сионе (II Сам. 6, 18—20), с той только разницей, что в тексте Ергену традиционные черты сохранились в более чистом виде, чем в обряде, совершенном Давидом.

Таковы общинно-земледельческие божества и обряды, выступающие в тексте Ергену. Конечно, ими не исчерпывается вся совокупность персонажей божеств и обрядов общинно-земледельческой религии, так как в тексте Ергену отражены только главнейшие элементы мифологии и обрядности предпосевного периода и лишь некоторые элементы, связанные с периодом лета и жатвы. Однако и этого материала вполне достаточно для характеристики земледельческого пантеона и обрядности в общинах царства Угарита. Общинно-земледельческий народный пантеон выступает здесь перед нами со своими типичными чертами. Его божества в большинстве расплывчаты, нечетко дифференцированы по функциям, многие имеют двойников под другими именами, некоторые наряду с земледельческими функциями наделены также функциями другого порядка. Это в большинстве своем еще прежние духи разных категорий, еще не ставшие осязательными фигурами богов, с индивидуальными чертами и с собственными именами — духи явлений природы, духи-предки, а иногда еще более древние олицетворения и тотемы. Поэтому, как это ни странно, эти финикийские божества XX—XIX веков до н. э. находят для себя самые близкие параллели в крестьянских пантеонах Европы XIX—XX веков н. э.

Второй характерной чертой персонажей финикийского пантеона является их все еще живая связь с родо-племенным бытом, не только местным, современным тексту Ергену, но также и с родо-племенным бытом общих предков финикийян-эдомитян и сынов Израиля и Иуды.

Наконец, третья, специфически важная и особенно характерная черта финикийского земледельческого пантеона заключается в том, что в числе выявленных и охарактеризованных нами народных божеств мы не встречаем ни одного домашнего или дворового божества, подобного тем, которые 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.

Бросается в глаза близость обрядности текста Ергену с обрядностью

¹ Ср. Богаевский, Земледельческая религия Афин, стр. 188—189; Фрэнкел, Золотая ветвь, I, стр. 169; Aristophanes, Рах. 1316—1350; Никольский, Мифология и абрадаваць валачобных песень, стр. 249, 231—232, 261—262; свадебный белорусский обряд имитации родов — Шейн, Материалы I, ч. 2, стр. 316—317.

² Ср. Wellhausen, Reste arabischen Heidentums, 106—110, 122—123.

израильско-иудейской народной религии. Если сопоставить с этой близостью совпадения в составе пантеона, учесть наличие израильско-иудейских Шалема, Рахума, Шаддая, Эльона и ряд других интереснейших фактов, то мы должны прийти к выводу, что финикийскую и израильско-иудейскую, а также, вероятно, и сирийско-арамейскую религию нельзя обособлять одну от другой, но надо рассматривать как три ветви одной исторической сирийско-палестинской религии, выросшей из одного доисторического родо-племенного корня.

В итоге надо считать окончательно разрешенным общий вопрос — вопрос о существовании в Финикии общинного быта и общинной религии, занимавшей в народном быту центральное место. Данные текста Eqrny и других цитированных нами текстов Рас-Шамра являются в этом отношении самым красноречивым и неопровержимым свидетельством, имеющим силу не только для царства Угарита, но и для других финикийских царств, ибо природные и хозяйственные условия их были одинаковы и везде земледелие было основным занятием сельского населения, как об этом лучше всего свидетельствует существование в Гебале, Тире и Сидоне официальных культов растительных богов, перешедших в официальную религию, конечно, из народной религии.

Установление факта существования в Финикии общинного строя и общинной религии освещает новым светом всю древнейшую общественно-политическую и религиозную историю финикийских царств и окончательно дискредитирует попытки «причесать» à la grecque финикийский общественно-политический строй.

В процессе моего исследования мне пришлось коснуться и частично рассмотреть ряд смежных проблем. Из них я хотел бы назвать здесь проблему финикийской мифологии и обрядности периода жатвы и уборки плодов, особенно в связи с текстом в ¹Anat II, совершенно не понятым у Виролло, затем — проблему эпоса об Алейон-Ваале как с литературно-исторической, так и с мифологической стороны, а также ряд вопросов из истории израильско-иудейской религии и связанных с этим вопросов критики Библии. Мне хотелось бы продолжить и закончить работу по этим проблемам и тем завершить мои многолетние занятия в области истории Израиля и Иуды и теперешние мои занятия по истории Финикии. Удастся ли мне это сделать, я не знаю; если не удастся, то я хотел бы, чтобы эти мои пожелания стали завещанием для молодых советских ориенталистов. Я хотел бы также обратить их внимание на те важные проблемы, которые возникают теперь, в связи с открытиями в Рас-Шамра, в области общей истории Финикии, Палестины, Сирии и всего древнего Востока и которые поставлены мною в заключительной главе моего большого исследования. Эта глава в настоящее время напечатана ¹ как призыв к советским ориенталистам обратить внимание на эту новую целину на поле исторической науки.

¹ Исторический журнал, 1944, № 7.

