

Э. Липиньски

ПАНТЕОН КАРФАГЕНА

Пантеон Карфагена в последние годы был в общих чертах рассмотрен в монографиях В. Хусса¹ и Ю.Б. Циркина². В задачу настоящей статьи отнюдь не входит представить новый очерк карфагенской религии, наша цель иная — выявить ее сиро-финикийские корни. Очевидно, что бог Эшмун, которого греко-римские авторы отождествляли с Эскулапом-Асклепием и Аполлоном, так же как и Мелькарт, Астарта, Милк-Аштарт, Баал-Цафон, Баал-Шамем, Шадрара или Сакон — если упомянуть только наиболее значительных богов — все имеют восточное происхождение и позволяют говорить о перенесении в Северную Африку ближневосточных культов. Более проблематичным кажется происхождение богини Таннит и бога Баал-Хамона, которые, судя по всему, не связаны с каким-либо определенным культом семитского Востока. Таннит еще не так давно некоторые исследователи предположительно относили к ливийским божествам³. Что касается Баал-Хамона, то допускалось его восточное происхождение, хотя природа этого карфагенского бога, который римлянами был уподоблен Сатурну⁴, а современными авторами смешивается с почитавшимся в египетском оазисе Сивы⁵ Зевсом Аммоном, все еще остается загадочной.

Карфагенские божества Таннит и Баал-Хамон засвидетельствованы лучше других в пунической эпиграфике. Им посвящены тысячи стел, происходящих из карфагенского тофема «Саламбо». По этой причине мы уделим им особое внимание и попытаемся показать, что культ их, подобно культам других главных богов карфагенского пантеона, имеет восточное происхождение. Разумеется, при всей тесной близости верований и обрядов на Востоке и в Карфагене нельзя не признать существование местных и «провинциальных» отличий, что, впрочем, характерно как для любой современной, так и древней религии: например, древнеегипетской времен фараонов или шумеро-аккадской. Однако религии Египта и Месопотамии известны нам много лучше, чем финикийско-пуническая эпоха I тыс. до н.э. Помимо Ветхого Завета мы располагаем лишь несколькими греко-римскими источниками, а также эпиграфическими и археологическими находками, число которых, к счастью, все возрастает и которые представляют материал «из первых рук», что значительно увеличивает наши знания и повышает их достоверность.

¹ Huss W. Geschichte der Karthager. München, 1985. S. 511—525.

² Циркин Ю.Б. Карфаген и его культура. М., 1986. С. 138—164.

³ См., например, Röling W. Götter und Mythen im Vorderen Orient. Wörterbuch der Mythologie, I. Abt. Bd I. Stuttgart, 1965. S. 311: «Само имя пока не имеет объяснения; возможно, оно ливийского происхождения; в любом случае, оно не засвидетельствовано ни в Угарите, ни у финикийцев».

⁴ См. фундаментальный труд: Le Clay M. Saturne africain. Monuments. 2 tomes. P., 1961—1966; *idem*. Saturne africain. Histoire. P., 1966; *idem*. Nouveaux documents, nouveaux points de vue sur Saturne africain // Carthago 5 (Studia Phoenicia VI). Leuven, 1988. P. 187—237.

⁵ См. об этом Lipiński E. Zeus Ammon et Baal-Hammon // Religio Phoenicia (Studia Phoenicia IV). Namur, 1966. P. 307—332.

В предлагаемом исследовании делается попытка выявить преемственность финикийско-пунической религии на примере таких божеств, как Таннит и Баал-Хамон, которые считаются наиболее типичными фигурами карфагенского пантеона.

I. ТАННИТ

Богиня Таннит, известная из пунических надписей начиная с V в. до н.э., обычно именуется *tnt pn b'l* «Таннит-перед-Баалом», что, видимо, является полным именем карфагенской Таннит. В надписях, выполненных греческими буквами, которые высечены на стелах, найденных в святилище Эль-Хофра (Константин), ее имя транскрибируется как *Θινιτ Φαβε Βαλ* или *Θεννειδ Φενη Βαλ*⁶. Второй вариант позволяет предположить, что исходной формой теонима было *Tannit*; краткое *a* в закрытом слоге *tan-* перешло в *e*, которое в новопуническом ассимилировалось долготому гласному *i* слога *nit*, в результате чего возникли формы *Θινιτ* и *Τυνιτ*⁷.

В большинстве надписей, обнаруженных в Карфагене, имя Таннит предшествует Баал-Хамону. Из этого можно заключить, что она не только не являлась второстепенным божеством, но занимала одно из основных мест в карфагенском пантеоне. Появляется соблазн отождествить ее с одной из трех великих ханаанейских богинь: Ашерой, Астартой или Анат. В Угарите эти три богини еще четко различаются, но позднее их черты сливаются в образе великой сиро-финикийской богини плодородия, известной в греко-римскую эпоху под именем Атаргатис.

В монографии Ф.О. Хвидберга-Хансена, посвященной богине Таннит⁸, автор сравнивает карфагенскую богиню с тремя великими богинями Угарита. Он предлагает отождествить Таннит с Анат. Действительно, Ашера принадлежит к более древнему поколению богов и уже не играет значительной роли в I тыс. до н.э. В мифологических текстах из Угарита она выступает как женское соответствие бога Эла и мать семидесяти богов⁹. Однако ее имя исчезает из финикийско-пунических надписей, а в Библии слово *'āšērā* обозначает не богиню, но «священное место»¹⁰, так же как *'šrt* в финикийских надписях Умм эль-Амеда и Акко¹¹. Это значение подтверждается древнеримскими надписями из Хирбет эль-Кома и Кунтиллет Аджруда, в которых слово *'āšērā* употребляется с местоименным суффиксом, как имя нарицательное: «Я рекомендовал вас Йахве в Самарии и его *'āšērā*», т.е. «его священному месту»¹².

Что касается Астарты, она упоминается в Карфагене рядом с Таннит, из чего следует, что обе богини различались по крайней мере на той стадии эволюции религиозной системы, которая представлена данными памятниками.

⁶ *Berthier A., Charlier R. Le sanctuaire punique d'El-Hofra à Constantine. 2 tomes. P., 1952—1955. № 1. gr., 3 gr.*

⁷ *Ibid. № 24, 80; Bertrand F., Szyner M. Les stèles puniques de Constantine // Notes et documents des Musées de France. 14. P., 1987. № 45, 127, 128.*

⁸ *Hvidberg-Hansen F.O. La déesse TNT. Une étude sur la religion cananéopunique. 2 tomes. Copenhague, 1979.*

⁹ *Dietrich M., Loretz O., Sanmartin J. Die keilalphabetischen Texte aus Ugarit. Teil 1. Transkription // Alter Orient und Altes Testament, 24/1. Kevelaer — Neukirchen — Vluyn, 1976. № 1. 4, VI, S. 46.*

¹⁰ *Lipiński E. The Goddess Atirat in Ancient Arabia, in Babylon, and in Ugarit // Orient. Lov. Period. 1972. 3. P. 101—119 (см. p. 112—116). Однако К. Кох (см. *Koch K. Aschera als Himmelskönigin in Jerusalem // Ugarit-Forschungen. 1988. 20. S. 97—120*) пытается по-прежнему идентифицировать это слово как женское божество.*

¹¹ *Gibson J.C.L. Textbook of Syrian Semitic Inscriptions. III. Phoenician Inscriptions. Oxf., 1982. № 31, ligne 4; Dothan M.A. Phoenician Inscription from Akko // Israel Exploration Journal. 1985. 35. P. 81—94. Ligne 2.*

¹² Употребление термина *'āšērā* в этих надписях рассматривалось в многочисленных работах, в которых грамматическим вопросам не уделялось должного внимания. Из последних публикаций можно указать исследование: *Maier W.A. 'Ašerah: Extrabiblical Evidence (Harvard Semitic Museum, 37). Atlanta, 1986. P. 168—173, 180—187. Сошлемся также на нашу рецензию в ВiОг. 1988. 45. Col. 388—389.*

Таким образом, единственная богиня, допускающая отождествление с Таннит, — это Анат, которая особенно часто выводится в качестве действующего лица в мифологической литературе Угарита. Ф.О. Хвидберг-Хансен, предложивший идентифицировать Таннит с Анат, пытался даже произвести первое имя от второго, привлекая для этого ливийско-берберский префикс женского рода та- и допуская ряд очень гипотетических фонетических изменений. В то же время имя Анат встречается как теофорный элемент в составе нескольких личных имен в Карфагене и Хадрумете (совр. Суса)¹³. Эти имена означают «Служитель Анат» и «Анат милосердна». Если бы имя Таннит было ливийско-берберским вариантом имени Анат (засвидетельствованного в своей исходной форме в пунической ономастике), то последнее можно было бы также обнаружить на месте имени Таннит хотя бы на некоторых стелах, посвященных богине и богу Баал-Хамону. Однако этого не наблюдается. Поэтому, как нам представляется, надо исключить какое бы то ни было отождествление Таннит с одной из трех главных богинь ханаанейского пантеона. Она становится известной в более позднее время, и истоки этого образа следует искать в финикийской религии I тыс. до н.э. Исключительное благоговение жителей Карфагена перед этой богиней должно в таком случае объясняться другими причинами, вероятно, местного свойства.

Оказывается, что письменные источники по Финикии первой половины I тыс. до н.э. крайне малочисленны. Эпиграфические памятники в Тире практически отсутствуют, а самые древние надписи Сидона восходят к концу VI в. до н.э. Поэтому приходится обращаться к внешним источникам информации. Хотя их и немного, но они помогают внести некоторую ясность. Их появление объяснялось престижем финикийской культуры и тем ореолом, который окружал Тир — крупную торговую метрополию. Из библейского рассказа о строительстве Иерусалимского храма мы узнаем о том, насколько велико было финикийское влияние в Израиле и Иудее в X в. до н.э.¹⁴ Еще одно свидетельство — из Северной Сирии: Бар-Хадад, вероятно, правитель арамейского царства Арпад в конце IX в. до н.э., посвящает стелу богу Мелькарту, покровителю города Тира, «потому что он исполнил его просьбу»¹⁵. Йаририс, который правил в Каркемише в начале VIII в. до н.э. и который похваляется, что знает 12 языков, называет «тирскую письменность» сразу за «местной письменностью», т.е. лувийской иероглификой, которой он пользовался, когда писал на родном языке¹⁶. Азативада, «человек» из царства Адана на юге Анатолии, в VIII в. до н.э. записывает свои деяния по-финикийски¹⁷, так же как и сам царь Аданы, как об этом свидетельствует частично сохранившаяся стела из Хассан-Бейли¹⁸.

¹³ Benz F.L. *Personal Names in the Phoenician and Punic Inscriptions* (Studia Pohl, 8). Rome, 1972. P. 63, 149, 162, 382.

¹⁴ Katzenstein H. *The History of Tyre*. Jerusalem, 1970; Peckham J.B. *Israel and Phoenicia* // In Memoriam G.E. Wright. Garden City, 1976. P. 224—248; Donner H. *Israel und Tyrus im Zeitalter Davids und Solomos* // *Journal of Northwest Semitic Languages*. 1982. 10. P. 43—82; *idem*. *The Interdependence of International Affairs and Foreign Policy during the Davidic-Solomonic Period* // *Studies in the Period of David and Solomon*. Tokyo, 1982. P. 205—214; Green A.R. *David's Relations with Hiram* // *Essays in Honor of D.N. Freedman*. Winona Lake, 1983. P. 377—397.

¹⁵ Pitard W.T. *The Identity of the Bir Hadad of the Melqard Stela* // *BASOR*. 1988. 272. P. 3—21. Судя по великолепной фотографии на с. 6 (рис. 7), отца Бар-Хадада звали trsmk (= "Aitar-sumki), а не 'trhmk, как полагает автор.

¹⁶ Cp. Hawkins J.D. *The Negatives in Hieroglyphic Luwian* // *Anatolian Studies*. 1975. 25. P. 150 f.; ожидается также выход в свет корпуса иероглифических лувийских надписей: Hawkins J.D. *The Hieroglyphic Luwian Inscriptions of the Iron Age* (Studies in Indo-European Languages and Cultures. N.S. 5). 3 tomes.

¹⁷ См. основную библиографию: Lipiński E. *De fenicische Inscriptions uit Karatepe* // *Schrijvend Verleden*. Lieden—Zutphen, 1983. P. 46—54.

¹⁸ Lemaire A. *L'inscription phénicienne de Hassan-Beyli reconsidérée* // *Rivista di Studi Fenici*. 1983. 11. P. 9—19; Lipiński E. *Phoenicians in Anatolia and Assyria. 9th—6th Centuries B.C.* // *Orient. Lov. Period*. 1985. 16. P. 82—83.

Финикийская надпись из Кебель Ирес Даги, изданная в 1987 г.¹⁹, и билингва из Ивриз, составленная на финикийском и иероглифическом лувийском²⁰, показывает степень культурной экспансии Финикии.

Это финикийское влияние на позднехеттские (сиро-хеттские) царства²¹ позволяет нам предложить новую интерпретацию имени и происхождения богини Таннит, поскольку старые объяснения этого имени неудовлетворительны. Хотя точка зрения Э. Васселя находит еще своих сторонников²², но его предположение, что Tannit является формой женского рода от Tappin — имени мифического морского дракона²³ — неубедительно и основано на внешнем сходстве. Поэтому поиски новых параллелей представляются вполне оправданными.

Лувийская иероглифическая надпись из Тиль-Барсипа, столицы Бит-Адини (20 км к югу от Каркемиша) содержит обращение местного правителя к богу Грозы, которого он просит помочь ему в победе над врагом. Он обещает богу отдать ему «свою дочь в качестве taniti»²⁴. Последнее слово неизвестно в лувийском, но из контекста можно вывести значение «жрица» или близкое к этому. В порядке гипотезы можно попытаться связать taniti бога Грозы и «Таннит-перед-Баалом», тем более что в надписях из Каратепе лувийский бог Грозы отождествляется с семитским Баалом.

По нашей гипотезе taniti может быть финикийским заимствованием. Возможно, это слово восходит к тому же корню, что и глагол tanne, надежно засвидетельствованный в одном библейском тексте (Суд. 11,40), который относится примерно к тому же периоду, что и надпись, упоминающая taniti. В греческом переводе Септуагинты глаголу tanne соответствует φρηνεύω «петь погребальную песнь; скорбеть, оплакивать»²⁵, а в арамейской версии Таргума использован глагол 'alā — «оплакивать кого-либо». Данный библейский отрывок входит в этиологический рассказ, посвященный обету Иеффая, который поклялся Яхве: «... если Ты предашь Аммонитян в руки мои, то, по возвращении моем с миром от Аммонитян, что выйдет из ворот дома моего навстречу мне, будет Господу, и вознесу сие на всеожжение» (Суд. 11,30—31). Когда Иеффай вернулся с победой домой, навстречу ему вышла его дочь. И, выполняя свой обет, он принес ее в жертву, после того как она два месяца оплакивала свою девственность. Рассказ заканчивается словами: «... ежегодно дочери Израилевы ходили оплакивать дочь Иеффая Галаадитянина, четыре дня в году» (Суд. 11,40).

Эта финальная сцена отражает культовый обряд, исполняемый «дочерьми Израилевыми», которые пели скорбные песни в память о принесенной в жертву Яхве деве — дочери Иеффая во исполнение обета. Этот текст очень важен, так как участницы обряда — девушки, выступающие в функции, которая, согласно нашей гипотезе, может соответствовать титулу taniti (обещанной правителем Тиль-Барсипа богу Грозы). Текст важен также и потому, что девушки

¹⁹ Mosca P.G., Russell J. A Phoenician Inscription from Cebel Ires Dagi // Epigraphica Anatolica. 1987. 9. P. 1—28.

²⁰ Эта стела, случайно найденная в 1985 г., будет опубликована А.Б. Динчолом, М. Поэтто, М. Армаганом и В. Рёллигом. В Рёллиг должен издать финикийскую версию надписи.

²¹ См., в частности, Lebrun R. L'Anatolie et le monde phénicien du X^e au IV^e siècle av. J.C. // Phoenicia and the East Mediterranean in the First Millennium B.C. (Studia Phoenicia V). Leuven, 1987. P. 23—33.

²² Vassel E. Le Panthéon d'Hannibal // Revue tunisienne. 1912. 19. P. 55. Интерпретация Васселя была впоследствии поддержана Ф.М. Кроссом (Cross F.M. Canaanite Myth and Hebrew Epic. Camb. Mass., 1973. P. 33) и его учениками.

²³ См., например, Lipinski E. La royauté de Yahwé dans la poésie et le culte de l'ancien Israel. 2^e ed. Brussel, 1968. P. 126—128, 131—133.

²⁴ См. перевод в статье: Hawkins F.D. The Luwian Word for 'Daughter' // KZ. 1978. 92. P. 112—116. Обозначение фрагмента: Til-Barsib I, 1.2.

²⁵ Этот же глагол мы находим в Etymologicum Magnum, s.v. Σαλάμβας, где говорится, что Саламбо «оплакивала» Адониса.

оплакивают жертвоприношение по обету юного существа, а Таннит-перед-Баалом чаще всего упоминается в Карфагене в связи с принесением в жертву детей во исполнение обета. Более того, Таннит сама была богиней-девственницей, которую отождествляли с греческой Артемидой²⁶. Учитывая все эти факторы, мы предлагаем выводить имя Tannit из глагола tannē и переводить его «культовая плакальщица»²⁷. Имя Таннит-перед-Баалом можно было бы понимать как «жрица, причитающая перед Баалом».

Поскольку название этой культовой функции стало теонимом, можно предположить, что жрица, исполнявшая обряд, олицетворяла богиню и ее обозначение стало восприниматься как одна из божественных ипостасей. Возможно, конкретное свидетельство подобной эволюции представлено в самом раннем (по крайней мере на сегодняшний день) эпиграфическом памятнике, упоминающем Таннит²⁸. Речь идет о надписи, найденной в 1974 г. при раскопках небольшого святилища в Сареpte (в 15 км к югу от Сидона)²⁹. Надпись, опубликованная в 1978 г.³⁰, нанесена на пластинке из слоновой кости размерами 50 × 33 мм. Судя по всему, пластинка должна быть вставлена в основание статуэтки, которая еще не обнаружена. По соображениям палеографии надпись относится ко времени не позднее 550 г. до н.э.³¹ Таким образом, она свидетельствует о существовании культа Таннит в Сареpte в первой половине VI в. до н.э., что приобретает первостепенную важность для проблематики Таннит. Чтение и перевод надписи не представляют трудностей: «Шиллем, сын Мипала, сына Аззии, сделал эту статую для Таннит Астарты».

Теоним записан в виде tnt'strt. без сочинительного союза «и», тире или точки, разделяющей слова в этом тексте. По этой причине, а также потому, что в надписи речь идет только об одной статуэтке, интерпретация «Таннит (и) Астарта» исключена. Возможно, это составной теоним, например «Таннит-Астарта» («Таннит в качестве Астарты»), либо оба слова могут быть связаны генитивным отношением, т.е. «культовая плакальщица Астарты», что представляло бы богиню во время ритуальных похорон ее божественного супруга. И, как уже допускалось выше, обозначение функции могло впоследствии стать именем одной из ипостасей Астарты. Существовало, что Таннит ассоциируется с Астартой и в культе святилища Тас эс-Сильг на Мальте³², а в Карфагене одно святилище было посвящено обеим богиням — Астарте и Таннит Ливанской³³. Связь этих богинь в культе подтверждает, на наш взгляд, предложенное объяснение.

Интерпретация имени и происхождения Таннит поддерживается также параллельными финикийскими фактами, относящимися к I тыс. до н.э. В Умм эль-Амеде, к югу от Тира, почитались Милк-Аштарт и его ипостась — бог, которого называли «Посланец Милк-Аштарт»³⁴. Жители Гадеса чтили «Силача

²⁶ На это указывает составное имя одного сидонца в Афинах: 'Abd-Tannit / Artemidoros (*Gibson. Textbook*. Not. 11, № 40).

²⁷ Они выступали в той же роли, что и плакальщицы на похоронах; ср. упоминание о них в кн.: Изз. 8, 14.

²⁸ Мы не касаемся здесь группы знаков tnt из одной протосинайской надписи XV в. до н.э., в которых Ф. Кросс (*Cross. Op. cit. Not. 22. P. 32—33*) предлагал видеть имя Таннит. Предположение это основано на чистом созвучии.

²⁹ Pritchard J.-B. *Recovering Sarepta, a Phoenician City*. Princeton, 1978. P. 131—148.

³⁰ Ibid. P. 20, 104—107, 147 f. См. также: Pritchard J.-B. *The Tanit Inscription from Sarepta // Phönizier im Westen*. Mainz, 1982. P. 83—92. Pl. 9.

³¹ Дж.-Б. Причард (*The Tanit Inscription...*) датирует надпись концом VII в. до н.э. или началом VI в. до н.э., тогда как Дж. Гарбини (*Garbini G. Riflessioni sul 'segno di Tanit'*) // *Miscellanea di studi classici in onore di Eugenio Manni III*. Roma, 1980. P. 1036 sg.) относит ее к VI в. до н.э.

³² Szynger M. *Antiquités et épigraphie nord-sémitiques // Annuaire de l'École pratique des Hautes Études. IV^{ème} section. Sciences historiques et philologiques, 1973/74. P., 1974. P. 131 f.*

³³ CIS I. 3914 = KAI 81.

³⁴ Caquot A. *Le dieu Milk 'ashtart et les inscriptions de 'Umm el 'Amed // Semitica*. 1965. 15. P. 29—33.

Милк-Аштарта», которого, вероятно, представляли в виде Геракла³⁵. Мелькарт, главный бог Тира, носит имя «Царь города» и является, вероятно, ипостасью мифического основателя города, от которого цари Тира выводили истоки своей власти. Имя Адониса происходит из эпиклезы «мой Господин!» и должно быть связано с культом древнего божества плодородия³⁶. Что касается Эшмуна, финикийского бога-целителя и покровителя Сидона, он, видимо, олицетворял Дух божественного Масла, используемого для ритуального натирания больных³⁷. В арамейских источниках I тыс. до н.э. обнаруживается сходная серия теонимов, которые восходят к титулам или апеллиативам типа «Царица Неба»³⁸, «Творительница»³⁹, «Богиня Города»⁴⁰, «Супруга»⁴¹ и т.д., и в каждом случае непросто узнать, какая из богинь, известных по имени, скрывается за этими обозначениями.

Надпись из Сарепты, упоминающая Таннит Астарты, представляет, очевидно, ту стадию эволюции, когда имя Таннит еще не стало полностью независимым теонимом. Однако этот процесс должен был достичь на Востоке своего завершения, так как известны теофорные имена VI в. до н.э., включающие теоним Таннит.

На одном остраконе из храма Эшмуна недалеко от Сидона написано имя некоего 'Adom-pillēsō, сына Gēr-Tannit⁴². Местонахождение этого остракона и его датировка очень существенны, так как археологический контекст и палеография позволяют отнести его к началу V в. до н.э., а имя отца персонажа должен был выбирать его дед — в VI в. до н.э. Поскольку Gēr-Tannit является, бесспорно, теофорным именем и означает «Покровительствуемый Таннит», эта богиня уже почиталась в Сидоне в VI в. до н.э. Такое же имя обнаружено на остраконе из Китиона на Кипре и датируется также VI в. до н.э.⁴³ В греко-финикийской билингве, найденной в 1795 г. в Афинах, упоминается сидонец 'Abd-Tannit «Служитель Таннит», имя которого в греческой версии передается как Артемидор⁴⁴. Эта надпись восходит ко времени ок. 400 г. до н.э. На одной масляной лампе, купленной в Бейруте и датируемой персидским периодом (возможно, V в. до н.э.), есть посвящение Таннит: lntn šr'š r[] («Богине) Таннит лампа (букв. „кубок“), которую сде[лал X]»⁴⁵.

³⁵ Lipiński E. Vestiges phéniciens d'Andalousie // Orient. Lov. Period. 15. 1984. P. 93—100.

³⁶ Эта эпikleза появляется в «просительных» формулах папируса Amherst 63, col. 12(13), текст которого приводится, в частности, в статье: Kottsieper J. Anmerkungen zu Pap. Amherst 63 // Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft. 1988. 100. S. 222. Демотическая форма данного термина должна читаться 'adoniy (вместо др.-евр. мн.ч. 'adonay).

³⁷ Lipiński E. Eshmun, 'Healer' // AION. 1973. 33. P. 161—183. Имя бога šmn обнаружено в одном угаритском тексте, см. Bordreuil P., Caquot A. Un texte ugarien de Ras Ibn Hani // Syria. 1979. 56. P. 299. Оно также читается в КТИ 1.87.50. Судя по всему, это имя идентично наиболее ранней форме имени Эшмуна и появляется уже в ономастике Эблы в виде sî-mi-na/ni, логографический эквивалент которого — ^di-giš «бог Масла».

³⁸ Porten B., Yardeni A. Textbook of Aramaic Documents from Ancient Egypt I. Letters Jerusalem. 1986. № A:2,1. Ср. кн. Иер. 7,18; 44, 17—19.25.

³⁹ Banitt: T. Milik J. Les papyrus araméens d'Hermoupolis et les cultes syro-phéniciens en Égypte perse // Biblica. 1967. 48. P. 556—559.

⁴⁰ Issar-āli: AHW. S. 399b; CAD 7, I—J. P. 273a; ср. Lipiński E. Études d'onomastique ouest-sémitique // BiOr. 1980. 37. P. 9a.

⁴¹ Herta в Пальмире: ср. AHW. S. 348a; Lipiński E. // BiOr. 1981. 38. Col. 393.

⁴² Vanel A. Six 'ostraca' phéniciens trouvés au temple d'Echmoun près de Saïda // Bulletin du Musée de Beyrouth. 1967. 20. P. 49—95. Pl. I—IV (см. остракон A, стк. 13).

⁴³ Guzzo Amadasi M.G. Fouilles de Kition. III. Inscriptions phéniciennes. Nicosie, 1977. P. 171—173. Pl. XXI, 2 (D 38, сТк. 6).

⁴⁴ См. выше, прим. 26.

⁴⁵ О приобретении этой лампы Бейрутским музеем сообщил М. Дюнан (см. Bulletin du Musée de Beyrouth. 1940. 4. P. 124: «Бронзовая лампа с двумя рожками и широким бортом, на котором выгравировано посвящение Таннит по-финикийски. Согласно продавцу, она была найдена в районе Тартуса»). Эта лампа была опубликована Ж. Тексидором в Syria. 1976. 53. P. 328—329. № 138 (= Teixidor J. // Bulletin d'épigraphie sémitique (1964—1980). P., 1986. P. 372 f.

Имя Таннит появляется позднее в форме Tmt в финикийских тессерах в надписи hnt tmt или в одну строку: hntmt⁴⁶, с сандхиальным выпадением согласного, что иногда имеет место в семитской эпиграфике⁴⁷. Не исключено, что эти тессеры, как в Пальмире, использовались в качестве жетонов, дававших доступ на ритуальные пиры. В таком случае hnt tmt можно понимать как «крипта Таннит», — вероятно, обозначение священного места, где проходил ритуальный пир. Первое слово известно в новопуническом (Мактар) в значении «крипта посвященных» — hnt qdšm⁴⁸, в древнееврейском (библейском), где hanût означает «подвал» (Иер. 37,16), в набатейском и пальмирском, где этот корень используется применительно к «Лавке»⁴⁹. Написание tmt вместо tnt отражает диалектное произношение, что связывает эти свидетельства с каким-то небольшим центром, а не с городом типа Тира.

В Ливане было много священных мест, посвященных Таннит, и следы этого сохраняются еще в современной топонимике⁵⁰. Наряду с 'Aqtanit, первый элемент которого, 'aq-, пока не получил удовлетворительного объяснения⁵¹, можно отметить 'Aitanit < 'Ain Tannit «источник Таннит» и Kfar Tanit = Kfar Tannit «деревня Таннит». Из этого следует, что культ Таннит имел в Финикии глубокие корни.

Судя по отождествлению Таннит с Артемидой, о чем свидетельствует двойное имя Артемидор = 'Abd-Tannit⁵², финикийско-пуническая богиня была, видимо, хтоническим божеством, но одновременно богиней-девственницей. Ее хтоническая природа подтверждается находкой грота в Эс Куйерам, который был одним из ее святилищ на о-ве Ивиса⁵³. Новопуническая надпись на медной пластинке, датируемая II в. до н.э., неопровержимо доказывает, что грот в то время использовался в качестве священного места Таннит⁵⁴. Пластинка была найдена в самом гроте; текст сообщает, что жрец Абд-Эшмун, сын Азар-Баала, на свои средства обновил святилище «для Нашей Госпожи, Величественной Таннит и для Благой Судьбы».

В этом же гроте обнаружено более 600 фигурок, изображающих богиню и относящихся к V или II в. до н.э. Многие из них связаны с иконографией Деметры и Коры⁵⁵, что хорошо согласуется с хтонической сущностью богини. В одной из групп фигурок (всего выделено 26 различных типов) Таннит предстает облаченной в мантию со сложными крыльями; это указывает на влияние египетской иконографии крылатой Исиды⁵⁶. Исида укрывала своими крыльями

⁴⁶ Bordreuil P. Tanit du Liban // Phoenicia and the East Mediterranean in the First Millennium B.C. (Studia Phoenicia. V). Leuven, 1987. P. 82—84. На тессере № 3 следует читать hnt/tmt; ср. аналогичную надпись из недавно найденной тессере, которую приводит П. Бодрей: Syria. 1988. 65. P. 443.

⁴⁷ Например, mlqrt < mlk qrt «парь города», mlkty < mlk kty «парь Китиона», hyyhw < hyyhw «да живет (Иахве)». Ср. Friedrich J., Rollig W. Phonizisch-punische Grammatik² (Analecta Orientalia. 46). Roma, 1970. S. 39. § 99.

⁴⁸ KAI 145, cTk. 2.

⁴⁹ Jean Ch.-F., Hofstijzer J. Dictionnaire des inscriptions sémitiques de l'Ouest. Leiden, 1965. P. 92. Отметим, в частности, употребление термина hnwit в Пальмирском Тарифе (GIS II, 3913), кол. II, 52, где речь идет о лавках, торгующих souk, что объясняет появление рассматриваемого корня.

⁵⁰ Ronzevalle S. Traces du culte de Tanit en Phénicie // Mélanges de l'Université Saint-Joseph. 1912. 5. P. 75—84; Wild S. Libanésische Ortsnamen Beyrouth, 1973. P. 188—189.

⁵¹ Элемент 'aq может быть сокращенным или видоизмененным вариантом исходного корня.

⁵² См. выше, прим. 26.

⁵³ Aubet-Semmler M.E. El santuario de Es Cuieram (Trabajos del Museo Arqueológico de Ibiza, 8). Eivissa, 1982, с более ранней библиографией.

⁵⁴ Из последних работ см.: Lipiński. Eshmun... P. 158—159. Pl. VI; Fuentes Estanol M.J. Corpus de las inscripciones fenicias, púnicas y neopúnicas de España. Barcelona, 1986. № 07. 15b, с более ранней библиографией.

⁵⁵ Aubet-Semmler M.E. La Cueva d'Es Cuyram (Ibiza) // Pyrenae. 1968. 4. P. 1—66.

⁵⁶ Ibid. P. 42—58; Aubet-Semmler M.E. Algunos aspectos sobre iconografía púnica: las representaciones aladas de Tanit // Revista de la Universidad Complutense. 1976. 25. P. 61—82.

мумию Осириса⁵⁷, а Таннит, чье имя означает «плакальщица», возможно, выполняла аналогичную функцию по отношению к своему супругу — богу растительного мира, как и Осирис. Можно также сравнить статуэтки Таннит со сложенными крыльями со знаменитым скульптурным изображением карфагенской жрицы Аришут-Баал, представленной на своем саркофаге в похожем одеянии⁵⁸.

Среди фигурок и бюстов, обнаруженных в большом некрополе Пуиг дес Молинс, в центре современного города Ивисы, судя по всему, есть многочисленные изображения Таннит⁵⁹. Однако отсутствие надписей не позволяет нам идентифицировать все типы найденных там женских изображений. Не следует также забывать, что в пунические гробницы помещали мужские и особенно женские бюсты начиная с VI в. до н.э., когда имя Таннит еще не появляется на карфагенских стелах. В этом случае встает вопрос, были ли эти фигурки изображениями божеств или спутников или спутниц покойного, либо они выполняли апотропическую функцию, подобно «кривляющимся» маскам из самых старых гробниц Карфагена, Пуиг дес Молинс и других мест. Таким образом, значение и функции женских бюстов, найденных в некрополе, так же как и их связь с Таннит, пока не ясны. То же самое относится к женским фигуркам из терракоты с посвящением Таннит Астарты, обнаруженным в часовне Сарепты.

Три такие фигурки, одна из которых — в очень хорошем состоянии, являются изображением женщины с птицей⁶⁰, возможно голубкой, напоминающей, например, птицу в руке у сидящей на троне Таннит⁶¹ из Ивисы: эти статуэтки могли быть изображениями Таннит (хотя полной уверенности в этом нет). В то же время решительно нельзя согласиться с идентификацией Таннит и изображений на иберийских votivных бронзах V—IV вв до н.э., представляющих женщин в богатой одежде, с украшениями и большой тиарой, с руками, протянутыми вперед в обычном молитвенном жесте⁶². Нельзя также согласиться с мнением авторов, которые видят Таннит в «Даме из Эльче»⁶³ или «Даме из Базы»⁶⁴, даже если эти произведения искусства отражают позднее влияние ориентализирующего стиля долины Гвадалквивира.

⁵⁷ См., например: *Pritchard J.B.* Ancient Near Eastern Pictures relating to the Old Testament. 2° ed. Princeton, 1969. № 554. Можно сослаться также на работу: *Roeder G.* Die ägyptische Religion in Texten und Bildern. II. Mythen und Legenden um ägyptische Gottheiten und Pharaonen. Zürich, 1960. S. 181. Fig. 10.

⁵⁸ *Parrot A., Chéhad M.H., Moscati S.* Les Phéniciens (L'Univers des formes). P., 1975. P. 169—170. Fig. 178; *Cintas P.* Manuel d'archéologie punique. II. P., 1976. P. 380. № 12. Pl. LXV.

⁵⁹ *Bisi A.M.* Le terrecotte figurate di tipo greco-punico di Ibiza // *Rivista di Studi Fenici*. 1973. 1. P. 69—89. Pl. XXXIV—XLI; 1974. 2. P. 201—244. Pl. XLIV—LXXXV; 1978. 6. P. 161—226. Pl. XXXII—LIII.

⁶⁰ *Pritchard J.B.* The 1972. Excavation at Sarepta (Lebanon) // *Rivista di Studi Fenici*. 1973. 1. P. 91—92. Pl. XLII—XLIV (см. pl. XLIV, 1); *idem.* Sarepta. A Preliminary Report on the Iron Age. Philadelphia, 1975. Pl. 41, 1.

⁶¹ *Bisi A.M.* Le terrecotte di tipo greco-punico di Ibiza — III. *Musei di Ibiza* // *Rivista di Studi Fenici*. 1978. 6. P. 182—183, № 37. Pl. LII, 2.

⁶² *Alvarez-Ossorio F.* Catálogo de los exvotos de bronce ibéricos. Museo Arqueológico Nacional. Madrid, 1941. № 38—45. Pl. VII—VIII. Сходный жест известен у многочисленных фигурок изображающих безоружных воинов в коротких туниках (*ibid.* Pl. XXXIX, XL; *Nicolini G.* Les bronzes votifs ibériques de la Prähistorische Staatssammlung, München // *Madrider Mitteilungen*. 1966. 6. P. 120—123. Pl. 29. [3] — 30 [4]. Эти статуэтки происходят из Сьерра Морена, где отмечается более позднее влияние ориентализирующего искусства долины Гвадалквивира.

⁶³ *Garcla y Bellido A.* La Dama de Elche. Madrid, 1943. Эта интерпретация поддержана в работе: *Blázquez J.Ma.* Tartessos y los orígenes de la colonización fenicia en Occidente. 2° ed. Salamanca, 1975. P. 267: «Так называемая Дамы из Базы является изображением Таннит, как, вероятно, и Дамы из Эльче».

⁶⁴ *Presedo Velo F.* La Dama de Baza. Madrid, 1973 (= *Trabajos de Prehistoria*. 30 [1973]); *Blázquez J.Ma.* Diccionario de las religiones prerromanas de Hispania. Madrid, 1975. P. 33—35.

Имя Таннит неотделимо от «знака Таннит», хотя связь между знаком и богиней еще далеко не ясна, и многие авторы предпочитают поэтому говорить о «так называемом знаке Таннит». Этот символ встречается на тысячах пунических стел, как не имеющих надписей, так и посвященных Таннит и Баал-Хамону. Он представляет собой треугольник или трапецию, на которых лежит перекладина, иногда с приподнятыми краями, а также диск. Все изображение создает впечатление стилизованной фигуры женщины с вытянутыми руками. Этот знак появляется не только на стелах, но и на других предметах, таких, как фигурки и амулеты, на надгробных памятниках и даже на мозаичных мостовых, например на пунической вилле в Керкуане⁶⁵ или в пунических домах на акрополе Селинунта⁶⁶

По мнению С. Москати, знак Таннит восходит к сиро-ханаанейским изображениям женских обнаженных фигур со сложенными руками, упирающимися в грудь⁶⁷. Можно также вспомнить женские обнаженные фигуры с вытянутыми руками, встречающиеся на амулетах и коробочках из слоновой кости с Кипра, которые датируются началом I тыс. до н.э.⁶⁸ Эти женские изображения в свою очередь родственны субминойским фигуркам критских богинь⁶⁹.

Маловероятно, что знак Таннит может быть возведен к сиро-финикийским фигуркам со сложенными или вытянутыми руками. Не исключено, что он выводится из египетского «знака жизни» (иероглиф 'ankh), о чем могут свидетельствовать изображения «знака Таннит» без линии у основания⁷⁰. «Антропоморфизация» этого символа произошла позднее в Северной Африке, тогда как сам знак имеет восточное происхождение: в Финикии он известен с середины I тыс. до н.э. Он изображен на терракотовых статуэтках из Тира⁷¹ и на обломке, найденном в 1971—1972 гг. в море (в мошаве Шаве Цион), в 1 км от берега, где обнаружено более 250 фигурок из терракоты; на некоторых из них «знак Таннит»⁷². Поскольку форма этого знака соответствует самому раннему из известных на Западе типу, фигурки могут датироваться V или IV в. до н.э. Эта датировка подтверждается археологическим обследованием груза затонувшего корабля.

Статуэтки из Шаве Циона, видимо, имеют отношение к финикийским городам Акзиву или Акко. В самом Акко, на Телль-эль-Фуххар, где расположен античный акрополь, в 1973 г. из земли был извлечен черепок со «знаком Таннит»⁷³. Эллинистический слой II, в котором он найден, относится ко II в. до н.э., но там обнаружена и более ранняя керамика. Так как этот черепок

⁶⁵ Fantar M. Pavimenta punica et signe dit de Tanit dans les habitations de Kerkouane // Studi Magrebini. 1966. 1. P. 57—65. Pl. 1—11; *idem.* Kerkouane I. Tunis, 1984. P. 506—508. Pl. LIII—LV.

⁶⁶ Tusa V. Segni di Tanit a Selinunte // Revista de la Universidad Complutense 25, 1976 (= *Homepage a Garcia Bellido II*). P. 29—35; *Falsone G.* Il simbolo di Tanit a Mozia e nella Sicilia punica // Rivista di Studi Fenici. 1978. 6. P. 137—151. Pl. XXIX, 1. «Знак Таннит» сохранился в Селинунте на двух мозаичных мостовых. Другие находки происходят из Сардинии — из Кальяри (*Pesce G.* Sardegna punica. Cagliari, 1960. P. 76. Pl. 63) и Норы (*Cintas.* Manuel d'archéologie punique. P. 6. 403. Pl. L).

⁶⁷ Moscati S. L'origine del segno di Tanit // Atti dell' Accademia Nazionale dei Lincei. Rendiconti. Classe di scienze morali, storiche e filologiche. 8^a ser. 27. 1972. P. 371—374. Pl. I—III; *Moscati S., Uberti M.L.* Scavi a Mozia — Le Stele. I. Testo. Roma, 1981. P. 297—298.

⁶⁸ Bisi A.M. Ancora sull' origine del segno di Tanit // Miscellanea di studi classici in onore di Eugenio Manni J. Roma, 1980. P. 211—219. Pl. 1—IV.

⁶⁹ Karageorghis V. The Goddess with Uplifted Arms in Cyprus. Lund, 1977.

⁷⁰ Gubel E. // Syria. 1985. 62. P. 179; 1988. 65. P. 441—443.

⁷¹ *Idem.* // Syria. 1985. 62. P. 176—179.

⁷² Linder E. A Cargo of Phoenicio-Punic Figurines // Archaeology. 1973. 26. P. 182—187; *idem.* // Qadmoniot. 1973. 6. P. 27—29; Linder E., Flinder A. Export Goddesses from the Sea // Illustrated London News, September 1973. P. 72—73.

⁷³ Dothan M. A Sign of Tanit from Tel 'Akko // Israel Exploration Journal. 1974. 24. P. 44—49. Pl. 9A. Впоследствии был найден недостающий фрагмент амфорного клейма; см. Mound and Sea — Akko and Caesarea Tr. ding Centres. Haifa, 1986. P. 27—28.

является частью большой вазы типа тех, что появляются уже в конце персидского периода и в начале эллинистической эпохи, содержащийся на нем «знак Таннит» следует датировать первыми декадами III в. до н.э., тем более что именно с этим временем связаны самые близкие параллели данному изображению на Западе.

«Знак Таннит» присутствует также на одной из тессер с надписью ḥn(t) Tmt⁷⁴ и на маленьком стеклянном диске, найденном при раскопках Сарефты⁷⁵. Этот диск диаметром 1 см использовался, возможно, в качестве украшения или амулета. Такой же знак представлен и на свинцовых гирих из Умм эль-Амеда⁷⁶, Арвада⁷⁷, Бейрута, из неустановленных мест в Ливане⁷⁸, из Ашдод-Яма в Израиле⁷⁹. Он встречается на монетах правителя Энила⁸⁰, который царствовал в Библие во время завоевания Финикии Александром Великим в 332 г. до н.э., а также на одной монете Аскалона, выпущенной при императоре Адриане⁸¹. Последняя находка особенно важна, поскольку она позволяет связать «знак Таннит» с греческой легендой Φανήβαλος, которая является фонетической транскрипцией финикийско-пунического рп b' l «(перед) лицом(м) Баала». Однако полное выражение «Таннит-перед-лицом-Баала» пока не засвидетельствовано на Востоке. Другие образцы «знака Таннит» римского времени встречаются в окрестностях Тира в погребальных комплексах: на перегородке погребальной камеры в Хапаве и на надгробном рельефе в эль-Бияде⁸².

«Знак Таннит» известен также и на Делосе, где до II в. до н.э. была основана крупная финикийская колония. Этот знак обнаружен на мозаичной мостовой и на многочисленных масляных светильниках⁸³. Предполагалось, что он встречается и в Египте, в частности на маленьких вотивных предметах начала римской эпохи, найденных в Бухе (Армант), в 15 км к югу от Фив⁸⁴, и на масляном светильнике с того же поселения, который датируется III в. н.э.⁸⁵. Но в то же время нет полной уверенности в том, действительно ли это «знак Таннит» или же знак 'ankh — египетский символ жизни, сходство между которыми не подлежит сомнению. К числу довольно неожиданных относится находка явного образца «знака Таннит» в Дуре-Европос на Среднем Евфрате; знак представлен на фрагменте большого кувшина III в. н.э.⁸⁶

⁷⁴ Bordreuil. Tanit du Liban. P. 83. Fig. 1.

⁷⁵ Pritchard. Sarepta... Fig. 39, 2; *idem*. Recovering Sarepta... P. 107—108.

⁷⁶ Dunand M., Duru R. Oumm el-'Amed. P., 1962. 175—177. Pl. LXVIII, 1—2.

⁷⁷ Babelon E., Blanche J.A. Catalogue des bronzes antiques de la Bibliothèque Nationale. P., 1985. P. 687, № 2252. Эта гиря известна в литературе как «тирская мина», однако Г. Сейриг был уверен в ее арадском происхождении; ср. Bruneau Ph. Recherches sur les cultes de Délos à l'époque hellénistique et à l'époque impériale. P., 1970. P. 647. Not. 3.

⁷⁸ Пока не изданы.

⁷⁹ Hadasot 'arkē' ologiyōt 10, 1964. P. 18.

⁸⁰ Babelon E. Les Perses achéménides. P., 1893. P. 195—196, № 1326, 1363, 1367. Pl. XXVI, 23—24; Dunand M. Fouilles de Byblos I. P., 1937. P. 407—408. Pl. XCI, 6257—6291.

⁸¹ Hill G.F. Catalogue of the Greek Coins in the British Museum. Palestine. L., 1914. Pl. XIII, 18.

⁸² Virolleaud Ch. Les travaux archeologiques en Syrie en 1922—23 // Syria. 1924. 5. P. 44—45. Fig. 2; Ronzevalle P.S. Sur l'origine du signe de Tanit // Mélanges de l'Université Saint-Joseph. 1932. 16. P. 37—38. Pl. VI. 108; VII, 1.

⁸³ Bruneau Ph. Recherches sur les cultes de Délos à l'époque hellénistique et à l'époque impériale. P., 1970. P. 645—648, Pl. XV, 5—6. См. также *idem*. Exploration archéologique de Délos. XXVI. Les lampes. P., 1966. P. 106, № 4524—4528. Pl. 27, 4524; XXIX. Les mosaïques. P., 1973. P. 71, 233, 235.

⁸⁴ Korr C.S. Evidence for the Sign of the Goddess Tanit in the Theban Region of Egypt // Israel Exploration Journal. 1981. 31. P. 95—96. Pl. 16B. Й. Квэбегер ссылается также на работы: Lepsius C.R. Denkmähler aus Aegypten und Aethiopien. Text IV. Oberägypten. Lpz., 1901. S. 100; Preisigke F., Spiegelberg W. Ägyptische und griechische Inschriften aus den Steinbrüchen des Gebel Silsile (Oberägypten). Strassburg, 1915. Passim.

⁸⁵ Mond R., Myers O.H. The Bucheum. L., 1934. I. P. 91. III. Pl. LXXXI, 5.

⁸⁶ Comte du Mesnil du Buisson. Inscriptions sur jarres de Doura-Europes // Mélanges de l'Université Saint-Joseph. 1959. 36. P. 42. № 135.

Даже если «знак Таннит» и образ богини Таннит имеют независимое происхождение, надо констатировать, что они часто ассоциируются друг с другом. Это может объясняться символикой знака 'ankh и сходными функциями богини Таннит и Исида.

Еще не так давно проблема кудьта Таннит и использования так называемого «знака Таннит» формулировалась следующим образом: связано ли их происхождение с Западом или с Востоком? Казалось, что имя богини и «знак Таннит» появляются почти одновременно на Западе и на Востоке. Что касается имени богини, то надпись из Сарепты и антропонимы на остраконах из Сидона и Китиона радикально изменили ситуацию: теоним Таннит появляется на Востоке на 100 лет раньше, чем на Западе. Правда, Х.М. Сола-Соле предположительно прочел имя Таннит в надписи на статуэтке Астарты из Севида⁸⁷, восходящей к VIII в. до н.э., однако совершенно очевидно, что дешифровка первоиздателя требует здесь корректировки. Восточное происхождение Таннит подтверждается и одной уже упоминавшейся карфагенской надписью, которая была найдена в 1898 г. на холме Бордж-Джедид в Карфагене⁸⁸. Она составлена по случаю посвящения двойного святилища богиням «Астарты и Таннит Ливанской», при том, что Ливан явно расположен не в Карфагене.

Таким образом, хотя многие вопросы еще не решены, а некоторые положения пока гипотетичны или недостаточно обоснованы из-за отсутствия необходимых источников, представляется, что образ Таннит восходит к одной из ипостасей Астарты, оплакивающей своего супруга, бога растительного мира, к образу которого мы обратимся во второй части нашей работы.

II. БААЛ-ХАМОН

Баал-Хамон (Ba'al-Hamon) упоминается уже на самых ранних карфагенских стелах, сначала один, затем, начиная с VII в. до н.э., после Таннит-перед-лицом-Баала. В Карфагене и Северной Африке у этого бога был совершенно особый культ, который продолжался до IV в. н.э. (ср. Джебель бу Курнейн). Это, без сомнения, одно из главных божеств африканской метрополии, однако происхождение его связывается с Сиро-Финикией. В 1883 г. Ю. Галеви предложил интерпретировать имя Баал-Хамона как «Господин Амана»⁸⁹. Название горы, как отмечал Галеви, в аккадских источниках записывалось в виде Hamanu⁹⁰. Различие в вокализме второго слога не является препятствием для предложенной идентификации, так как окончание -an в финикийско-пуническом переходит в -on, а позднее — в -un. То же самое относится и к употреблению h вместо h, учитывая, что в финикийском эти две семитские фонемы уже не различаются; в позднем пуническом h/h ослабевает и превращается в простую голосовую смычку. Что касается нередкого удвоения m в транскрипции имени Hamon, оно вызвано современным смешением Баал-Хамона и Зевса или Юпитера Аммона. Следовало бы отказаться от этого ошибочного удвоения и придерживаться древнесемитского произношения, подтверждение которому мы находим в одном латинском посвящении I в. н.э. в форме Balamoni⁹¹.

Открытие надписи Киламувы, упоминающей Баал-Хамона, принесло замечательное доказательство гипотезы Галеви⁹². Эта надпись была обнаружена в 1902 г.

⁸⁷ Solc-Solé J.M. Nueva inscripción fenicia de España (Hispania 14) // Rivista degli Studi Orientali. 1966. 41. P. 97—108. Pl. I—II. Cp. Lipiński. Vestiges phéniciens... P. 102—117. Pl. XIII—XIV.

⁸⁸ CIS I. 3914 = KAI 81.

⁸⁹ Halévy J. Mélanges de critique et d'histoire relatifs aux peuples sémitiques. P., 1883. P. 426—427.

⁹⁰ Ссылки на источники см.: Parpola S. Neo-Assyrian Toponyms. Kevelaer-Neukirchen-Vluyn, 1970. P. 145.

⁹¹ Ferron J. Dédicace latine à Baal-Hammon // Cahiers de Byrsa. 1953. 3. P. 113—118. Pl. 1.

⁹² Halévy J. Les inscriptions du roi Kalamu // Revue semitique. 1912. 20. P. 30. Одно из последних изданий надписи в работе: Gibson. Textbook... № 13.

на восточном склоне горы Аман, в Зинджирли, на юго-востоке современной Турции, где в то время находилась столица царства Самал. Надпись приблизительно датируется 825 г. до н.э. и содержит самое раннее (на данный момент) упоминание полного имени Баал-Хамона, которое, учитывая место находки, надо понимать как «Господин Амана»⁹³. Этот теоним упоминается и на одном амулете VI в., найденном в 1982 г. в районе Тира⁹⁴. Название горы Аман встречается также в финикийской надписи на базальтовой плите, датируемой VIII в. до н.э., содержащей топоним Pṯ Ḥmn «Паар Амана», который можно отождествить с современным поселением Baḡrās и античным Paḡra(i) на горе Аман, на вершине перевала Белен⁹⁵.

Теоним Ḥamānu, встречающийся в Угарите⁹⁶, а также в качестве теофорного элемента в составе одного гиблского антропонима XI в.⁹⁷, является свидетелем обожествления священной горы, имя которой (как и горы Цафон) обнаруживается в антропонимике и ритуальных текстах. На Востоке теофорный элемент Ḥamon участвует в образовании имен собственных до середины I тыс. до н.э. Так, в Северной Месопотамии во времена Саргона II Ассирийского встречается имя Ḥa-mu-na-a-a, т.е. Ḥamōna, а в VII в. до н.э. — имя Ab-di-Ne-mu-ni «служитель Хамона»⁹⁸. В Египте найдена погребальная урна одного финикийца по имени ḥdḥmn, который был погребен в Фивах ок. 500 г. до н.э.⁹⁹ Интересно, что в Западном Средиземноморье ḥmn, видимо, не использовался как теофорный элемент в личных именах. То же самое относится и к ономастике Пальмиры, хотя культ этого бога там хорошо представлен.

Пальмирский Bēl-Ḥamon носит то же имя, что и великий бог Карфагена, хотя первая часть имени — Ba'al — здесь представлена в вавилонской форме Bēl, что может служить указанием того, как распространялся культ «Господина Амана»: он, вероятно, достиг оазиса Пальмиры через Месопотамию. Одна из наиболее ранних пальмирских надписей, опубликованная в 1956 г.¹⁰⁰, свидетельствует о том, что этот бог почитался в Пальмире по меньшей мере с I в. до н.э. и что он был там отождествлен с Белом — верховным богом оазиса. В надписи он фигурирует под именем Bēl-Bēl-Ḥamon, что подтверждает эту идентификацию. Его супругой была Маават, арабская богиня судьбы, которая считалась покровительницей гробниц¹⁰¹ и, таким образом, может рассматриваться как соответствие Таннит-перед-лицом-Баала. Обе эти богини рядом с Бел-Хамоном упоминаются в одной замечательной латинской надписи из Сармизегетусы (Румыния), сообщающей о посвящении святилища «богам предков» одним пальмирцем, который во II в. н.э. жил в Сармизегетусе¹⁰². Это святилище посвящалось Diis patriis Malagbel et Bebellahamon et Benefal et Manavat («Богам предков Малакбелу и Бел-Бел-Хамону и лицу-Баала и Ма-

⁹³ Название горы можно связать с угаритским термином ḥmn, обозначающим место совершения культа, к которому «поднимаются». См. *Del Olmo Lete G. La 'capilla' o 'templete' (ḥmn) del culto ugáritico* // *Aula Orientalis*. 1984. 2. P. 277—280; *Drijvers H.J.W. Aramaic ḥmn and Hebrew ḥmn: Their Meaning and Root* // *Journal of Semitic Studies*. 1988. 33. P. 165—180.

⁹⁴ *Bordreuil P. Attestations inédites de Melqart, Baal Hamon et Baal Saphon à Tyr* // *Religio Phoenicia (Studia Phoenicia IV)*. Namur, 1986. P. 82—85.

⁹⁵ *Bordreuil P. Du Carmel à l'Amanus, notes de toponymie phénicienne II* // *Géographie historique au Proche-Orient*. P., 1988. P. 310—311.

⁹⁶ Этот теоним встречается в ритуальных хурритских текстах (см. *Laroche E. Glossaire de la langue hourrite. I* // *Revue hittite et asianique*. 1976. 34. P. 113) и в западносемитских личных именах (см. *Gröndahl F. Die Personennamen der Texte aus Ugarit*. Rom, 1967. S. 316b, 375a).

⁹⁷ *Dunand M. Fouilles de Byblos II*. P., 1954. Pl. CXLIV, № 7765.

⁹⁸ *Tallqvist K.L. Assyrian Personal Names*. Helsingfors, 1914. P. 3a, 85a.

⁹⁹ *Lidzbarski M. Ephemeris für semitische Epigraphik III*. Giessen, 1915. S. 126 L.

¹⁰⁰ *Teixidor J. Inventaire des inscriptions de Palmyre XI*. Beyrouth, 1965. № 99. Cp. *Gawlikowski M. Le temple palmyrénien (Palmyre VI)*. Varsovie, 1973. P. 65—66.

¹⁰¹ См., например, набатейскую надпись CIS II. 198.

¹⁰² CII. III. 7954 = *Dessau H. Inscriptiones Latinae selectae*. B., 1892—1916. № 4341.

нават»). Из всего сказанного можно заключить, что пальмирский Бел-Хамон и карфагенский Баал-Хамон были по существу идентичны. Не случайно поэтому на знаменитом пальмирском алтаре, хранящемся в Капитолийских музеях в Риме, изображены те же самые боги — Малакбел и Бел-Хамон¹⁰³, при этом последний представлен в виде Сатурна, который также отождествлялся с карфагенским Баал-Хамоном.

Распространение культа бога Амана под именем Ва'al-Хамон или Вёл-Хамон говорит о том, что имя собственное в данном случае восходит к титулу, как это произошло с именами «Баала горы Цафон», «Баала Ливанского», «Баала Гермона» (Richter 3,3). Почитание Баала Амана в Северной Африке, столь отдаленной от горы Аман, не может поэтому служить препятствием предложенной идентификации¹⁰⁴. Впрочем, ситуация не является исключительной. Мы узнаем о Баале Ливанском из одной финикийской надписи с Кипра¹⁰⁵, а о Таннит Ливанской — из карфагенской надписи¹⁰⁶. Баал горы Цафон почитался не только в Угарите и в окрестностях Джебель эль-Акры на севере Угарита, но также и на северо-востоке дельты Нила, где, по библейским текстам (Исх. 14, 2,9; Числ. 33, 7), находилась священная местность Баал-Цафона. Последнему поклонялись также в египетском городе Тахпанхесе, как мы узнаем из одного финикийского письма VI в. до н.э., найденного в Саккаре¹⁰⁷. Храм Баал-Цафона, тарифы пожертвований которого дошли до нас благодаря надписи из старого порта в Марселе¹⁰⁸, возвышался в окрестностях Карфагена или даже в самом городе, возможно, в Сиди-бу-Саиде. Таким образом, культ Баала Амана в Карфагене не является изолированным фактом, в промежутки времени между его упоминанием в надписи Киламувы и самым ранним появлением теонима в Карфагене не превышает двух веков.

Следующий вопрос, который встает, заключается в выяснении того, что скрывается за именем Ва'al. Практически во всех семитских языках Ва'al означает «господин», «хозяин», «владелец», а также «супруг» и «гражданин», свободный и пользующийся всеми правами. Это слово легко могло стать именем нарицательным «бог», «божество», особенно когда надо было передать связь между божеством и отдельными лицами, вещами или местами, как в случае с Баал-Хамоном и сходными теонимами. В принципе Ва'al мог использоваться в качестве апеллятива любого бога; само по себе это родовое имя ничего не говорит о природе бога. Так, Ва'al угаритских текстов, подлинное имя которого — Хадду, был богом Грозы на горе Цафон, но из этого не следует, что все боги по имени Ва'al связаны с атмосферными явлениями. Это не относится, например, к Баалу Тира, который был идентичен Мелькарту — богу-градоправителю. Что же касается Баал-Хамона, то в виде гипотезы можно допустить, что Баал какой-то горы был богом атмосфер. Если это применимо для Баала горы Аман, то, возможно, с ним надо связать изображение на ортостате в Зинджирли¹⁰⁹, откуда, как мы уже говорили, происходит и надпись Киламувы. Но карфагенский Баал-Хамон у греков совпал с Кроносом¹¹⁰, а у римлян — с Сатурном¹¹¹. Можно составить себе некоторое

¹⁰³ Drijvers H.J.W. The Religion of Palmyra (Iconography of Religions, XV/15). Leiden, 1976. P. 30. Pl. XL—XLII.

¹⁰⁴ Другое мнение в работе: Le Glay M. Saturne africain. Histoire. P., 1966. P. 440.

¹⁰⁵ Gibson. Textbook... № 17.

¹⁰⁶ CIS I. 3914 = KAI 81.

¹⁰⁷ Pardee. D. Handbook of Ancient Hebrew Letters. Chicago, 1982. P. 165—168 (с более ранней литературой). Добавим к этому работу: Greenfield J.C. Notes on the Phoenician Letter from Saqqara // Orientalia. N.S. 1984. 53. P. 242—244.

¹⁰⁸ CIS I. 165 = KAI 69.

¹⁰⁹ Klengel H. Geschichte und Kultur Altsyriens. Wien — München, 1980. Fig. 50.

¹¹⁰ Его имя заменено именем Кроноса на стелах эль-Хофры: Berthier, Charlier. Le sanctuaire... № 3 gr., 4 gr., 5 gr., 6 gr.

¹¹¹ Le Glay. Saturne africain. Monuments; idem. Saturne africain. Histoire; idem. Nouveaux documents...

представление о том, каким видели этого бога поклонявшиеся ему карфагенцы, на основании сохранившихся свидетельств — нескольких архаичных оправ от колец¹¹², знаменитой стелы из Хадрумета¹¹³ (совр. г. Суса), а также культовой статуи из храма Тхииссут (Бир-бу-Рекба)¹¹⁴ и золотого денария Клавдия Альбина, который претендовал на императорский трон в 196—197 гг. н.э. и происходил из Хадрумета — города, монеты которого в эпоху Августа чеканились с изображением Баал-Хамона¹¹⁵. Если не считать этих монет, которые давали только погрудное изображение бога, последний обычно был представлен в традиционной манере, с одним или тремя колосьями в левой руке. Несколько отличается образ Баал-Хамона на стелах Эль-Хофры в Константине¹¹⁶.

Мы сейчас в состоянии ответить на вопрос, почему Баал-Хамона отождествляли с Сатурном. Не вдаваясь в обсуждение сложных проблем происхождения Сатурна и этимологии его имени, мы ограничимся рассмотрением его функции и роли в историческую эпоху. Не вызывает сомнений, что это был бог сельского хозяйства и благосостояния. Вергилий приветствует свою землю следующими словами: *Salve, magna parens frugum, Saturnia tellus* — «Привет тебе, великая Мать зерна, земля Сатурна!»¹¹⁷. Эта строка позволяет понять глубинные причины отождествления Сатурна с Баал-Хамоном, если мы вспомним, как изображался великий пунический бог и какими эпитетами он наделался в латинских надписях: *frugifer* «плодоносный» и *deus frugum* «бог злаков»¹¹⁸. Эти латинские эпитеты бога, его смешение с Сатурном и традиционная иконография приводят к заключению, что он был богом плодородия.

Перейдем к проблеме идентификации Баал-Хамона с греческим Кроносом. Можно было бы ограничиться упоминанием того, что у римлян Кронос отождествлен с Сатурном, но идентификация Баал-Хамона с Кроносом имеет, видимо, более глубокие корни.

Если мы обратимся к греческим и восточным источникам, мы должны будем прежде всего отметить поразительное сходство образов Кроноса в «Теогонии» Гесиода и Кумарби в хуррито-хеттской мифологии¹¹⁹. Обычно считается, что легенды, связанные с Кроносом, являются греческой версией древневосточных мифов, главным героем которых в хуррито-хеттской традиции был Кумарби. Новый прогресс в подходе к проблеме связан с публикацией в конце 60-х годов хурритских текстов из Угарита, в которых Кумарби отождествляется с западносемитским богом Дагоном или Даганом¹²⁰. Византийский лексикон, известный как *Etymologicum Magnum*, представляя дополнительные факты в своем объяснении топонима Βητάγων «Дом Дагана», уточняет, что Дагон — это Кронос у финикийцев (ὁ Κρονος ἢ το Φοινίκων)¹²¹. Так как в словаре использованы древние источники, эта информация должна восходить к какому-то очень хорошо осведомленному мифографу.

Замечательное соответствие между *Etymologicum Magnum* и восточными источниками II тыс. до н.э. доказывает существование достоверной и непрерыв-

¹¹² Lipiński. *Zeus Ammon...* P. 330. Fig. 13.

¹¹³ *Ibid.* P. 331. Fig. 14. Стела исчезла из музея в Сусе во время второй мировой войны.

¹¹⁴ Merlin A. *Le sanctuaire de Baal et de Tanit près de Siagu.* P., 1910. Pl. II, 2, 4; *Le Glay.* *Saturne africain.* Histoire. Pl. V, VII, 1; *Roobaert A.* *Sid, Sardus Pater ou Baal Hammon? A propos d'un bronze de Genoni (Sardaigne) // Religio Phoenicia (Studia Phoenicia IV).* Namur, 1986. P. 343. Fig. 6.

¹¹⁵ Lipiński. *Zeus Ammon...* P. 332. Fig. 15.

¹¹⁶ Berthier, Charlier. *Le sanctuaire...* Pl. II; *Roobaert.* *Sid...* P. 342. Fig. 5.

¹¹⁷ Verg. *Georg.* II. 173.

¹¹⁸ *Le Glay.* *Saturne africain.* Histoire. P. 120—124.

¹¹⁹ Güterbock H.G. *Kumarbi, Mythen von churritischen Kronos.* Zürich — New York, 1946; Meriggi P. *I miti di Kumarbi, il Kronos currico // Athenaeum.* 1953. 31. P. 101—157; Vieyra M. // *Les religions du Proche-Orient asiatique.* P., 1970. P. 539—554; Güterbock H.G. *Kumarbi // Reallexikon der Assyriologie.* VI. B. — N.Y., 1980—1983. S. 324—330.

¹²⁰ Laroche E. *Ugaritica V.* P., 1968. P. 523—525.

¹²¹ Gaisford T. (ed.) *Etymologicum Magnum.* Oxf., 1848. P. 196, Not. 52.

ной традиции, отождествлявшей Дагона с Кумарби-Кроносом. Следовательно, если «Финикийская история» Филона Библиского связывает Кроноса с Элом¹²², это должно объясняться сознательной адаптацией предшествующей традиции. Следы этой адаптации просматриваются во фрагментах произведения Филона, которые дошли до нас в «Praeparatio evangelica» Евсевия Кесарийского. Едва ли здесь возможно проанализировать вероятную связь между этой адаптацией и свойственной Филону эвгемеристской интерпретацией мифов и легенд, но очевидно, что мы должны остановиться на вопросе потенциального тождества Баал-Хамона с Дагоном, как это описано у Филона Библиского.

Согласно Филону, имя Дагон означает οἶτος «хлеб»; Дагон, изобретатель злаков и плуга, был назван Zeus Agotrios, т.е. «Зевс Плугов». Источник Филона удивительно точно следует здесь за древневосточной традицией. Действительно, бог Дагон дал свое имя злакам (а не наоборот), и это произошло, видимо, уже во II тыс. до н.э., так как в анатолийских текстах из Богазкёя имя Кумарби-Дагона иногда заменяется логограммой «злак». А как мы помним, карфагенский Баал-Хамон (или африканский Сатурн) назывался frugifer et deus frugum и изображался с одним или несколькими колосьями в левой руке. Премственность традиции не вызывает сомнений. Более того, если Баал-Хамон был богом горы Аман и в то же время обеспечивал плодородие полей, он был также, очевидно, и богом атмосферных явлений. Мы знаем из угаритских и северомесопотамских текстов, что Дагон был отцом бога Грозы Баала-Хадду и что он мог вместо своего сына ниспосылать животворный дождь¹²³. Делал он это со своей священной горы, богом которой он был. Эта сторона его образа, связанная с природными явлениями и плодородием, находит поддержку в его отождествлении с Энлилем, месопотамским богом природных сил, главный эпитет которого был «Большая Гора» (шумер. kur-gal), а также в употреблении логограммы kur «гора» для обозначения Дагона в текстах XIV—XIII вв. до н.э. из Эмара¹²⁴. И этот аспект, похоже, не был забыт с течением времени. Мы с удивлением отмечаем, что приверженцы культа Бел-Хамона в Пальмире в 89 г. н.э. воздвигли ему святилище не в самом городе, но на труднодоступной вершине Джебель Мунтара¹²⁵. Следует также добавить, что гора Аман тянется вдоль территорий, которые в III тыс. до н.э. считались землей Дагона и что «Vita Simeonis Stylitae iunioris» (гл. 199) упоминает поселение Βητάωον недалеко от Антиохии (совр. Антакья)¹²⁶.

Все эти данные свидетельствуют о том, что Дагон был богом плодородия и злаков, а также природных сил и горы. Хотелось бы лучше понять природу этого великого западносемитского бога, который в текстах из Эмара определяется разными эпитетами, в частности be-el nūm.meš «Господин посевов»¹²⁷. Документы из Угарита содержат мало конкретных данных, хотя этому богу был посвящен один из двух больших городских храмов¹²⁸. Архивы из Маря, датируемые XVII в. до н.э., сообщают, что у слияния Балиха с Евфратом

¹²² Сохранившиеся отрывки Филона собраны, переведены и интерпретированы в работе: *Vulgatgarten A.J. The Phoenician History of Philo of Byblos (EPRO 89). Leiden, 1981. Ср. Bibliotheca Orientalis. 1983. 40. Col. 305—310.*

¹²³ *Schmökel H. Der Gott Dagan. Heidelberg, 1928; Fantar M. Le dieu Dagan. Les sources // Cahiers de Tunisie. 1972. 20. P. 7—31; Pettinato G., Waetzoldt H. Dagan in Ebia und Mesopotamien nach den Texten aus dem 3. Jahrtausend // Orientalia. N.S. 1985. 54. S. 234—256.*

¹²⁴ Имя Дагона часто встречается в этих текстах как независимый теоним либо в качестве теофорного элемента имен собственных. Аккадские таблички из Эмара, найденные Французской археологической миссией, были изданы Д. Арно: см. *Arnaud D. Recherches au pays d'Aštarta. Emar, VI/1—4. P., 1986—1987.*

¹²⁵ См. *Gawlikowski. Le temple... P. 12—14, 83—84.*

¹²⁶ *Codex Monacensis 366, fol. 194; см. Honigmann E. Syria // RE. 2. Reihe, VI/2. Stuttgart, 1932. Col. 1579.*

¹²⁷ *Arnaud. Recherches... № 446, 50'.*

¹²⁸ *Courtois J.-C. Dictionnaire de la Bible. Supplément IX. P., 1979. Col. 1195—1196.*

стоял священный город бога — Туттул, но в текстах из Эблы III тыс. до н.э. также говорится о «ханаанейском Дагоне» (¹²⁹BE ka-na-na-um = ¹²⁹Dagōn kana 'naum). Действительно, позднее мы обнаруживаем Дагона в палестинской топонимике, где трижды встречается местное название Beth-Dagon¹³⁰, т.е. «Дом (или „Владения“) Дагона», и, кроме того, — в библейских рассказах о филистимлянах¹³¹. В финикийской надписи V в. до н.э. на саркофаге Эшмуназора, найденном в Сидоне, плодородные земли по побережью Средиземного моря от горы Кармель до Яффы называются «землями Дагона» или «хлебными землями»¹³².

Но в I тыс. до н.э. Дагона почитали под другими именами. Одним из них было Баал-Хамон. Оно продолжало употребляться до римского времени; следы его как будто сохраняются и в современной топонимике. Так, в Ливане известно местное название Hammana, в Сирии — Bhammana¹³³, в Трансиордании — Hammana < Hammana. Эти топонимы, содержащие арамейский пост-позитивный артикль -a, вторичное удвоение m и типично арабское развитие -āp < -ōp, происходят, вероятно, от Bêt-(Ba'al) Hamōn, т.е. «Дом (или „Владения“) (Баал) Хамона». В топонимах этого типа элемент Ba'al часто пропускаться после Bêt.

Bêt- и/или Ba'al-Hamōn почитался также в Сирии, Ливане, Иордании под именем Кроноса¹³⁴, что дает нам несколько восточных изображений этого бога. В первую очередь следует упомянуть великолепный алтарь пальмирского святилища, находящийся в Риме, о котором мы говорили выше. Бел-Хамон представлен на одной из сторон алтаря в виде бородатого старца, держащего в руке серп¹³⁵ — один из двух символов Кроноса, согласно «Финикийской истории» Филона Библского. В целом этот иконографический образ заимствован у Кроноса-Сатурна. Необходимо также отметить значение культа Кроноса в Арваде — самом северном городе Финикии. Кронос считался покровителем по крайней мере одного из кварталов города, жители которого воздвигли ему святилище и посадили рощу, как сообщается об этом в греческой надписи, где Кронос называется богом, «который проявляет себя более всех других»¹³⁶. Не ясно, связан ли он как-то с морским божеством, изображенным на самых ранних монетах Арвада (до 400 г. до н.э.).

На другом конце сиро-палестинского побережья, в Газе, в римское время поклонялись богу по имени Марна¹³⁷, что по-арамейски означало «Наш Господин». Его называли также «Господин дождя» и «Зевс, дающий рост». Очевидно, что это был бог плодородия и растительности. Считается обычно, что это поздняя форма Дагона, поскольку в ветхозаветную эпоху Дагон был верховным богом в Газе (Richter, 16, 21—23).

¹²⁹ Pettinato G. // Monotheismus im Alten Israel und seiner Umwelt. Einsiedeln, 1980. P. 36. Not. 25.

¹³⁰ Avi-Yonah M. Gazetteer of Roman Palestine (Qedem, 5). Jerusalem, 1976. P. 37b.

¹³¹ Lipiński E. Dagōn // Dictionnaire encyclopédique de la Bible. Turnhout, 1987. P. 321—322.

¹³² Gibson. Textbook... № 28, l. 19.

¹³³ Wild. Libanésische Ortsnamen. S. 140.

¹³⁴ Sourdrel D. Les cultes du Hauran à l'époque romaine. P., 1952. P. 35—37. К списку автора можно добавить, в частности, одну надпись из района Баальбека: *Rey-Coquais J.-P. Inscriptions grecques et latines de la Syrie VI. Baalbek et Bega'*. P., 1967. P. 68—70. Pl. XXVII, № 2740.

¹³⁵ Drijvers. The Religion... Pl. XLIII. Значение этого символа рассмотрено в работе: *Le Gray. Saturne africain. Histoire*. P. 142—146.

¹³⁶ Robert L. Inscriptions grecques de Phénicie et d'Arabie // *Mélanges syriens offerts à Mr René Dussaud*. II. P., 1939. P. 726—731; *Rey-Coquais J.-P. Inscriptions grecques et latines de la Syrie VII. Arados et régions voisines*. P., 1970. P. 27—29, № 4702.

¹³⁷ Grégoire H., Kugener M.A. Marc le Diacre: Vie de Porphyre, évêque de Gaza. Texte établi, traduit et commenté. P., 1930. P. 19, 23—24, 35, 47—63. Связь бога Марны с Критом подтверждается Библией, где говорится, что филистимляне вышли из Кафтора (Крит) (Быт. 10.14; Ам. 9.7) и обосновались в Газе (Деятер. 2.23; Иер. 47.4—5). Иначе в работе: *Strobel A. Der spätbronzezeitliche Seevölker-turm*. B., 1976. S. 214—217.

Самое раннее свидетельство культа бога Марны — это арамейский остракон IV в. до н.э. из области Рафия к югу от Газы, в котором упоминается некий 'bdmr'n «Служитель Марны»¹³⁸. Поскольку о Рафии как будто идет речь в папирусе Amherst 63 (арамейский текст которого записан демотическим письмом), не исключено, что главный бог авторов папируса Мари идентичен Марне¹³⁹. В любом случае эпитеты Марны отождествляют его с Кроносом, которому посвящали специально посаженные рощи не только в Арваде, но также и в Абиле (Анти-Ливан)¹⁴⁰. Эти рощи, сопоставимые с библейскими 'āseḡim или 'āseḡōt, указывают на культ бога растительного мира и плодородия, который обеспечивал благосостояние и процветание. В рамках земледельческой цивилизации в культе такого сельского божества следует усматривать истоки практиковавшихся в Карфагене жертвоприношений детей.

III. ПРИНЕСЕНИЕ В ЖЕРТВУ ДЕТЕЙ

В Карфагене и его колониях существовало принесение в жертву детей Баал-Хамону, а позднее также и Таннит. Этот обряд известен не только из свидетельств античных авторов¹⁴¹, но и благодаря археологическим открытиям¹⁴². Вопрос, который мы должны рассмотреть, сводится к следующему: восходят ли карфагенские и пунические жертвоприношения к ближневосточной практике¹⁴³? Конечно, следует различать принесение в жертву первенца и жертвоприношения при закладке фундамента, а также другие человеческие жертвоприношения, совершавшиеся по обету или во исполнение определенных ритуальных предписаний. Проблема принесения в жертву первенца мужского пола особенно загадочна, так как это противоречит принципу первородства и привилегированному положению первенца-сына в семитской семье. Поэтому прежде чем подойти к этой проблеме, обратимся к одному отрывку из «Вавилонской теодицеи»¹⁴⁴, в котором излагаются соображения древневосточного мудреца:

- «259. Отпрыск (их) первый у всех не[ладен(?)]:
 260. Первый теленок мал у коровы,
 261. Приплод ее поздний — вдвое больше;
 262. Первый ребенок дурачком родится,
 263. Второму прозвание — Сильный, Смелый.
 264. Видят, (да) не поймут божью премудрость люди!»

(Перевод с аккадского И.С. Ключкова)

¹³⁸ Naveh J. Published and Unpublished Aramaic Ostraca // *'Atiqot. English Series*. 1985. 17. P. 118—119. Pl. XX, 9.

¹³⁹ Ср. *Nine Ch.F., Steiner R.S.* You Can't Offer your Sacrifice and it too: A Polemical Poem from the Aramaic Text in Demotic Script // *JNES*. 1984. 43. P. 89—114.

¹⁴⁰ См. надпись а работе: *Savignae R.* Texte complet de l'inscription d'Abila relative à Lysanias // *Revue Biblique*. 1912. 21. P. 533—540.

¹⁴¹ Соответствующие тексты собраны М. Мейером (*Meyer M.*) // *Ausführliches Lexikon der griechischen und römischen Mythologie*. II. Lpz., 1896—1897. S. 1501—1503. См. также *Le Clay*. Saturne africain. Histoire. P. 314—350; *Henrichs A.* Die Phoinikika des Lollianos. Bonn, 1972. S. 12—16.

¹⁴² См. библиографию в статье: *Lipiński E.* Sacrifices d'enfants à Carthage et dans le monde sémitique oriental // *Carthago (Studia Phoenicia VI)*. Leuven, 1988. P. 151—162. Необходимо также учитывать результаты анализа содержимого жертвенных урн; см. *Fedele F., Foster G.V.* Tharros: oviscaprinii sacrificali e rituale del Tofel // *Rivista di Studi Fenici*. 1988. 16. P. 29—46. Что же касается «апологетической» гипотезы, согласно которой поля жертвенных урн были некрополями новорожденных, то она не имеет никакой научной ценности.

¹⁴³ Хороший обзор содержится в монографии: *De Vaux R.* Les sacrifices de l'Ancien Testament P., 1964. P. 49—81.

¹⁴⁴ *Lambert W.G.* Babylonian Wisdom Literature. Oxf., 1960. P. 86, l. 259—264.

Эти размышления вавилонского мудреца переводят проблему посвящения бо- жеству каждого первенца в плоскость одновременно реалистическую и теоло- гическую. Неполноценность первенца есть знак того, что он не предназначен богом для жизни. Божественный замысел в отношении него ясно сформулиро- ван в Исх. 22: 29—30 (ср. Исх. 13: 2): «Отдавай Мне первенца из сынов твоих; то же делай с волом твоим и с овцою твоею (и с ослом твоим). Семь дней пусть они будут при матери своей, а в восьмой день отдавай их Мне». Это абсолютное правило входит в разделы Исх. 20, 22—23, 13, которые представ- ляют собой собрание самых древних библейских законов, известное под названием «Свод Завета». Юридические нормы этого свода законов никак не связаны с национальным самосознанием израильтян и с культом Яхве. Веро- ятно, эти правовые установления восходят к земледельческой и городской цивилизации Ханаана, но не к израильским законам.

Предписание относительно первенцев содержится в Исх. 12: 29—30, где расска- зывается о их смерти в Египте: «В полночь Господь поразил всех первенцев в земле Египетской, от первенца Фараона, сидевшего на престоле своем, до первенца узника, находившегося в темнице, и все первородное из скота. И встал фараон ночью сам и все рабы его, и весь Египет; и сделался великий вопль (по всей земле) Египетской; ибо не было дома, где не было бы мертвеца».

Упоминание первенцев скота не вызывает сомнений в том, что основная идея рассказа — это предписание принесения в жертву первенцев, но в действи- тельности имеет место обряд замещения: освобождение Израиля покупается ценой жертвоприношения, однако не его сыновей, но первенцев египетских и пасхального агнца, который, очевидно, заменяет первенца каждой израильской семьи. Это массовое жертвоприношение, произошедшее начало исходу, может быть сопоставлено с рассказом из «Исторической библиотеки» (XX. 14. 4—6) Диодора Сицилийского. Наибольший интерес для нас представляет не исто- ричность события, но стоящие за ним религиозные воззрения. Диодор расска- зывает, что жители Карфагена, видя, что их городу грозит опасность после событий 310 г. до н.э., принесли в жертву Кроносу сотни своих детей, чтобы предотвратить беду. Причину последней приписывали ярости Кроноса, гневав- шегося на карфагян, которые перестали жертвовать ему своих первенцев, заменяя их покупаемыми детьми. По сообщению Диодора, карфагяне принесли тогда в жертву 200 детей из наиболее знатных семейств города, к которым другие граждане добровольно добавили еще 300 детей. Таким образом, и осво- божение Израиля, и спасение Карфагена связывались с принесением в жертву первенцев. Но если Яхве прибегает к двойному замещению, Кронос отвергает подобную практику. Согласно Диодору, жертвоприношение было совершено в соответствии с традиционным ритуалом. В Карфагене стояла бронзовая статуя, изображавшая Кроноса, с вытянутыми руками, с повернутыми вверх и слегка наклоненными книзу ладонями, так что ребенок, положенный в руки бога, падал в огненную яму у подножия статуи.

Независимо от того, насколько можно верить рассказу Диодора, ясно, что яма соответствует др.-евр. библ. tophet (тафед в переводе Септуагинты), которое этимологически связывается с араб. t^rpha «помещать в огонь» и t^rphaa «очаг» (мн. число t^rphawata). В Библии термин tophet обозначает место в долине Бен-Хинном, где приносили в жертву детей «по обряду molek» (молох в Сеп- туагине). Однако в современной научной литературе термин tophet употребляет- ся для обозначения не очага, где совершалось жертвоприношение, но полей с урнами, в которых благоговейно хранился прах принесенных в жертву. Самое известное из этих полей — tophet Саламбо недалеко от торгового порта в Карфагене.

Слово molek, употребление которого связано с жертвоприношением, явля-

ется техническим термином, обозначающим конкретный вид данного ритуала¹⁴⁵. Оно встречается не только в Библии, но также в финикийской надписи из Палестины, многочисленных надписях из Карфагена и финикийско-пунических колоний Западного Средиземноморья. Слово является производным от глагола *hlk* «идти», возможно, от его каузатива; перевод его как «жертвоприношение» может считаться надежным. Финикийские надписи из Каратепа¹⁴⁶ свидетельствуют о том, что в VIII в. до н.э. глагол *hlk* принадлежал к терминологии жертвоприношений. Существительное *mlk* впервые появляется в VII в. до н.э. на двух финикийских стелах с Мальты в том же значении, что в Библии и карфагенских надписях¹⁴⁷. Эта терминология, следовательно, достаточно древняя, поэтому не приходится удивляться, что она встречается в библейских текстах.

В пунических надписях термин *molk* встречается изолированно или же в составе одной из трех формул: *molk 'adam*, *molk ba'al*, *molk 'omog*, которые связываются с человеческими жертвоприношениями, различаясь при этом по значению.

Выражение *molk 'adam* понималось как «жертвоприношение человека» или «жертвоприношение, (совершаемое) человеком». Второе толкование представляется более правильным, так как это выражение часто встречается в составе более длинной формулы *mlk 'dm bšrm btm* «жертвоприношение (совершаемое) человеком, с радостными песнопениями (*bšrm*), за свой счет (*btm*)», т.е. в качестве благодарственного акта. Формула *molk ba'al* понимается как либо «жертвоприношение (в честь) Баала», либо «жертвоприношение (совершаемое) гражданином», а также «жертвоприношение вместо (b-) младенца (!)». В действительности же *ba'al*, как и *'adam*, должен обозначать того, кто совершает жертвоприношение. Иначе говоря, *molk ba'al* надо понимать как «жертвоприношение, (совершаемое хозяином)»; подразумевается, что это происходит полностью за счет последнего. Сходная идея передана в предыдущей формуле посредством *btm*.

Третье выражение, *molk 'omog*, обычно переводится как «жертвоприношение ягненка», что наводит на мысль о заместительном ритуале. Эта интерпретация основана на невокализованной форме *'mr* «баран», которая в различных семитских языках произносится *'imr* или *'imra*. К счастью, в латинских надписях из Нгаусы (Алжир)¹⁴⁸ встречается вокализованная последовательность *mlchomog* или *mogchomog*, содержащая слово *'omog*. Последнее является, вероятно, причастием *'omeg* со значением «обещавший»¹⁴⁹. В таком случае формулу *molk 'omog* следует понимать как «жертвоприношение обещавшего», т.е. «жертвоприношение по обету». Но даже если принять эту интерпретацию выражения *mlchomog*, стелы Нгаусы тем не менее будут красноречиво свидетельствовать о существовании заместительных жертвоприношений. Об этом говорят как иконография, так и текст надписей. Действительно, на некоторых стелах изо-

¹⁴⁵ См. классический труд на эту тему, до сих пор не утративший актуальности: *Eissfeldt O.* *Molk als Opferbegriff im Punicoen und Hebraischen und das Ende des Gottes Moloch.* Halle a/S, 1935. Обобщающая работа: *Heider G.C.* *The Cult of Molek. A Reassessment.* Sheffield, 1985 — дает слишком много поводов для критики, чтобы на нее можно было сослаться. См. еще: *Edelman D.* *Biblical molek Reassessed* // *JAOS.* 1987. 107. P. 727—731; *Lust J.* *The Cult of Molek/Milchom. Some Remarks on G.C. Heider's Monograph* // *Ephemerides Theologicae Lovanienses.* 1987. 63. P. 361—366.

¹⁴⁶ См. *Lipiński.* *De fenicis Inscriptis...* P. 52.

¹⁴⁷ *Szymer M.* *Antiquités et épigraphie nord-sémitiques.* *Annuaire de l'Ecole pratique des Hautes Etudes.* IV^e section. Sciences historiques et philologiques, 1974/75. P. 199—203. Речь идет о надписях: *CIS I.* 123, 123 bis = *Gibson.* *Textbook...* № 21—22.

¹⁴⁸ *Le Clay.* *Saturne africain. Monuments.* P. 68—75. Pl. XXXI, 1—3.

¹⁴⁹ Можно привести здесь древнееврейское выражение *lehem 'amar lo* «он обещал ему содержание» (3 Цар. 11:18) и *'amar hammelek ha 'olā* «царь обещал принести жертву» (2 Хрон. 29:24). Второй гласный причастия был в это время уже неустойчивым, ср. колебания в формах *ΣΥΜΑΡ* = *šōmēr* в *IRT* 889,3.

брачен Сатурн с жертвенным ножом в правой руке и бараном — в левой. Более того, на этих стелах можно встретить такие выражения, как *agnus pro agno*, *anima pro anima*, *sanguine pro sanguine*, *vita pro vita*, которые все, видимо, имеют отношение к заместительным ритуалам.

Использование для этой цели барана или ягненка хорошо известно из Библии и не может рассматриваться как пуническое нововведение. Оно уже практиковалось в сиро-ханаанейских областях, и свидетельство этому мы находим не только в рассказе о пасхальном агнце в книге Исхода, но в истории о ритуальном убийстве овна вместо Исаака (Быт. 22. 1—19) в результате божественного вмешательства. Ветхозаветные законы, которые требуют выкупа первенца-сына (Исх. 13: 12—15; 34: 19—20), умалчивают о том, как он должен быть выкуплен, однако указано, что первенец осла, непригодный для ритуального жертвоприношения, должен был заменяться агнцем. Добавим, что библейский запрет принесения детей в жертву сам по себе говорит о том, что подобная практика не была чем-то необычным. Она засвидетельствована по меньшей мере до VII в. до н.э. и такие цари, как Ахаз и Манассия, даже принесли в жертву собственных сыновей (4 Цар. 16. 3; 21. 6). Более того, несмотря на ветхозаветное законодательство, эта практика считалась благочестивой. В конце VIII в. до н.э. пророк Михей вкладывает в уста верующего, поклоняющегося Яхве, вопрос: «Должен ли я дать ему первенца моего?» (Мих. 6, 7).

Мы не знаем, до какого времени в самой Финикии существовал обычай приносить в жертву детей, так как содержимое урн III в. до н.э., найденных в Акко, в которых были, видимо, костные остатки, не могло быть исследовано из-за досадной ошибки¹⁵⁰. Если верить Кв. Курцию Руфу (IV.3.23), подобная практика еще не была забыта в Тире в IV в. до н.э. Когда город был осажден Александром Великим, несколько граждан предложили прибегнуть к старому обряду и пожертвовать Сатурну ребенка одного из наиболее видных семейств города¹⁵¹. Совет старейшин, однако, воспротивился этому предложению, хотя данный обычай, добавляет римский историк, был передан Карфагену его тирскими основателями.

В одном фрагменте, сохраненном у Евсевия, Филон Библский также сообщает о существовании таких обрядов: «У древних, — пишет он, — был следующий обычай: в случае великих бед, которые могли привести к катастрофе, правители города или страны, чтобы предотвратить всеобщую гибель, отдавали самого любимого своего ребенка для принесения искупительной жертвы карающим их демонам. Тот, кто был предназначен для этого, приносились в жертву в соответствии с ритуалом (*δοτικῶς*). Так, у Кроноса... правителя страны... был единственный сын, рожденный от местной нимфы по имени Анобрет. Сына звали Йедуд: такое имя до сих пор еще получает единственный сын у финикийцев. Так как вследствие войны большие беды поразили страну, он принес своего сына в жертву, надев на него царские одежды и приготовив алтарь»¹⁵². Еще в одном отрывке из «Финикийской истории» Филона, цитируемом Евсевием, говорится о таком же обычае: «Так как царили тогда мор и смерть, Кронос сына своего единственного принес в жертву Урану, своему отцу»¹⁵³.

Филон утверждает, что взял эти сведения из труда Санхуниатона Бейрутского, финикийского автора, упоминавшего, вероятно, о подобных обрядах, известных и, может быть, еще полностью не исчезнувших в первой половине

¹⁵⁰ Устное сообщение проф. М. Дотана на Всемирном конгрессе по гебраистике 17 августа 1989 г.

¹⁵¹ Упоминание Сатурна свидетельствует, как полагал римский историк, об отождествлении Баал-Хамона с Сатурном в Северной Африке и о тирском происхождении обряда.

¹⁵² *Eusebius. Praeparatio evangelica. I. 10, 44.*

¹⁵³ *Ibid. I. 10, 33.*

I тыс. до н.э. Однако пока отсутствуют прямые свидетельства из самой Финикии относительно жертвоприношений детей, призванных смягчить гнев богов и спасти город или страну от большого несчастья. В 4-й кн. Царств (3, 27) рассказывается о моавитском царе IX в. до н.э. по имени Меса, который «сына своего первенца... вознес... во всеожжение на стене» города, чтобы предотвратить неминуемое бедствие. Барагают, что свидетельства подобной практики сохранились на египетских барельефах XIII—XII вв. до н.э., где изображены жители осажденных сиро-ханаанских городов, участвующие в каком-то религиозном обряде: стоя на стене, они держат детей над бездной¹⁵⁴. Однако не видно падающих вниз детей (исключение составляют, видимо, рельефы скального храма Бейт эль-Вали, относящегося ко времени Рамсеса II¹⁵⁵), поэтому нет уверенности в том, что эти дети должны были сбрасываться со стены в порядке жертвоприношения¹⁵⁶.

Как пишет Филон, Кронос одел Йедуда в царские одежды. Эта деталь напоминает новоассирийский ритуал «царского заместителя», который должен был умереть вместо царя Асархаддона, чья жизнь находилась в опасности, согласно зловещим предзнаменованиям¹⁵⁷. В эту эпоху арамейское влияние на ассирийский двор было преобладающим, и именно в арамейских областях ассирийской империи встречается упоминание о жертвоприношениях детей. В нашем распоряжении нет текстов, где сообщалось бы о реальном совершении жертвоприношения, даже карфагенские стелы об этом определенно не говорят. Тем не менее известно несколько царских надписей и юридических документов из Верхней Месопотамии, условные постановления которых предусматривают принесение в искупительную жертву детей¹⁵⁸. Если не считать лувийской иероглифической надписи из Тиль-Барсипа, которую мы уже упоминали¹⁵⁹, но текст которой очень неполон, то нашим самым древним источником, содержащим подобные постановления, будут две царские надписи из Гозана (совр. Телль-Халаф). Эти тексты датируются началом IX в. до н.э. и происходят из столицы одного арамейского княжества, но составлены они по-аккадски (в клинописи), так же как и указанные выше юридические документы. Они грозят следующей карой потенциальному осквернителю царского имени: «Пусть семеро его сыновей будут сожжены для Хадада, а семь его дочерей отданы Иштар в качестве жриц»¹⁶⁰, что в сущности является формулой проклятья.

Один заключенный в 783 г. до н.э. контракт, касающийся покупки пахотной земли, содержит среди прочего такой пункт: потенциальный нарушитель соглашения «должен будет сжечь своего старшего сына для (бога) Сина, а свою старшую дочь — для Бе'х[x]». Аналогичные формулы встречаются в контрак-

¹⁵⁴ Derchain Ph. Les plus anciens témoignages de sacrifices d'enfants chez les Sémites occidentaux // *Vetus Testamentum*. 1970. 20. P. 351—355. Cp. Pritschard. *Ancient Near Eastern Pictures...* № 334, 345.

¹⁵⁵ Ricke H., Hughes G.R., Wente E.F. *The Beit el-Wali Temple of Ramesses II*. Chicago, 1967. Pl. 10, 12.

¹⁵⁶ Keel O. Кanaanitische Sühneriten auf ägyptischen Tempelreliefs // *Vetus Testamentum*. 1975. 25. P. 413—469 (особенно 436—442). Осажденные могли передавать своих детей фараону в качестве заложников и живых свидетелей их покорности. Труд О. Кяля, видимо, остался неизвестным А. Шпаллягеру, см. Spalinger A. A Canaanite Ritual Found in Egyptian Reliefs // *The Journal of the Society for the Study of Egyptian Antiquities*. 1978. 8. P. 47—60; в этой статье автор разрабатывает интерпретацию Дерцена.

¹⁵⁷ Vaux de. Les sacrifices... P. 54—55.

¹⁵⁸ См. эти тексты в работах: Menzel Br. *Assyrische Tempel* (Studia Pohl, ser. maior, 10). T. II. Rom, 1981. S. 195 ff., № 146 ff., 237—244, 257; *Kwasman Th. Neo-Assyrian Legal Documents in the Kouyoundjik Collection of the British Museum* (Studia Pohl, ser. maior, 14), Roma, 1988. P. 40—42 (K. 439+17997), 48—49. (K. 1488), 182—184 (K. 1492—1605).

¹⁵⁹ См. Hawkins. *The Luwian Word...*

¹⁶⁰ Meissner B. Die Keilschrifttexte auf den steinernen Orthostaten und Statuen aus dem Tell Halaf // *Festschrift Max Freih. von Oppenheim* (AFO, Beiheft 1). B., 1933. S. 72—75, texte II, III; тексты воспроизведены в работе: Sader H.S. *Les Etats aramées de Syrie* (Beirut Texte und Studien, 36). Beirut, 1987. P. 11—13. См. также Lipitski. *Sacrifices...* P. 155—157.

тах VII в. до н.э., и богиня, которой должна быть принесена в жертву дочь, — это, конечно, Bēlet-šēri «Госпожа степи», хтоническое божество. Ее имя (без других теонимов) появляется в контракте 669 г. до н.э.: «Он должен будет сжечь своего старшего наследника или свою старшую дочь для Белет-цери, а также два *хомера* хороших пряностей». В других документах того же времени говорится, что клятвopеступник и нарушитель контракта «должен будет сжечь своего старшего наследника в *hanru* Хадада»¹⁶¹. Все эти условия преследовали одну цель: внушить страх договаривающимся сторонам и в первую очередь — продавцу, но они едва ли были бы эффективны, если бы практика принесения детей в жертву божеству не была широко известна. Впрочем, раннеисламские авторы¹⁶² вспоминают о жертвоприношениях детей у язычников Харрана и краин Сирийской и Аравийской пустынь¹⁶³, а в 4-й кн. Царств (17:31) этот обычай отмечен у переселенных народов, которых ассирийцы выселили в Самарию в конце VIII в. или в VII в. до н.э.

Все эти данные позволяют утверждать, что практика принесения в жертву детей, в частности первенцев мужского пола, была хорошо известна в сиро-ханаанейских и северомесопотамских областях в VIII—VII вв. до н.э. Очевидно, в период великой финикийской экспансии на Запад левантийские эмигранты стали там распространять нравы и обычаи Востока. Независимо от того, что привело этих людей в заморские колонии — жажда наживы или стремление к новой жизни вдали от постоянных ассирийских нашествий, они принесли с собой свою религию землевладельцев и земледельцев, с культом хтонических божеств и бога злаков, который оплодотворял поля с вершины горы Аман. Они также принесли свое народное искусство, образы божеств плодородия, а также обычай принесения в жертву детей, характерный в первую очередь для сельскохозяйственных цивилизаций.

Конечно, ритуальные убийства детей имели место и в городских цивилизациях того времени, но это, как правило, происходило в периоды великих бедствий. В городских центрах совершались и «строительные жертвоприношения», о чем свидетельствуют скелеты детей, обнаруживаемые в стенах храмов, дворцов, городских ворот и крепостных сооружений. Но эти ритуалы часто восходят к более ранним эпохам; кроме того, довольно трудно с уверенностью утверждать, что речь действительно идет о «строительном жертвоприношении», даже когда находят останки совсем маленьких детей. Мы, однако, располагаем одним бесспорным литературным свидетельством, относящимся к IX в. до н.э., ко времени израильского царя Ахава. Согласно 3-й кн. Царств (16:34), некий Ахиил Вефилянин отстроил Иерихон: «На первенце своем Авираме он положил основание его, и на младшем своем сыне Сегубе поставил ворота его». Поразительно, что библейская форма имени Hiēl содержит типично финикийское сокращение начального 'a имени Ahiēl; имя старшего сына — Abiram — это антропоним, распространенный в финикийской среде. Ахиил мог быть финикийцем на службе у израильского царя; проживая сначала в Вефиле,

¹⁶¹ Слово *hanru* — хурритского происхождения и обозначает «святилище» определенного типа (*hanru/hmr*); *Taroché. Glossaire...* P. 91—92.

¹⁶² Христианский сирийский автор Абу Саид Вахб бу Ибрахим, которого цитирует Мухаммад бу Исхак ан-Налим (X в. н.э.) в произведении «*Fihrist*», и Мухаммад бу Аби Талиб ад-Димашки (XIV в. н.э.). См. *Chwolohn D. Die Ssabier und der Ssabismus. Saint-Petersb.*, 1856. S. 28—29, 142—143, 386—387. Кроме того, фрагменты какого-то текста были включены в магическую книгу *Ġāyat al-hakīm* и опубликованы с переводом: *Dozy M., de Goeje M.J. Nouveaux documents pour l'étude de la religion des Harraniens // Actes du Sixième Congrès International des Orientalistes. II/1. Leiden, 1885. P. 281—366* (особенно 359—360). См. также *Clermont-Ganneau Ch. Recueil d'archéologie orientale. II. P.*, 1890. P. 74—75.

¹⁶³ *Henninger J. Ist der sogenannte Nilus-Berichte eine brauchbare religionsgeschichtliche Quelle? // Anthropos. 1955. 50. S. 81—148; cp. idem. Menschenopfer bei den Arabern // Anthropos. 1958. 53. S. 721—805.*

а позднее в Иерихоне, он, видимо, воспроизвел религиозный обычай своей исторической родины.

На Востоке практика ритуальных убийств детей заметно ослабевает начиная с VI в. до н.э., но продолжает сохраняться на протяжении многих веков в финикийско-пунических поселениях Западного Средиземноморья, не только в Карфагене, но и в Сицилии, Сардинии и, может быть, в Гадесе, если верить Цицерону, который упоминает *inveteram quamdam barbariem* жителей Кадикса (*Pro Balbo* 43). Возможно, этот религиозный консерватизм объясняется принадлежностью большей части западных финикийцев к сельскому населению, более глубоко связанному со старыми обрядами культов плодородия. Можно попытаться найти и другие объяснения этому бесспорному факту.

В заключение отметим, что религия Карфагена и его колоний развивалась на основе верований и обрядов сиро-ханаанейского или финикийского Востока. Чем больше мы узнаем о древнем Ближнем Востоке, тем лучше мы понимаем, что карфагенский пантеон и самые яркие обряды пунического культа формировались на земле древней Финикии.

CARTHAGINIAN PANTHEON

E. Lipinsky

The paper is devoted to establishing continuity between the Phoenician and the Punic religions by considering the example of Tanit and Baal Hamon, most typical deities of the Carthaginian Pantheon. The analysis of this specific example enables the author to draw a general conclusion that the religion in Carthage and its colonies developed on the basis of beliefs and rites of the Syro-Canaanite or Phoenician Orient.