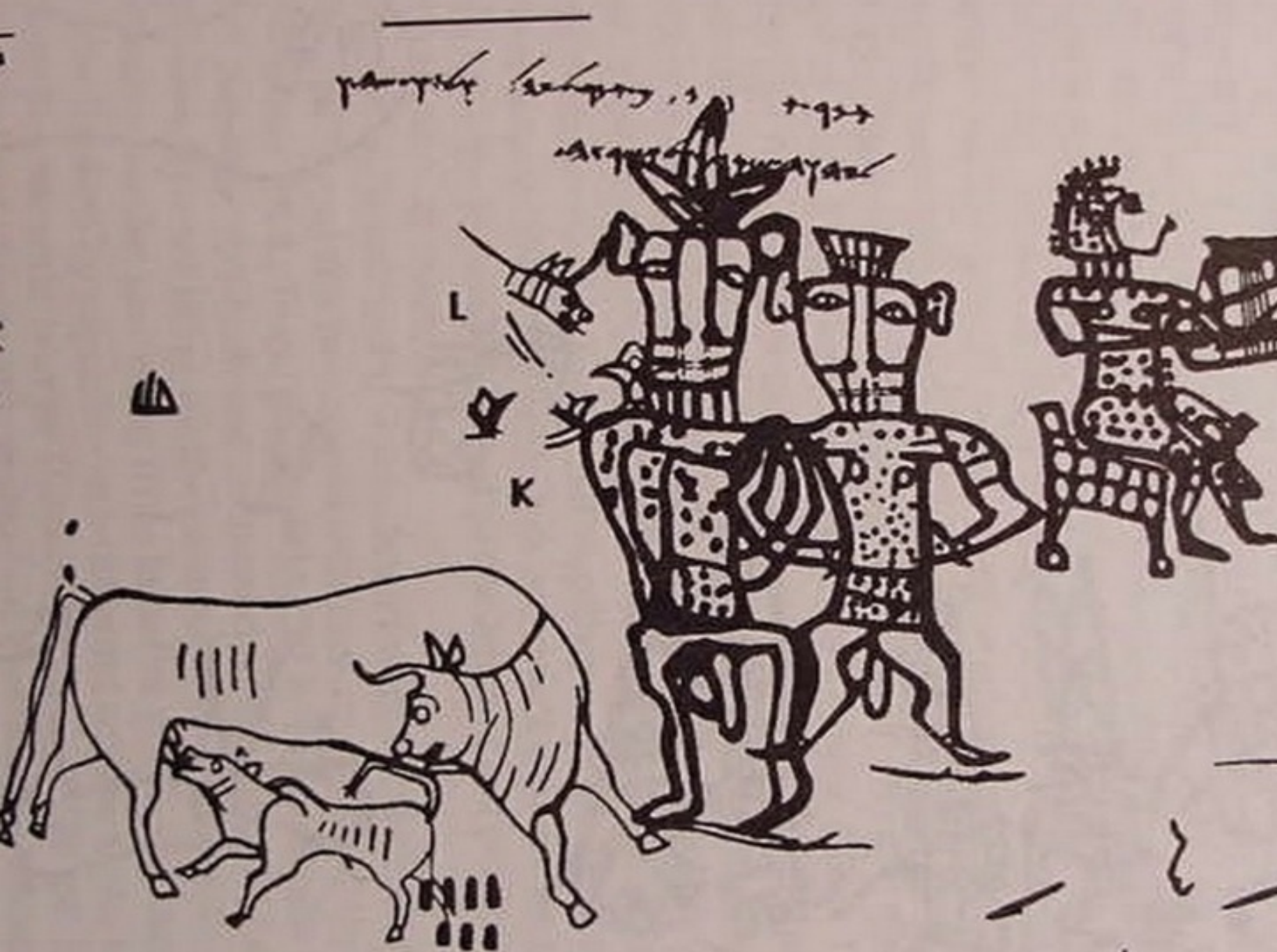


СЕРГЕЙ ПЕТРОВ

«Вот б-ги твои, Израиль!»

ЯЗЫЧЕСКАЯ РЕЛИГИЯ ЕВРЕЕВ



Annotation

Эта книга расскажет вам о том, что в иудаизме богов — десятки тысяч, а не один, как вы считали до сих пор. Вы узнаете из неё, как божество песчаной бури стало «богом Израилевым» и на какие доли библейский образ Яхве составлен из черт Ваала и других ханаанейских божеств. Эта книга, излагающая в научно-популярном виде новейшие достижения мировой библеистики, расскажет вам также о многом другом, что может заставить вас решительно пересмотреть свои взгляды на религиозную историю человечества.

- [«Вот б-ги твои, Израиль!»](#)
 - [Предисловие](#)
 - [Кунтилет-Аджруд, или Коперникианский переворот в библеистике](#)
 - [Исторический очерк](#)
 - [Каиниты — основатели яхвизма](#)
 - [Яхве](#)
 - [Телесность и видимость Яхве](#)
 - [Три тела Яхве](#)
 - [«Слава» Яхве](#)
 - [Местонахождение Яхве](#)
 - [Эл](#)
 - [Имя Эла](#)
 - [Творец Эл](#)
 - [Жилище Эла](#)
 - [Бык Эл](#)
 - [Вaal](#)
 - [Вaal в Еврейской Библии](#)
 - [Вaal и Море](#)
 - [Победа Ваала над водной стихией](#)
 - [Творец Ваал](#)
 - [Иудейская космология](#)
 - [Вaal и его дом](#)
 - [Строительство дома для Ваала](#)
 - [Историзация ваалистского мифа в Еврейской Библии](#)

- [Псалом 28 как гимн на воцарение Ваала](#)
- [Ваал и Смерть](#)
 - [Жизнь и смерть в Еврейской Библии](#)
 - [Загробный мир в Еврейской Библии](#)
 - [Отсутствие посмертного воздания в Еврейской Библии](#)
 - [Ваал как воскресающий и воскрешающий бог](#)
 - [Следы ваалистского культа в Еврейской Библии](#)
 - [Образ воскресения из мёртвых как национального возрождения Израиля](#)
 - [Воскресение из мёртвых в Книге пророка Даниила](#)
 - [Псалом 67 как гимн на воскресение Ваала](#)
- [Ваал Вышний](#)
- [Ашера](#)
 - [Ашера в Угарите](#)
 - [Ашера в Еврейской Библии](#)
 - [Ашера в еврейской эпиграфике](#)
 - [Култ священных деревьев в иудаизме](#)
 - [Ашера в искусстве Ханаана бронзового и железного века](#)
 - [Город сына Ашеры: К происхождению названия Иерусалима](#)
 - [Ашера как прообраз Евы](#)
 - [«Исчезновение» Ашеры в слепопленном иудаизме](#)
- [Анат и Аштарт](#)
 - [Анат в Еврейской Библии](#)
 - [Воительница Анат](#)
 - [Богородица Анат](#)
 - [Аштарт](#)
- [Прочий иудейский пантеон](#)
 -
 - [Совет богов](#)
 - [Боги народов](#)
 - [Небесные тела](#)
 - [Духи](#)
 - [Боги-посланцы](#)
 - [Боги-судьи](#)
 - [Боги-воители](#)
 - [Боги-истребители](#)
 - [«Ангелы Зла»](#)
 - [Мот](#)
 - [Решеф](#)

- [Кетев и Девер](#)
 - [Зверообразные боги иудеев](#)
 - [Керувы](#)
 - [Сарафы](#)
 - [Священные изображения иудеев](#)
 - [Облик \(tāmuna\)](#)
 - [Очертание \(tabnit\)](#)
 - [Изображение \(pesel\)](#)
 - [Кузнечная работа \(masseka\)](#)
 - [Изваяния \(«ašabbim»\)](#)
 - [Кумир \(semel\)](#)
 - [Резное изображение \(maškit\)](#)
 - [Образ \(selem\)](#)
 - [Подобие \(dāmut\)](#)
 - [Идолы \(gillulim\) и божки \(’elilim\)](#)
 - [Терафимы \(tərapīm\)](#)
 - [Столп \(mašseba\)](#)
 - [Иерусалимский храм](#)
 - [Образы иноземных богов в Израиле и Иудее](#)
 - [Обрядовый блуд](#)
 - [Кульτ мёртвых](#)
 - [Человеческие жертвоприношения](#)
 - [Памяти еврейского б-га Молоха](#)
 - [Закон о первородных](#)
 - [Свидетельства иудейских пророков](#)
 - [Жертвоприношение Авраама](#)
 - [Мессианизм, которого не было](#)
 - [Божественный царь](#)
 - [Помазанник](#)
 - [Монотеистические реформы Езекии и Иосии, которых не было](#)
 - [Политеизм после пленного иудаизма](#)
 - [Политеизм Книги Второзакония](#)
 - [Политеизм Второ-Исайи](#)
 - [Политеизм Книги пророка Даниила](#)
 - [Заключение](#)
 - [Библиография](#)
-

«Вот б-ги твои, Израиль!»
Языческая религия евреев
Сергей Петров

Предисловие

Основным отличием предлагаемой читателю книги от других российских изданий, затрагивающих вопросы происхождения иудаизма в частности и «авраамических религий» в целом, является её строгая научность. Автор старательно избегает любой предвзятости, характерной для конфессионального (иудейского и иудеохристианского) подхода. К сожалению, даже книги, издающиеся в современной России научными учреждениями в качестве учебной литературы, зачастую представляют собой слабо прикрытую религиозную апологетику, некритично воспроизводящую библейские повествования в качестве объективной истории.

Справедливости ради нужно отметить, что примерно такая же картина наблюдалась до последних десятилетий и в западной библеистике. Её ведущие представители (среди которых преобладали иудеопротестанты — сначала немецкие, а с 40-х годов прошлого века — англосаксонские) продолжали смотреть на предмет исследования через свои конфессиональные линзы, принимая за истину общую картину Еврейской Библии, либо подкрепляя её научными данными, либо внося в неё на их основании незначительные поправки. Научность в западной библеистике возобладала только в 1980-х годах, что позволило появиться значительному количеству трудов, восстанавливающих подлинную историю происхождения еврейской религии. Ознакомление с результатами этих исследований русского читателя, которому они до сих пор остаются почти полностью недоступными, является одной из главных целей данной книги.

Второй, наряду с современной библеистикой, опорой для настоящего исследования являются литературных первоисточников, подтверждаемые тщательному рассмотрению. Все подобные тексты (еврейские, арамейские, угаритские, аккадские и др.), которые прямо цитируются или иным образом привлекаются в данной книге, либо переведены автором, либо сверены им с оригиналами. Главным первоисточником для настоящего исследования является, естественно, Еврейская Библия, сокр. ЕБ. Подобное название является в современной мировой библеистике стандартным (англ. Hebrew Bible, сокр. НВ, и т. д.). Варианты «Танах» или «Ветхий Завет» неприемлемы, поскольку предполагают восприятие этих литературных памятников как священных текстов соответствующих религиозных традиций, а не как предмета беспристрастного научного исследования.

Следующим по значимости для нас первоисточником являются угаритские тексты. Они важны тем, что представляют собой наиболее обширный литературный корпус, отражающий религиозное мировоззрение населения Ханаана (хотя Угарит в строгом смысле и находился за его пределами) второй половины II тыс. до н. э. Угарит погиб ок. 1200 г. до н. э., и примерно этим же временем может датироваться появление в устном виде ряда сочинений, которые спустя несколько столетий нашли своё письменное отражение в ЕБ. Угаритские тексты сближает с библейскими множество замечательных сходств и совпадений, вплоть до дословных. Хотя угаритяне и не были непосредственными предками евреев, угаритский корпус может рассматриваться как более ранняя стадия ЕБ, как своего рода «Ветхий Завет Ветхого Завета». Понимание и перевод угаритских текстов нередко представляют значительные, а иногда и непреодолимые трудности, в связи с чем автор привлекает к обсуждению только те отрывки, в общем смысле которых он уверен, чтобы избежать «объяснения» *obscurum per obscurius*.

Прочие важнейшие письменные первоисточники включают амарнскую переписку XIV в. до н. э. (письма египетским фараонам от их ханаанейских вассалов, обнаруженные в развалинах города Ахетатона), арамейскую и еврейскую эпиграфику конца II — первой половины I тыс. до н. э. и неоассирийские надписи и литературные тексты. Ключевые отрывки и отдельные выражения и слова воспроизводятся на языке оригинала в латинской транскрипции. При цитировании ЕБ применяется упрощённый способ латинской передачи еврейского текста (без различия долгих, кратких и сверхкратких гласных кроме *шва* и целевого произношения трёх согласных, которое не отражается в академическом произношении).

Кунтиллет-Аджруд, или Коперникианский переворот в библеистике

В 1975–1976 гг., во время израильской оккупации египетского Синая, группа археологов из университета Тель-Авива во главе с Зеевом Мешелем осуществила раскопки в месте под названием Кунтиллет-Аджруд (араб. «Холм колодцев») на северо-востоке Синайского полуострова. Этим раскопкам было суждено стать катализатором своеобразного «коперникианского переворота» в библеистике, по итогам которого она из по преимуществу иудейской или иудеохристианской апологетики превратилась в собственно научную дисциплину. Важность находок команды Мешеля стала ясна после появления первых же сведений о них, хотя их научная публикация состоялась лишь в 2012 г., т. е. спустя почти четыре десятилетия после раскопок.



Кунтиллет-Аджруд представляет собой невысокий холм на берегу вадии Курайа с остатками построек на вершине. В эпоху среднего и позднего железного века здесь, по южной оконечности пустыни Негев, проходила граница Иудейского царства. Поселение в Кунтиллет-Аджруд (его древнее еврейское название не известно) находилось примерно на полпути

от Средиземного моря к Красному и служило удобным местом для остановки караванов. Согласно мнению Зеева Мешеля, оно было основано ок. 800 г. до н. э. и просуществовало несколько десятилетий.

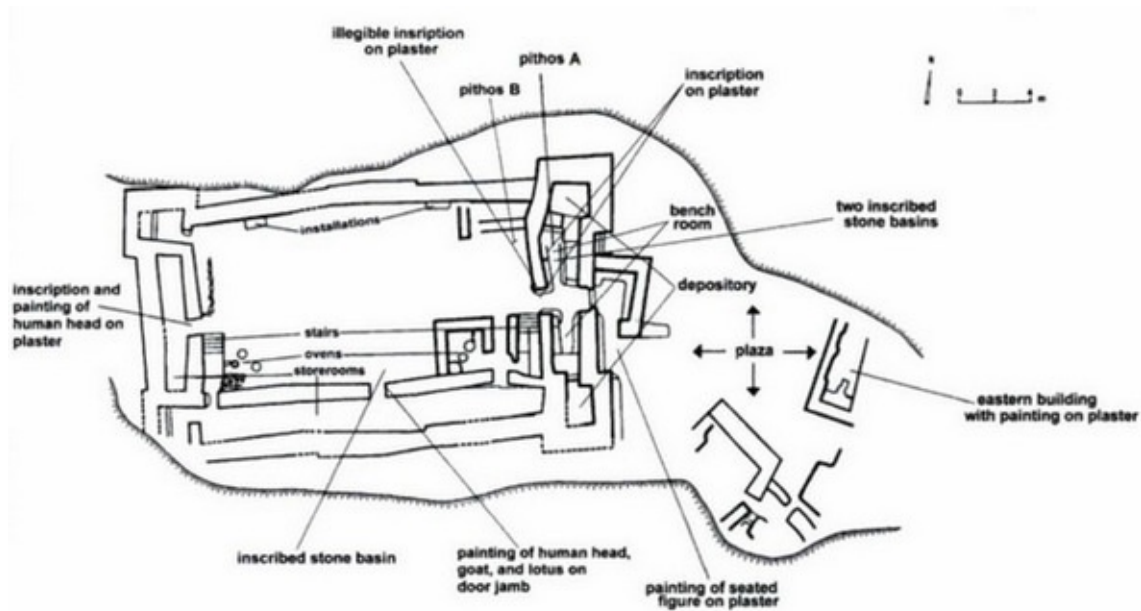
Израильские археологи обнаружили остатки двух каменных зданий, оба из которых были в древности покрыты белой штукатуркой, разрисованной геометрическими фигурами и цветами. От восточного здания мало что осталось, а западное сохранилось гораздо лучше, местами на высоту до 1,5 м. Оно представляло собой прямоугольную постройку размером 25 x 15 м, обнесённую стенами с четырьмя башенками по углам. При необходимости это здание могло использоваться в качестве укрепления, однако по архитектуре оно сильно отличалось от примерно современных ему иудейских крепостей в пустыне Негев. Наиболее вероятно, что Кунтиллет-Аджруд был постоянным двором (евр. malon).



Внешний вид раскопок

Вход в западное здание располагался с востока. Сначала входящий попадал в длинное, вытянутое вдоль восточной стены помещение со скамьями с обеих сторон. Дальше за дверью располагался большой двор с печами для приготовления пищи в юго-западном и юго-восточном углах. Вдоль южной и западной стен находились помещения кладовых, в которых археологи обнаружили обломки больших кувшинов. С востока и запада у южной стороны две лестницы вели на крышу или не сохранившийся

второй этаж, где могли находиться помещения для сна.



План раскопок

Кунтиллет-Аджруд более всего знаменит большим количеством найденных в нём надписей и изображений, бросающих уникальный свет на еврейскую культуру и религию VIII в. до н. э. Находки включают три надписанные каменные чаши, по-видимому, пожертвованные на нужды постоянного двора благотворителями. Самая большая из них, весом ок. 200 кг, была найдена у входа в южную кладовую и несла на себе надпись: l'bdyw bn «dnh brk h' lyhw («Собственность Овадии, сына Адны. Благословил его Яхве»). Две чаши поменьше, найденные в помещении со скамьями, были надписаны лишь именами дарителей — šm'yw bn «zr и ḥlyw. В число примечательных находок входят сосуд с надписью: lmtnyhw uup nsk rb't («Собственность Матаняху, вино для возлияния, четверть»), а также осколки кувшинов, на которых предположительно прочитывается надпись lšr'g («Градоначальнику»).

Надписи и рисунки в Кунтиллет-Аджруд наносились чернилами на штукатурку стен и целые сосуды или их осколки. В восточном, плохо сохранившемся помещении были найдены остатки трёх надписей и рисунков, изображавших двух людей, стоящих за стеной укрепления, животных и растения. На стену у входа в западное здание был нанесён рисунок сидящего человека с лотосом в руках, первоначально являвшийся частью большой картины с участием нескольких людей на фоне различных растений. Высказывается предположение, что это портрет одного из царей

Израиля (Иоаса?).



Предположительный портрет израильского царя Иоаса

В помещении со скамьями были найдены остатки двух надписей, сделанных чернилами на штукатурке стен. Более обширный текст первоначально находился у косяка двери, ср. позднейшее яхвистское требование: «И да будут слова сии, которые я заповедую тебе сегодня, в сердце твоём... И напиши их на косяках дома твоего и на воротах твоих» (Втор. 6, 6–9). Несколько строк из него поддаются достаточно надёжному прочтению:

[...] wbzrḥ 'l br [«š hrm (?) ...]
[...] wymśn hrm wydkn gbhm [...]
[...]
[...] lbrk b'l bym mlḥ [mh (?) ...]
[...] lšm 'l bym mlḥ [mh (?) ...]

Когда Эл восходит на вершинах гор,
Тают горы и сокрушаются холмы.

...

Благословию Ваала в день войны,
Имени Эла в день войны.

Возможно, данный текст является отрывком из утраченного израильского псалма о солнечной теофании Эла (глаголом zḥḥ передаётся восход солнца) и благословении им Ваала на битву. Надпись могла быть оставлена воином гарнизона Кунтиллет-Аджруд. Выражение «имя Эла» в

последней строке, вероятно, также означает Ваала. Подобное словоупотребление встречается в угаритских текстах, которые, в частности, используют выражения «Мот — имя Эла» (mtm šm 'il) (KTU, 1.22.B.6) и «Аштарт — имя Ваала» («ttrt šm b'l) (KTU, 1.2.I.8) (при цитировании угаритских текстов здесь и далее за основу берутся переводы И. Ш. Шифмана, в которые в случае необходимости вносятся изменения). Упоминание Ваала также обнаружено в надписи на стене западной кладовой Кунтиллет-Аджруд.

Сходные с первыми двумя строками образы используются в архаичных текстах Еврейской Библии, где они, однако, приписываются не Элу, а Яхве. Некоторые из них используют ту же лексику для изображения солнечного восхождения божества и таяния гор от его жара: «Яхве пришёл от Синая, взошёл (zrḥ) от Сеира, воссиял от горы Фарана» (Втор. 33, 2); «Когда выходил ты, Яхве, от Сеира, когда шёл с поля Эдомского, ... горы текли от лица Яхве» (Суд. 5, 4–5); «Бог ('elo^{ah}) от Фемана грядёт и Святой — от горы Фарана... Вековые горы распались, первобытные холмы опали» (Авв. 3, 3, 6) (при цитировании Еврейской Библии здесь и далее за основу берётся синодальный перевод, в который в случае необходимости вносятся изменения).

Примечательно, что эти библейские тексты прямо называют местом исхождения Яхве область Синая-Сеира-Фарана-Эдома-Темана, которая, как станет ясно далее, имела непосредственное отношение к постоялому двору в Кунтиллет-Аджруд. Отметим, что в процитированном псалме Эл, по всей видимости, ещё не отождествлён с Яхве, в то время как другие найденные здесь же тексты свидетельствуют, что их отождествление зашло уже довольно далеко. В частности, супруга Эла Ашера уже рассматривается в них как супруга Яхве.

Это мы видим по следующей надписи, когда-то украшавшей западную стену помещения со скамьями. Её текст, собранный из двух десятков фрагментов, содержит пожелания благополучия, ср. сходное по лексике обещание Яхве праведнику в ЕБ: «Долготою дней насыщу его» ('rk ymm «šb'h) (Пс. 90, 16):

[t] 'rk ymm wyšb'w [wy] tnw l [y] hwh tymn wl'šrt [...]
[...] hyṭb yhwh hty [mn]

[...] продлит дни, и они насытятся и воздадут Яхве Теманскому и [его] Ашере [...]

[...] сотворит благо Яхве Теманский [...]

Данная надпись содержит два из четырёх обнаруженных в Кунтилле-Аджруд упоминания «Яхве Теманского». Теман, в русской Библии — Феман (название происходит от корня *um* «правый», «южный»), был областью, лежавшей на юго-восток от Иудеи и полностью или частично отождествлявшейся с Эдомом. Теман упоминается в ЕБ 11 раз, из них 5 раз (Быт. 36, 11, 15, 42; 1 Пар. 1, 36, 53) в качестве имени предка-эпонима. Книга Бытия считает его частью Эдома: «Вот цари, царствовавшие в земле Едома, прежде царствования царей у сынов Израилевых: царствовал в Едоме Бела, сын Веоров, а имя городу его Дингава. И умер Бела, и воцарился по нем Иовав, сын Зераха, из Восоры. Умер Иовав, и воцарился по нем Хушам, из земли Феманитян» (Быт. 36, 31–34).

Пророк Иеремия использует слово Теман как синоним слова Эдом: «О Едоме так говорит Яхве Воинств: разве нет более мудрости в Фемане?» (Иер. 49, 7); «Итак выслушайте определение Яхве, какое он поставил об Едоме, и намерения его, какие он имеет о жителях Фемана» (Иер. 49, 20). То же видим у пророка Авдия: «...Истреблю мудрых в Едоме и благоразумных на горе Исава. Поражены будут страхом храбрецы твои, Феман» (Авд. 1, 8–9). У пророков Амоса и Иезекииля Теман является скорее одной из областей Эдома: «Так говорит Яхве: за три преступления Едома и за четыре не пощажу его... И пошлю огонь на Феман, и пожрёт чертоги Восора» (Ам. 1, 11–12); «Так говорит господь Яхве: простру руку мою на Едома и истреблю у него людей и скот, и сделаю его пустынею; от Фемана до Дедана все падут от меча» (Иез. 25, 13).

Наконец, в Псалме Аввакума синонимом Темана выступает «гора Фаран»: «Бог (*'elo^{ah}*) от Фемана грядёт и Святой — от горы Фарана» (Авв. 3, 3). Во Второй (предсмертной) песни Моисея «гора Фаран» отождествляется с Сеиром и Синаем: «Яхве пришёл от Синая, взошёл от Сеира, воссиял от горы Фарана» (Втор. 33, 2). В Песни Деворы Сеир и Синай помещаются на «поле Едомском»: «Когда выходил ты, Яхве, от Сеира, когда шёл с поля Едомского, тогда земля тряслась, и небо капало, и облака проливали воду; горы текли от лица Яхве, даже этот Синай от лица Яхве, бога Израилева» (Суд. 5, 4–5). Отметим, что последние три процитированные отрывка входят в число текстов, единогласно относимых исследователями к наиболее архаичным в ЕБ.

Местонахождение Сеира (он же Фаран) хорошо известно — это невысокая горная цепь, ныне именуемая по-арабски Джабаль аш-Шара, тянущаяся по бывшим землям Эдома от южной оконечности Мёртвого моря до северной оконечности Красного моря. Судя по процитированным

отрывкам, гора Синай была частью этой горной цепи, т. е. находилась в Эдоме, а не на юге полуострова, ныне именуемого Синайским, куда её ошибочно поместила позднейшая традиция. Согласно наиболее правдоподобной «кенитской гипотезе», именно отсюда, из земли Мидиана (в русской традиции — Мадиама), был занесён в Израиль культ Яхве. Исторический Синай может быть предположительно отождествлён с горой Джабаль аль-Мазбах («Гора жертвенника»), находящейся возле нынешнего города Петра в Иордании.



Гора Джабаль аль-Мазбах

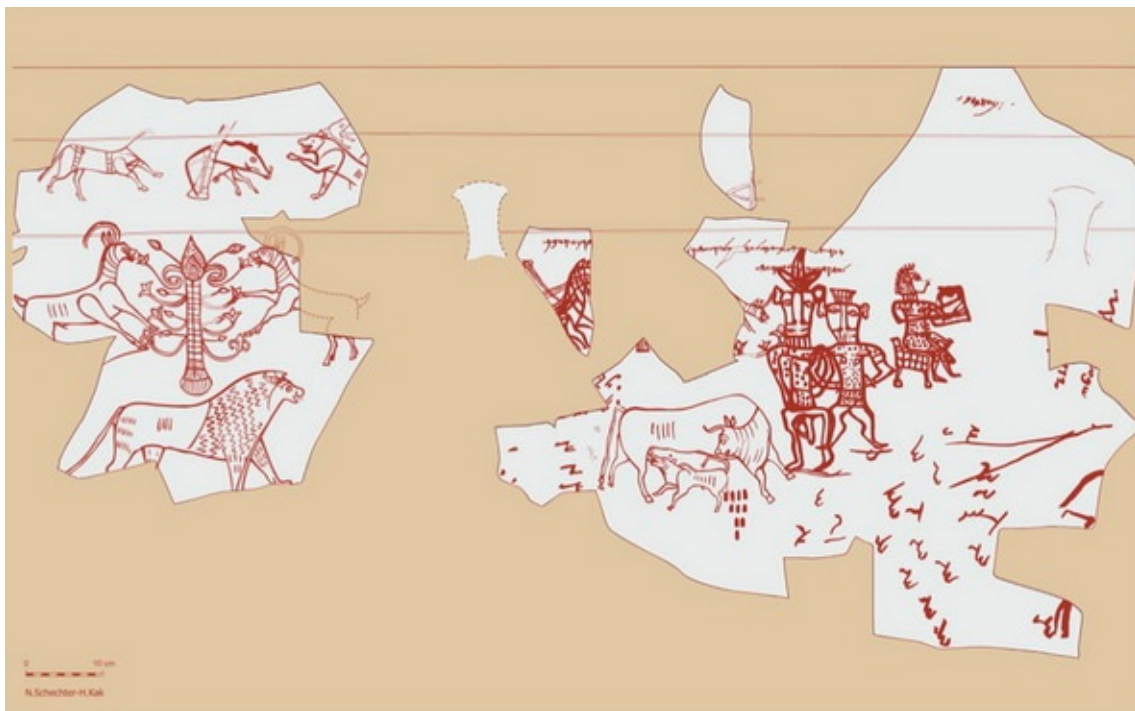
Неоднократное упоминание «Яхве Теманского» в текстах из Кунтилет-Аджруд можно объяснить тем, что этот постоянный двор служил местом остановки для израильтян, следовавших в паломничество к горе Синаю в земле Теман. Память о подобных паломничествах в IX в. до н. э. сохранил рассказ об израильском пророке Илие, который «шёл сорок дней и сорок ночей до горы божией Хорива» (3 Цар. 19, 8), где ему явился Яхве (элохистский источник называет Хоривом гору, которую яхвистский называет Синаем).

Ок. 842 г. до н. э. в Израильском царстве произошёл государственный переворот. Воспользовавшись тяжёлым поражением израильского войска от сирийцев, узурпатор Ииуй убил царя Иорама и истребил всех членов династии Омри. Вместе с ними погиб их союзник — иудейский царь Охозия. Это, естественно, привело к ухудшению отношений между

Израилем и Иудеей. Ок. 800 г. до н. э. между ними вспыхнула очередная война. Израильский царь Иоас разбил и взял в плен иудейского царя Амасию, после чего, войдя в Иерусалим, разграбил его, в т. ч. «взял всё золото и серебро, и все сосуды, какие нашлись в доме Яхве» (4 Цар. 14, 14). В подобной напряжённой обстановке короткий путь на Синай через Иудею для израильских паломников был затруднён, что могло привести к появлению окольного пути — от морского побережья вдоль южной границы Иудеи, в середине которого и находился постоянный двор в Кунтиллет-Аджруд.

Из примерно десятка яхвистских имён в надписях, обнаруженных в Кунтиллет-Аджруд, почти все содержат имя Яхве в характерно израильской форме *yw* («*bdyw*, *šm'yw*, *'mryw*, *šknyw*, *šmryw*, «*zyw* и др.), а не в форме *yh/yhw*, преобладавшей в Иудее. Отсюда следует, что абсолютное большинство обитателей и посетителей этого места были выходцами из Израильского царства, что подтверждается и другими данными, которые будут приведены ниже.

В число наиболее примечательных находок из Кунтиллет-Аджруд входят осколки двух больших амфор, сплошь покрытых рисунками и надписями, условно именуемых «амфора А» и «амфора Б». Первая из них была найдена в помещении со скамьями, вторая — в северо-восточном углу двора.



Изображения на амфоре А

Самым заметным изображением на амфоре А являются две фигуры, определённо отождествляемые с египетским по происхождению богом Бесом. Его характерными чертами являются карликовое тело, львиная морда с бородой и звериными ушами, руки на бёдрах, корона из перьев и львиная шкура с болтающимся хвостом. Часто это божество изображается в нескольких экземплярах, иногда в виде андрогина или женщины (Бесет). Судя по обозначенным грудям, правая фигура на амфоре А является именно таким андрогинным или женским вариантом представленного слева Беса-мужчины.



Фигурка бога Беса из иудейского города Лахиша (VIII в. до н. э.)

Изображения Беса использовались в качестве амулетов, защищающих от зла (возможно, именно поэтому в Кунтиллет-Аджруд они были помещены у входа в западное здание). В Египте они широко распространились со времён Нового царства и в это же время проникли в сиро-палестинский регион. Количество изображений Беса, найденных на территории Израиля и Иудеи железного века, исчисляется сотнями. О популярности этого божества также свидетельствует использование его имени в теофорных еврейских именах. Так, имя qdbś («Создал Бес»?) было обнаружено на одном из самарийских остраконов, современных рисункам из Кунтиллет-Аджруд, а некие «сыны Бесая (bsy)» (Езд. 2, 49) упоминаются среди «сынов страны из пленников переселения, которых Навуходоносор, царь Вавилонский, отвёл в Вавилон, возвратившихся в Иерусалим и Иудею» (Езд. 2, 1).

Левее фигур Беса и Бесет изображены ниже корова с телёнком, выше — пасущийся козёл. Ещё левее угадывается изображение двух коней, запряжённых в колесницу. Справа от Беса и Бесет можно видеть фигуру сидящей женщины, играющей на лире. Из ханаанейских божеств женского пола угаритские тексты связывают с игрой на лире только Анат: «[Дева Анат] взяла лиру в руки свои, ... запела любовь Могучего Ваала» (t'ihd knr bydh... tšr dd 'al ['iyn] b'l) (KTU, 1.101.16–17) и др. Предположительно можно отождествить данное изображение с этой богиней.

На обратной стороны амфоры А вдоль горла идут фигуры трёх животных, а ниже их расположено изображение цветущего дерева, стоящего на льве и обрамлённого фигурами двух козлов. Оно представляет собой разновидность иконографии Богини-матери, которая была широко распространена в Ханаане и соседних областях с середины бронзового до конца железного века. Иногда эта богиня изображалась в виде обнажённой женщины с цветами или ветвями в руках, иногда — в виде дерева, иногда — в виде символического лобка, либо же различными сочетаниями этих мотивов.

Из угаритских текстов мы знаем, что Богиней-матерью, «родительницей богов» (qnyt 'ilm), в Ханаане считалась Ашера. Это подтверждается и археологическими данными. В развалинах храма позднего бронзового века (1-й половины XII в. до н. э.) города Лахиша в позднейшей Иудее были найдены осколки кувшина с надписью на ханаанейском языке «палеоеврейским» письмом. Начало надписи сохранилось не полностью и вызывает разногласия, но её последнее слово прочитывается чётко — 'lt («Богиня» или «Элат» — женский вариант имени Эла). В угаритских текстах Элат служит в качестве другого имени супруги Эла Ашеры: «Ашера и сыны её, Элат и воинство сородичей её» ('aṛrt wbnh 'ilt wšbrt 'aryh) (KTU, 1.6.I.40–41) и др.



Изображение на кувшине из Лахиша

На лахишском кувшине слово 'lt находится непосредственно над изображением двух козлов по сторонам от дерева (таким же, как на амфоре А из Кунтиллет-Аджруд), давая понять, что оно обозначает. Заметим попутно, что дерево здесь имеет ствол и шесть ветвей, что, среди прочего, указывает на происхождение позднейшего иудейского семисвечника-меноры от символа ханаанейской Богини-матери. Кроме того, словом 'lh «богиня» — более поздним вариантом слова 'lt — в еврейском языке называется теревинф как священное дерево Ашеры. Из этого можно сделать определённый вывод, что на амфоре А из Кунтиллет-Аджруд символически изображена именно Ашера.

По лицевой стороне амфоры А, частично пересекаясь с левой фигурой Беса, проходит надпись:

'mr ' [...] h [...] k 'mr lyhl [...] wlyw'sh w [...] brkt 'tkm lyhwh šmrn
wl'srth

Говорит [...]: Скажите Йехал [...], Иоасе и [...]: Благословляю вас Яхве Самарийским и его Ашерой.

Зеев Мешель предположительно восстанавливает ' [...] h [...] k как ' [šyw] h [ml] k и считает «šyw вариантом uw'sh, т. е. имени израильского царя Иоаса (нач. VIII в. до н. э.), ссылаясь на то, что имя его отца Иоахаза также встречается в вариантах uw'hz и «hzyw. Данное предположение выглядит правдоподобным также ввиду следующего. Автор письма благословляет

адресатов «Яхве Самарийским», т. е. пишет из Самарии — столицы Израильского царства. Перед благословением отсутствует вопрос о здоровье, т. е. автор является не подчинённым адресатов и не их ровней, а вышестоящей инстанцией. Надпись нанесена рукою профессионального писца и по форме букв ближе всего к ранним остраконам из Самарии (ок. 775 г. до н. э.), будучи, возможно, несколько более ранней, т. е. совпадает по времени с правлением Иоаса.

Амфора Б, найденная, как уже говорилось, в северо-восточном углу двора, также была украшена рисунками и надписями. Центральным на ней было изображение пяти (или шести) человек с молитвенно воздетыми руками. Правее и выше их была изображена пасущаяся корова, левее и ниже — ещё одна корова, вероятно, с телёнком, над нею — торс лучника, правее и выше которого — пасущийся козёл.



Изображение на амфоре Б

Справа от группы людей с воздетыми руками имеется вертикальная надпись:

1. 'mr

2. 'mryw»
3. mr l 'dn [y]
4. hšlm 't
5. brktk l [y]
6. hwh tmn
7. wl'šrth yb
8. rk wyšmrk
9. wyhy «m 'dn

Говорит Амария: Скажите моему господину: Здоров ли ты? Благословляю тебя Яхве Теманским и его Ашерой. Да благословит он и да сохранит тебя, и да будет с господином!

В отличие от надписи на амфоре А здесь подчинённый обращается к своему начальнику, называя его «господином» и спраывая о его здоровье. Кроме того, он благословляет его «Яхве Теманским», т. е. пишет, по всей видимости, из Кунтиллет-Аджруд. Сравнение текстов на амфорах А и Б позволяет высказать предположение, что мы имеем здесь дело с формулярами заголовков писем, направлявшихся от царского двора в Самарию в Кунтиллет-Аджруд и обратно. На амфоры они были нанесены писцами, служившими при постоялом дворе, возможно, чтобы постоянно иметь их перед глазами или с какой-то другой целью.

Образец заголовка письма, по которому написаны процитированные тексты, был стандартным для всего сиро-палестинского региона позднего железного века, менялось только имя божества, которым благословляли адресата. Так, письмо на остраконе VII — VI в. до н. э. с просьбой прислать зерна, найденное на эдомитском святилище в Хорват-Уза на востоке пустыни Негев, открывается словами: 'mr lmlk 'mr lblbl hšlm 't whbrktk lqws («Говорит lmlk: Скажите lblbl: Здоров ли ты? Благословляю тебя Каусом») (Каус был национальным богом эдомитян, как Яхве — израильтян). Письмо на папирусе VI в. до н. э. из Саккары, написанное одной живущей в Египте финикийкой другой, начинается сходным образом: wšlm 't w'r 'nk šlm brktk lb'l špn («Здорова ли ты? — Также и я здорова. Благословляю тебя Ваалом Цафонским») (KA1 50:2).

Заключительные слова благословения на амфоре Б напоминают тексты на двух серебряных листах примерно 600 г. до н. э. из погребальной пещеры в Кетеф-Хинном в Иерусалиме, использовавшихся в качестве амулетов (примечательно, что в той же самой пещере были найдены амулеты в виде головы египетского бога Беса и египетской богини Бастет,

свидетельствующие, что владевшая этой пещерой семья в религиозном отношении была довольно либеральной):

КН1

- 5. ḥsd
- 6. šmry
- 8. h'lm
- 9. mkl
- 10. wmlhr»
- 11. kybwg'l
- 12. kywhwh
- 15. ywhwh
- 16. šmrk
- 17. 'ryhwh

- 5. милость
- 6. блюдущие
- 8. вечный
- 9. от всякого
- 10. и от зла
- 11. ибо в нём искупление
- 12. ибо Яхве
- 15. Яхве
- 16. сохранит тебя
- 17. просияет Яхве

КН2

- 1. hbrwk
- 2. yhw
- 5. ybrk
- 6. ywhwh
- 7. šmrk
- 8. y'ryh
- 9. pnyw
- 11. smlkš
- 12. lw [m]

1. благословенный
2. Яхве
5. благословит
6. Яхве
7. сохранит тебя
8. просияет Яхве
9. лицом своим
11. даст тебе м
12. ир

По-видимому, именно подобные тексты послужили в конечном счёте источником для так называемого «жреческого благословения», которым, согласно ЕБ, Яхве заповедал «сынам Аароновым» благословлять «сынов Израилевых». Благодаря находкам в Кунтиллет-Аджруд мы теперь знаем, что первоначальным источником этого благословения был Яхве вместе с Ашерой:

ybrkk yhw h wyšmrk
 Да благословит тебя Яхве и сохранит тебя!
 u'r yhw h pnyw 'lk wyhmk
 Да просияет Яхве лицом своим на тебя и помилует тебя!
 us' yhw h pnyw 'lk wysm lk šlm
 Да обратит Яхве лицо своё на тебя и даст тебе мир!
 (Числ. 6, 24–26)

Ещё одна примечательная надпись сохранилась на амфоре Б над головами молящихся:

1. [...] lyhw h htmn wl'šrth [...]
2. kl «šr yš'l m'š hnn [...] wntn lh yhw klbbh

[...] Яхве Теманским и его Ашерой [...]
 Всё, что он просит от благотворящего человека [...] и даст ему Яхве по сердцу его

Возможно, как и вышеприведённая надпись с упоминанием Эла и Ваала, этот текст является отрывком из несохранившегося израильского псалма. В ЕБ имеются тексты, выражающие сходные идеи и использующие такую же лексику, ср.: «Благотворящий (hnn) бедному даёт займы Яхве, и

он воздаст ему за благодеяние его» (Притч. 19, 17); «[Яхве] да даст (ytn) тебе по сердцу твоему (klbbk) и все намерения твои да исполнит» (Пс. 19, 5).

В целом «Яхве и его Ашера» упоминаются в текстах из Кунтилле-Аджруд 4 раза. Значение формы «šrth вызывает ожесточённые споры среди специалистов, поскольку в угаритских текстах имя этой богини пишется как 'atrt, а в ЕБ — как «šrth (с *he* в качестве *mater lectionis*, выражающей суффикс женского рода *a*). Согласно одной точке зрения, буква *тав* в слове «šrth является показателем женского рода в сочетании с притяжательным местоимением, выражаемым буквой *he*, и слово «šrth, таким образом, должно переводиться как «его Ашера». Сторонники этого взгляда полагают, что под «Ашерой» здесь имеется в виду некий культовый символ (стилизованное дерево или т. п.), находившийся в храме Яхве в Самарии. В обоснование этого они указывают, что в библейском еврейском языке личные имена никогда не употребляются с притяжательными местоимениями. Однако в текстах из Кунтилле-Аджруд «его Ашера» упоминается лишь один раз применительно к «Яхве Самарийскому» и три раза — применительно к «Яхве Теманскому». У нас нет сведений о том, что в Темане находился храм Яхве с культовым символом «Ашера», аналогичный храму в Самарии, который оправдал бы употребление выражения «Яхве Теманский и его Ашера» в подобном смысле.

Согласно альтернативной точке зрения, буква *тав* в слове «šrth является архаичным показателем женского рода, как в угаритском 'atrt, а *he* — это *mater lectionis*, передающая конечный гласный *a*. В таком случае слово «šrth обозначало личное имя богини, произносившееся как 'aš (e) rata. С точки зрения лингвистики вопрос нельзя считать решённым. Однако, даже если верно первое мнение, оно не исключает, что «šrth означает всё-таки личное имя богини, а не предмет. В ряде семитских языков притяжательные суффиксы могут присоединяться к личным именам. Угаритские тексты предположительно содержат два случая использования имён богинь с притяжательным суффиксом — 'atrtu («моя Ашера») (R.S. 16.394.39) и «nth («его Анат») (KTU, 1.43.13). В эблаитском языке засвидетельствовано несколько случаев подобного словоупотребления, причём по такой же, как в надписях из Кунтилле-Аджруд, схеме (имя бога с географическим определением + имя богини с притяжательным суффиксом), напр.: «Дар царицы Решефу Аданийскому и его Адамме» ([nig] — ba ma-lik-tum ^dRa-ša-ap «A-da-ni^{ki} wa A-dam-ma-sù) (ARET 3, № 185, ст. 3). Подобное архаичное словоупотребление могло сохраняться в языке Израильского царства VIII в. до н. э., о котором нам в

любом случае известно очень мало.

Помимо уже упоминавшегося выше очевидного отсутствия в Темане храма Яхве с культовым символом «Ашера» в пользу истолкования этого слова как личного имени богини говорит применение во всех случаях предлога *le* отдельно к Яхве и отдельно к Ашере (*lyhwh* и *l'šrth*), что предполагает взгляд на Ашеру как на отдельную, самостоятельную действующую сущность. Ещё одно доказательство может содержаться в уже цитировавшемся отрывке из Второй песни Моисея: «Яхве пришёл от Синая, взошёл от Сеира, воссиял от горы Фарана, явился со святыми сонмами, одесную его — «šdt» (Втор. 33, 2). Масореты огласовали слово «šdt как 'eš dat, истолковав его как «огонь закона». Однако иранское по происхождению слово *dat* (а) («закон») не могло быть употреблено в этом очевидно древнем, и в любом случае допленном тексте. Если предположить, что в оригинале вместо «šdt значилось «šrt, то перед нами предстанет картина Яхве Теманского, шествующего вместе с Ашерой, идеально согласующаяся с данными рассмотренных выше текстов.

Характер изобразительных и письменных свидетельств, принесённых раскопками в Кунтиллет-Аджруд, таков, что их невозможно списать на остаточные предрассудки тёмного простонародья или зловерное влияние мифических ханааней. Эти данные представляют официальную религию правящих кругов Израильского царства последних десятилетий его существования. Они не содержат никаких признаков отказа от многобожия, в т. ч. никаких признаков подавления ваализма, который слепопленные деветерономические авторы приписали перевороту Ииуя. Официальный яхвизм Израиля был иконическим политеизмом, и в религиозном отношении израильтяне по сути ничем не отличались от других западносемитских народов.

Исторический очерк

Согласно преданиям, отражённым в Еврейской Библии, евреи являются потомками общего мужского предка, жившего во II тысячелетии до н. э., который первоначально назывался Иаковом, а потом получил новое имя Израиль. Этот еврейский праотец был кочевым обитателем Ханаана, но во время голода там переселился вместе со всей своей семьёй в Египет, находившийся под фактическим управлением его сына. В Египте потомки Иакова-Израиля прожили несколько столетий и сильно размножились, однако в конечном счёте были вынуждены бежать оттуда, потому что египтяне обратили их в тяжёлое рабство. После сорокалетнего странствия по пустыне они вторглись в Ханаан и завоевали его.

Судя по всему, предания об Иакове и Израиле изначально имели разное происхождение и были искусственно объединены лишь в позднее время. Историческим прототипом праотца Иакова должен был послужить семитский царь Египта Иаков-Хар, живший в XVII в. до н. э. О существовании этого царя нам известно лишь по примерно трём десяткам надписанных его именем скарабеев, найденных в Египте, Ханаане и Нубии. В передаче египетскими иероглифами имя Иаков-Хара засвидетельствовано в вариантах у'qb hr, у'qr hr, uqr hr и uqb «г. Вторым компонентом этого имени является слово hr «гора», представляющее собой метонимическую передачу имени божества, вероятно, Ваала, а первая произведена от глагольного корня «qb «укреплять», поэтому имя Иаков-Хара можно предположительно перевести как «Да укрепит Ваал!».



Скарабей царя Иаков-Хара

Расселение семитов на севере Египта, вызванное миграциями аморейских кочевников, началось уже в первых веках II тыс. до н. э. Постепенно количество семитов росло, так что ок. 1800 г. до н. э. они смогли захватить власть в нильской дельте. Семитские цари, также известные как гиксосы (одним из которых и был Иаков-Хар), правили северным Египтом примерно два с половиной столетия, пока ок. 1550 г. до н. э. не были изгнаны обратно в Ханаан египетскими фараонами XVIII династии. При этом какое-то количество семитов осталось жить на востоке нильской дельты (библейская страна Гесем или Гошен), признав над собой власть египтян.

ЕБ утверждает, что евреи «построили фараону Пифом и Раамсес, города для запасов» (Исх. 1, 11). Город с названием Пи-Раамсес действительно был построен при фараоне Рамсесе II (1279–1213) на востоке дельты, рядом с развалинами гиксосской столицы Авариса, и к его строительству действительно привлекались семиты. Хотя египетские источники ничего не говорят о бегстве каких-то групп семитов из Египта в конце XIII или начале XII в. до н. э., подобное событие вполне могло иметь место. Отражённое в ЕБ предание о переселении семитских кочевников из Ханаана в Египет, захвате ими власти там и последующем порабощении египтянами выглядит исторично. Историческое ядро может иметь и его часть, повествующая о бегстве из Египта.

По всей видимости, беженцы составили ядро последующих израильских племён Иосифа и Левия, в среде которых и бытовали предания о жизни в Египте до их письменного оформления. О египетском прошлом колена Левиева свидетельствуют египетские по происхождению имена ряда его представителей. Так, имя Моисея, скорее всего, происходит от египетского слова *msu* «дитя», являющегося элементом таких теофорных имён, как Рамсес («Дитя Ра») или Тутмос («Дитя Тота»). Имя внука Аарона, великого жреца Финееса (Пинхаса), происходит от егип. *pʿnhṣī* «Нубиец» или «Чернокожий». Другой Финеес был сыном великого жреца Илия в Силоме. Имя его брата Офни (Хофни), вероятно, восходит к египетскому слову *ḥfn* «головастик». В начале VI в. до н. э. «надзирателем в доме Яхве» был жрец по имени Пасхор (егип. *pšḥwt* «Сын Гора») (Иер. 20, 1–3). «Сыновья Пасхора» упоминаются среди вернувшихся из вавилонского плена евреев (Ездр. 2, 38; 10, 22), ещё один Пасхор назван во времена Неемии в числе «князей, левитов и жрецов», приложивших печати под обязательством не брать себе чужеземных жён (Неем. 10, 3).

Что же касается имени Израиль (*Yiśraʿel*), означающего «Эл правит»,

то оно, по всей видимости, имеет местное, ханаанейское происхождение. Это слово засвидетельствовано в качестве личного имени уже на табличке XIV в. до н. э., содержащей список колесничных дружинников царя Угарита. В качестве этнонима оно впервые упоминается ок. 1208 г. до н. э. в надписи на стеле сына Рамсеса II Мернептах, найденной в Фивах. Эта надпись в основном посвящена войнам Египта против ливийцев, однако в двух её последних сроках упоминается поход Мернептах против городов Ханаана, вероятно, восставших против египетской власти: «Ханнан пленён, горе ему. Ашкелон завоёван, Гезер захвачен, Иеноам сделан несуществующим, Израиль опустошён, нет семени его (ysrī' r fk. t bn prt. f). Хурри (другое название Ханаана) стала вдовой для Египта». Ашкелон и Гезер находились на юго-западе Ханаана, местонахождение Иеноама точно не известно, но полагают, что он располагался у Галилейского моря. Упоминаемый на стеле Мернептах Израиль мог обитать между ними — где-то в северной части Иудейского нагорья, где спустя несколько столетий возникло Израильское царство. В отличие от названий Ашкелона, Гезера и Иеноама, сопровождающихся в египетском тексте детерминативом, обозначающим город, за словом *ysrī' r*, предположительно передающим семитское *yśr' l* («Израиль»), следуют изображения метательной палки («чужестранцы»), сидящих на корточках мужчины и женщины («племенное объединение») и трёх вертикальных чёрточек («множество»), т. е. в представлении египтян конца XIII в. до н. э. Израиль был догосударственным племенным объединением, живущим в стороне от городских центров, что также отвечает условиям севера Иудейского нагорья.

Приход Израиля извне маловероятен в т. ч. потому, что он должен был бы случиться в эпоху египетской власти над Сиро-Палестиной. Уже основатель XVIII династии Яхмос, изгнавший из Верхнего Египта гиксосов, совершил поход в южный Ханаан и взял там крепость Шарухен (ок. 1550 г.). Однако настоящее подчинение египтянами этих земель началось при втором преемнике Яхмоса — фараоне Тутмосе I (1520–1492), который со своим войском прошёл всю Сиро-Палестину и на берегу среднего Евфрата нанёс поражение царю Митанни. Окончательное установление египетской власти над Ханааном состоялось при Тутмосе III (1479–1425). На 22-м году своего правления он одержал под Мегиддо победу над коалицией ханаанских царей, потом почти каждый год совершал походы в Сиро-Палестину, на 33-м году одержал крупную победу над Митанни и перешёл Евфрат, на 35-м году опять одержал победу над Митанни у Араны и взял город Кадеш, распространив тем самым

египетскую власть до севера Сирии.

Власть Египта над Ханааном несколько ослабела при последних фараонах XVIII династии Аменхотепе III и Аменхотепе IV (Эхнатоне), но была восстановлена в полной силе новой, XIX династией. Сети I (1290–1279) уже в 1-й год своего правления вёл войну против кочевников на юге Палестины, позднее на севере одержал победы над Хаматом, Бет-Шеаном и Иеноамом. Разбив хеттов и взяв Кадеш, он утвердил египетское господство в южной и средней Сирии. Его сын Рамсес II Великий (1279–1213) вынужден был вести ожесточённые войны за Сирию с державой хеттов. Наиболее знаменитым их событием была битва под Кадешем, состоявшаяся на 5-м году правления Рамсеса. На 8-м году своего правления Рамсес подавлял антиегипетское восстание, охватившее всю Сиро-Палестину. Египтянами были замирены Ашкелон, Моав, Акко и Иеноам, однако нанести решительное поражение хеттам они так и не смогли. На 21-м году правления Рамсеса Египет и Хатти заключили мир, согласно которому Ханаан и южная и средняя Сирия оставались египетскими владениями, а северная Сирия перешла под власть хеттов. Установившийся таким образом в Сиро-Палестине мир, по всей видимости, продлился до конца долгого царствования Рамсеса II.

Если бы Израиль, упомянутый ок. 1208 г. до н. э. на стеле Мернептаха, овладел землями Ханаана путём завоевания, то подобное завоевание должно бы было прийти на конец правления Рамсеса II, что выглядит совершенно невероятным. Ханаан в это время находился под полным контролем Египта, на севере египетская власть простиралась до центральной Сирии. «Царский путь», проходивший к западу от Иордана, защищался египетскими гарнизонами, самый крупный из которых находился в Бет-Шеане. В этих условиях вторжение из Заиордания кочевников и завоевание ими Ханаана выглядит невозможным, не говоря уже о том, что оно не отмечено ни в каких египетских источниках.

Проникновение в Ханаан групп семитов, бежавших из Египта, должно было состояться уже после окончания египетской колониальной власти над сиро-палестинскими землями, которое датируется второй половиной XII в. до н. э. Ещё при втором фараоне XX династии Рамсесе III (1186–1155) Ханаан оставался под контролем египтян. На 8-м году своего правления этот фараон нанёс сокрушительное поражение вторгшимся в Сиро-Палестину «народом моря». Он также совершил успешные походы на Эдом против кочевников и на бывшие владения хеттов в северной Сирии. После смерти Рамсеса III власть Египта над Ханааном стала слабеть и постепенно сошла на нет, хотя подробности этого процесса нам не известны.

В Мегиддо было найдено подножие изваяния Рамсеса VI (1145–1137). Судя же по рассказу жреца Унуамона о его плавании из Фив в Библ за кедровой древесиной для священной ладьи Амона, состоявшемся в конце правления последнего фараона XX династии Рамсеса XI (ок. 1080 г. до н. э.), к этому времени египтяне никакой властью в Ханаане уже не обладали.

Итак, наиболее вероятным представляется местное, ханаанейское происхождение племени Израиль, название которого могло быть произведено от имени первопредка. После расселения на землях этого племени семитских беженцев из Египта, считавших себя потомками гиксосского царя Иаков-Хара, образы двух праотцов слились в один, новое же объединение помимо Израиля стало называться и Иаковом. Что касается этнонима «еврей», который закрепился за членами этого объединения, то он может восходить к термину «хапиру», хорошо известному по ближневосточным текстам позднего бронзового века.

Хапиру упоминаются во множестве шумерских, аккадских, египетских, хеттских, митаннийских и угаритских источников между 1800 и 1100 г. до н. э. в качестве бродяг, мятежников, изгнанников, разбойников, рабов, наёмников и т. п. Само слово возникло в северо-западносемитской языковой среде, из которой оно было заимствовано в аккадский язык в виде ḫāriṣu (m). Иногда в качестве синонима для него используется собственно аккадское слово ḫabbātu (m), означающее «грабитель» или «разбойник». Однако чаще всего в аккадских текстах оно передаётся шумерограммой SA.GAZ, состоящей из компонентов со значением «жилы» + «резать», которую можно условно перевести на русский язык как «головорез». Ввиду красноречивости аккадского и шумерского соответствий слову хапиру представляется малоубедительной его распространённая этимология из западносемитского корня «pr — «пыль» (покрытые пылью = бродяги).

Имеется довольно большое число упоминаний хапиру в письмах на аккадском языке из Амарнского архива (XIV в. до н. э.), адресованных египетским фараонам вассальными правителями Сиро-Палестины. В большинстве из них используется шумерограмма SA.GAZ, в некоторых — слово ḫāriṣu (m). Начальный звук ḫ в аккадской передаче этого слова не является оригинальным. Он появился вследствие того, что ещё в дописьменный период аккадский язык утратил все гортанные согласные кроме ḫ (и ' в некоторых положениях), поэтому гортанные звуки в словах, заимствованных из других семитских языков, аккадяне могли передавать только при помощи ḫ. В западносемитском же оригинале слова хапиру начальным согласным был ' (айн), о чём свидетельствует передача этого

слова в угаритском («рг») и египетском языках, которые этот гортанный звук сохраняли. В египетских источниках XV — XII вв. до н. э. слово хапиру передаётся как «рг. w: корень «рг + формант множественного числа w (перепёлка) + детерминатив «множество людей» (сидящий на корточках человек и три черты).

Таким образом, в качестве западносемитского оригинала слова хапиру мы получаем трёхсогласный корень ‘-b/p-r, который полностью соответствует корню «br, лежащему в основе этнонима «еврей». Глагольный вид этого корня, согласно масоретской вокализации «aḇar, означает «пересекать», «переходить», «нарушать», «совершать преступление». Бытует точка зрения, согласно которой производное от этого глагола прилагательное «iḇri («еврей») служило обозначением для кочевых аморейских племён, переселявшихся из Месопотамии в Сиро-Палестину, потому что при этом переселении они пересекали реку Евфрат. Однако, ввиду тождества корня этого слова с корнем слова хапиру, гораздо более вероятно, что в основе слова «iḇri лежит более отвлечённый смысл — «совершать преступление», а само оно означает «преступник», «разбойник» и, таким образом, по смыслу полностью соответствует аккадскому и шумерскому эквивалентам слова хапиру.

Предположение это подтверждается особенностями использования слова «еврей» в ЕБ. Во-первых, оно употребляется очень редко. В текстах Еврейской Библии слово «iḇri и производные от него встречаются всего лишь 34 раза (Быт. 14, 13; 39, 14, 17; 40, 15; 41, 12; 43, 32; Исх. 1, 15, 16, 19; 2, 6, 7, 11, 13; 3, 18; 5, 3; 7, 16; 9, 1, 13; 10, 3; 21, 2; Втор. 15, 12; Иер. 34, 9, 14; 1 Цар. 4, 6, 9; 13, 3, 7, 19; 14, 11, 21; 29, 3; Ион. 1, 9). Во-вторых, оно почти всегда используется при описании столкновений между евреями и инородцами, т. е. имеет черты экзони́ма. В-третьих, персонажи, к которым оно применяется, это почти всегда живущие на чужой земле бродяги, рабы, мятежники, наёмники, беглецы, т. е. люди, находящиеся вне обычного правового поля. Трудно признать случайным совпадение этого набора смыслов с набором смыслов, которые во II тысячелетии до н. э. вкладывались в слово хапиру.

Совпадение формы и содержания позволяет заключить, что этноним «еврей», по всей видимости, действительно связан по своему происхождению со словом хапиру, восходящему к западносемитскому корню ‘-b/p-r. Малодоступное Иудейское нагорье, где в эпоху позднего бронзового века возникло ханаанейское племенное объединение Израиль, должно было быть привлекательным в качестве убежища для хапиру. Вероятно, из-за их значительного количества, обосновавшегося там, всё

население Израиля стало у его соседей называться их именем. Это название, первоначально бывшее экзонимом, постепенно было усвоено самими израильтянами и стало использоваться ими в некоторых случаях применительно к себе.

Помимо того, что Иаков и Израиль изначально были праотцами двух разных племён, представление о происхождении евреев от общего мужского предка, жившего во II тысячелетии до н. э., опровергается данными современной генетики. Исследование ею Y-хромосомы позволяет установить происхождение по мужской линии любой человеческой популяции в зависимости от распространённых в ней гаплогрупп. Среди современных евреев наиболее распространены переднеазиатские мужские гаплогруппы J1 (ок. 20 %), J2 (ок. 25 %) и E1b1b (ок. 25 %), остаток же приходится на смесь европейских и азиатских гаплогрупп R1a, R1b, G, Q1 и др. Из них коренной семитской является гаплогруппа J1, которая широко распространена у арабов (йемениты — 76 %, саудиты — 64 %), а также преобладает у когенов, считающих себя потомками жрецов Иерусалимского храма (46 %). Гаплогруппа J2, по всей видимости, возникла севернее, чем J1, предположительно в восточной Анатолии. Она чаще всего встречается у вайнахов (ингуши — 87 %, чеченцы — 55 %), с меньшей частотой также у других переднеазиатов. Её носителями являются 14 % когенов. Гаплогруппа E происходит с северо-востока Африки. Она отделилась от гаплогруппы J примерно 30–40 тысяч лет назад. J, в свою очередь, разделилась на J1 и J2 позже, но в любом случае за многие тысячи лет до предполагаемого времени жизни патриарха Иакова-Израиля. Из современных евреев на происхождение от общего мужского предка, жившего во II тысячелетии до н. э., могут претендовать лишь считанные проценты.

Генетика также внесла коррективы в представление о передаче еврейства преимущественно по женской линии. Оказалось, что у европейских евреев-ашкеназов (с численностью примерно в 10 миллионов человек преобладающих среди современного еврейства) более 80 % материнских линий имеют европейское происхождение, причём абсолютное большинство из них — южноевропейские, а точнее — итальянские. Лишь ок. 8 % их материнских линий имеют ближневосточное происхождение, а ок. 10 % не поддаются точному определению. Что касается отцовских линий ашкеназов, то среди них, наоборот, преобладают ближневосточные. Данные отцовских и материнских гаплогрупп подтверждаются аутосомными генами, по которым ашкеназы почти ровно половина на половину являются смесью переднеазиатов

с (преимущественно южными) европейцами. Из этого следует вывод, что основу ашкеназов заложили еврейские выходцы с Ближнего Востока, в начале нашей эры переселившиеся (или переселённые в качестве пленных) в Италию и взявшие в супруги местных женщин.

Вернёмся теперь в более отдалённое прошлое. Итак, по всей вероятности, Израиль возник к концу XIII в. до н. э. в качестве местного ханаанейского племенного объединения, в которое в XII в. до н. э. влилось некоторое количество семитских выходцев из Египта, принёсших с собой предания о жизни в Египте, бегстве из него и заключении по пути из Египта в Ханаан завета с богом Яхве. Если не считать этих привнесённых извне преданий, народ Израиля оставался по своей культуре и религии ханаанейским и продолжал говорить на наречии ханаанейского языка, из которого со временем развился еврейский язык.

Согласно девтеронимической истории, ок. 1000 г. до н. э. израильские колена объединились и создали мощное государство со столицей в Иерусалиме во главе с царём Давидом. Давида на престоле сменил его сын Соломон, при котором Израиль достиг невероятного политического, экономического, военного и культурного расцвета. После смерти Соломона начались смуты, вследствие которых из-под власти Иерусалима вышли десять северных колен, образовавших отдельное, собственно Израильское царство. Однако существование державы Давида и Соломона опровергается данными археологии, которая не обнаруживает на Иудейском нагорье никаких следов развитой государственности в X в. до н. э. Особенно ярко противоречия между утверждениями ЕБ и данными археологии видны на примере Иерусалима. В городе, который, согласно девтеронимическому историку, был баснословно богатой столицей огромной империи, археологи не находят ничего кроме черепков примитивной глиняной посуды.

Свидетельства археологии подтверждаются письменными данными. Существование державы Давида и Соломона не отмечено ни в одном современном ей тексте. Например, египетский фараон Шешонк I (940—920-е гг. до н. э.) в надписи из Карнакского храма рассказывает о своём военном походе в Ханаан. Об этом же походе сообщает Еврейская Библия, что является первым упоминанием в ней об историческом событии, подтверждаемым внешним источником: «На пятом году царствования Ровоамова, Сусаким (šīšaḳ), царь Египетский, поднялся против Иерусалима и взял сокровища дома Яхве и сокровища дома царского. Всё взял; взял и все золотые щиты, которые сделал Соломон» (3 Цар. 14, 25–26). При этом в собственной надписи Шешонка, перечисляющей 150 взятых им в Ханаане

городов, Иерусалима нет. Ближайшим к нему городом, упомянутым египетским фараоном, является Гаваон, находившийся в 10 км к северу от Иерусалима. Было бы очень странно, если бы при перечислении множества мелких городов Шешонк не упомянул взятую им столицу могущественного царства, которой, по утверждениям ЕБ, являлся Иерусалим. Причина странной забывчивости египетского правителя в том, что на самом деле Иерусалим в его время был лишь незначительным бедным поселением, управлявшим разве что своей непосредственной округой. «Объединённое царство» Давида и Соломона является не более чем вымыслом поздних иудейских авторов, стремившихся с его помощью обосновать претензии Иерусалима на власть над всеми еврейскими землями.

Судя по археологическим данным, первым еврейским государством было Израильское царство, возникшее в конце X в. до н. э. Его возникновению предположительно способствовал поход Шешонка, подорвавший силы богатых и развитых ханаанейских городов Иезреельской долины, что позволило обитателям «горы Ефремовой» ими овладеть. Согласно девтерономической истории, первым царём Израиля был Иеровоам из колена Ефремова, которому предание приписывает основание главных израильских святилищ в Вефиле и Дане. Первая столица Израильского царства находилась в Сихеме, потом она переместилась в Фирцу. Наконец, ок. 880 г. до н. э. захвативший царский престол Омри (Амврий) перенёс столицу в Самарию. Омри стал подлинным основателем израильского великодержавия — даже после гибели его династии ассирийцы называли Израиль «домом Омри», а израильских царей — «сынами Омри». Омри также упоминается в надписи моавитского царя Меша IX в. до н. э.

Династия Омри правила Израилем около четырёх десятилетий. Ко времени её правления относятся монументальные постройки в столице царства Самарии, второй царской резиденции — Изрееле, а также в Гезере, Хацоре и Мегиддо, которые ранее считались постройками Соломона. Омри на престоле сменил его сын Ахав, взявший в жёны дочь тирского царя Этбаала (Ефваала) Иезавель, с именем которой девтерономические историки связывают конфликт между сторонниками Ваала и Яхве. При Ахаве Израильское царство впервые появляется в месопотамских источниках. В 853 г. до н. э. ассирийский царь Салманасар III совершил поход на запад. У города Каркара на реке Оронт произошла его битва с коалицией сирийских и ханаанских царей, в составе которой монолит Салманасара III из Карха упоминает «2000 колесниц и 10 000 пехотинцев

Ахава Израильтянина (A-ḥa-ab-bu ^{MAT}Sir-ila-a-a)». Салманасар заявляет о своей победе в битве, однако на самом деле после неё ассирийцам пришлось ретироваться.

Ахава на престоле Израиля сменили его сыновья Охозия, а потом Иорам. К правлению Иорама относится война Израиля против Моава, описанная как в ЕБ (4 Цар. 3, 4—27), так и в надписи моавитского царя Меша (mš) — «Спаситель») сообщает, что за грехи Моава бог Кемош позволил царю Израиля Омри («mry mlk yśr'l») долгие годы угнетать Моав. Угнетение продолжилось при не названном по имени сыне Омри. Затем Кемош приказал Меше выступить на войну. Моавитский царь разбил израильтян и захватил у них несколько городов, в том числе в городе Неве он взял «сосуды Яхве» ([k] ly yhw) и принёс их перед лицо бога Кемоша. Это сообщение содержит древнейшее определённое упоминание Яхве за пределами Еврейской Библии. Меша заявляет, что Кемош «спас меня от всех царей» (hš'ny mkl hmlkn), а «Израиль гибелью погиб навек» (yśr'l 'bd 'bd «lm). 4-я Книга Царств сообщает, что Меша был данником Израиля, но после смерти Ахава отложился от него. Израильский царь Иорам в союзе с иудейским царём Иосафатом пошёл войной на Моав. Вначале ему сопутствовал успех, но после того, как Меша принёс в жертву всесожжения своего первенца, израильтян поразили страх и они бежали.

В течение IX в. до н. э. Израиль также вёл ожесточённые войны с арамейским царством Дамаска. Ок. 842 г. до н. э. престол в Дамаске захватил Азаил. Вероятно, Иорам решил воспользоваться этим случаем, чтобы вернуть ранее отнятый у него сирийцами город Рамоф Галаадский. Объединившись с иудейским царём Охозией, он выступил против Азаила, но в сражении с ним был ранен и привезён для лечения в царскую резиденцию Изреель. В это время в израильской армии, остававшейся у Рамофа Галаадского, произошёл мятеж. Захвативший власть Ииуй (Йеху) убил Иорама и его мать Иезавель и истребил всех его братьев и других родственников. Он также убил иудейского царя Охозию, находившегося в это время в Изрееле, и его братьев, шедших его поведать. Помимо этого, девтерономический историк приписывает Ииую истребление всех жрецов и служителей Ваала в Израильском царстве, но это сообщение вызывает сильные сомнения.

С гибелью династии Омри предположительно связана фрагментарная арамейская надпись, найденная в городе Дамаске. Её не называемый по имени автор (сирийский царь Азаил?) сообщает, что убил <...>rm.br. <...> / mlk. ysr'l.w <...> <...>yhw.br <...> / <...>k.bytdwd. w' <...>, что можно восстановить как «[Ио] рама, сына [Ахава,] царя Израиля, и [Охозия] ю,

сына [Иорама, ца] ря дома Давидова». В том случае, если bytdwd в этой надписи действительно означает «дом Давидов», это является первым упоминанием Давида (точнее, династии Давида) за пределами Еврейской Библии. Примечательно, что, если автором этой надписи является Азаил, он приписывает убийство израильского и иудейского царей себе, в то время как ЕБ приписывает его Ииую. Возможно, узурпатор действовал как сирийский агент, что дало Азаилу право счесть его деяние своим.

Ииуй упомянут как ^mIa-ú-a DUMU ^mḤu-um-ri-i («Ииуй, сын Омри») и изображён в числе рабов Ассирии на «Чёрном обелиске» Салманасара III из Нимруда, датируемом примерно 825 г. до н. э. Ассирийский царь сообщает о нём: «Дань Йеху сына Омри: я получил от него серебро, золото, золотую чашу, золотую вазу с острым дном, золотые стаканы, золотые ковши, олово, царский посох, копья». Восхваляемая девтеронимическими авторами «ревность Ииуя о Яхве», побудившая его, по утверждению ЕБ, устроить в Израиле вакханалию кровавого террора, не принесла ему никаких внешнеполитических выгод. Напротив, помимо того, что Израиль утратил независимость от Ассирии, которую сумел отстоять проклинаемый девтеронимистами Ахав, в правление Ииуя и его сына Иоахаза он продолжал терпеть военные поражения от Сирии и терять в её пользу свои земли. Положение изменилось только при внуке Ииуя Иоасе, но причиной этого стало отнюдь не яхвистское благочестие последнего, а усилившийся ассирийский натиск на Сирию.

В 796 г. до н. э. ассирийский царь Адад-Нирари III осадил Дамаск и принудил его правителя Бар-Хадада (Венадада) III к капитуляции. Ослаблением Сирии воспользовался Иоас Израильский, который вернул Израилю ранее захваченные у него сирийцами города. Он также разгромил и пленил иудейского царя Амасию, взял Иерусалим и разграбил царский дворец и храм Яхве. На сорокалетнее правление сына Иоаса Иеровоама II (780—740-е гг. до н. э.) пришёлся последний подъём Израильского царства, отмеченный материальным благополучием, расцветом монументального строительства и широким распространением письменности. Иеровоам II является первым израильским царём, чьё имя засвидетельствовано надписью на печати (принадлежавшей «Шеме, рабу Иеровоама»).

Сын Иеровоама Захария был убит через 6 месяцев после своего вступления на израильский престол, что положило конец династии Ииуя. Узурпатор Шаллум вскоре сам был убит Менахемом, правившим десять лет. Чтобы сохранить свою власть, он был вынужден платить огромную дань Ассирии. Сын Менахема Пекахья (Факия) после двух лет правления был убит своим военачальником Пекахом (Факеем). В 732 г. до н. э. Пеках

вступил в антиассирийский союз с царём Дамаска Рецином, в ответ на что Тиглат-Паласар III разгромил Сирию, убил Рецина и присоединил его владения к Ассирии, а также принудил Пекаха к капитуляции и аннексировал северные области Израильского царства. Вскоре после этих событий Пеках был убит Осией (Хошеей), который первоначально выступал в качестве верного вассала Ассирии, но потом заключил союз с Египтом и перестал платить ассирийцам дань. Это вызвало карательные меры ассирийского царя Салманасара V, который взял Осию в плен и осадил Самарию. Столица Израиля пала спустя три года, уже при новом правителе Ассирии Саргоне II. Вся территория Израильского царства была включена в состав Ассирии, значительная часть её населения депортирована, а на её место были переведены поселенцы из других ассирийских областей.

Несколько раньше этих событий, в середине VIII в. до н. э., появляются признаки превращения Иудеи в полноценное государство. До этого момента она была скорее отсталым племенным объединением, находившимся в тени гораздо более сильного и развитого Израильского царства. По количеству населения Иудея соотносилась с Израилем примерно как 1 к 10, то же самое можно сказать и о других показателях. Израильский царь Иоас, ок. 800 г. до н. э. взявший и разграбивший Иерусалим, образно выразил это соотношение сил между двумя еврейскими государствами, сравнив в своём послании иудейскому царю Амасии Израиль с «ливанским кедром», а Иудею — с «ливанским терном», который истоптали дикие звери (4 Цар. 14, 9). Положение решительно изменилось при иудейском царе Ахазе (743–727), который в войне между Ассирией и Израилем встал на сторону Ассирии, признав себя рабом Тиглат-Паласара III. В одной из надписей Тиглат-Паласара встречается самое раннее упоминание Иудеи за пределами ЕБ — ассирийский правитель называет в числе своих данников Ya-ú-ḥa-zi^{MAT} Ya-ú-da-a, т. е. «Ахаза Иудейского».

При поддержке иудеев ассирийцы в 732 г. до н. э. разгромили Израильское царство и лишили его северных областей, а в 720 г. до н. э. взяли Самарию и включили остаток израильской территории в состав Ассирии. Если для Израиля эти события оказались катастрофой, то для Иудеи они, наоборот, стали подарком судьбы. В последние годы правления Ахаза и первые годы правления его сына Езекии (727–698) Иудейское царство переживает невероятный расцвет. Иерусалим, занимавший до этого лишь небольшую территорию Города Давидова и Храмовой горы, распространяется на западный холм и обносится (впервые после среднего

бронзового века) новыми крепостными стенами. В пределах одного поколения его население переживает взрывной рост — примерно в 10 раз (от 1 до 10 тысяч). Подобный же демографический взрыв наблюдается и в сельскохозяйственной округе Иерусалима и других областях Иудеи.

В значительной степени подъем Иудеи был вызван бегством на юг населения Израиля, но свою роль сыграл и экономический расцвет, последовавший за интеграцией Иудейского царства в экономику ассирийской сверхдержавы. Иудея стала поставщицей оливкового масла и вина на имперский рынок, а вдоль её южной границы пролегали пути прибыльной аравийской караванной торговли. Житницей Иудеи служит плодородная долина Шефела, главный город которой Лахиш становится вторым по значению после Иерусалима городом государства и во второй половине VIII в. до н. э. украшается монументальными административными постройками и обносится мощными укреплениями. В централизованных мастерских разворачивается массовое производство керамики на государственные нужды.

С середины VIII в. до н. э. в Иудее впервые появляются личные печати с именами владельцев, надписанные каменные весы и остраконы, свидетельствующие о распространении письменности, которая является одним из главных признаков развитой государственности. После разрушения святилищ Израильского царства (Дана, Вефиля, Самарии и др.) Иерусалим, бывший до того лишь одним из множества еврейских религиозных центров, становится главным центром яхвизма. Этому способствовала и «религиозная реформа» царя Езекии, заключавшаяся, по всей видимости, в упразднении всех яхвистских святилищ за пределами столицы Иудеи. Вероятно, в последние годы правления Ахаза при содействии ассирийцев в Иерусалиме был построен новый храм Яхве, описываемый в ЕБ как «храм Соломона».

Однако этот расцвет продлился недолго. В 705 г. до н. э. ассирийский царь Саргон II погиб в бою с киммерийцами, вслед за чем на территории Ассирийской империи вспыхнули восстания покорённых народов. Восстал и иудейский царь Езекия, вступив в антиассирийскую коалицию ханаанейских государств под покровительством Египта. Вероятно, к подобному развитию событий Езекия готовился заранее, о чём свидетельствует создание им запасов зерна, оливкового масла и вина и прокладка туннеля от источника Силоама, обеспечившая Иерусалим водой на случай осады. Подавив восстания на юге и востоке своей державы, сын Саргона II Синаххериб в 701 г. до н. э. выступил в поход на запад.

Ассирийское войско привело к покорности финикийцев и

филистимлян, после чего вступило в Иудею и подвергло её территорию страшному разгрому. По утверждению анналов Синаххериба, он захватил сорок пять иудейских городов и угнал в плен двести тысяч мужчин и женщин вместе с их скотом. Крупнейший после Иерусалима город Иудеи Лахиш, оказавший ассирийскому царю упорное сопротивление, был полностью разрушен, его население ассирийцы уничтожили или депортировали. Подробности осады и взятия Лахиша были изображены на барельефах, изготовленных для дворца Синаххериба в Ниневии, которые в настоящее время хранятся в Британском музее.



Еврейские пленные из Лахиша перед Синаххерибом, изображённые на барельефе из царского дворца в Ниневии

Иудейского царя Езекию Синаххериб «как птицу в клетке» запер в Иерусалиме и принудил к капитуляции и выплате огромной дани, включая царских дочерей для своего гарема: «Вместе с 30 талантами золота, 800 талантами отборного серебра, сурьмой, большими украшениями из камня, ложами из слоновой кости, высокими тронами из слоновой кости, кожами слонов, слоновой костью, эбеновым деревом, самшитом — всем, что есть, знатным богатством, также и дочерей его, наложниц его дворца, певцов и певиц в Ниневию, мою столицу, за мной он прислал, и для уплаты дани и исполнения службы направил своего гонца» (Анналы Синаххериба). От взятия и полного уничтожения Иерусалима спасло, по всей видимости, приближение войска нубийского наследного принца Египта Тахарки («Тиргака, царя Ефиопского»), о котором Синаххерибу во время осады Иерусалима было доложено: «Вот, он вышел сразиться с тобою» (4 Цар. 19, 9). Вопреки предсказаниям пророка Исайи (4 Цар. 30, 2–7; 31, 1–3 и др.), ходившего по Иерусалиму три года голым в

знак бесполезности египетской помощи (Ис. 20, 3), именно появление египтян (а точнее, чернокожих нубийцев, правивших тогда Египтом) спасло Иерусалим от гибели.



Нубиец Тахарка — бог, спасший Иерусалим от Синаххериба

Однако в остальном последствия нашествия Синаххериба были для Иудеи катастрофическими. Помимо выплаты огромной унижительной дани она лишилась своих самых плодородных земель, находившихся в долине Шефелы, которые Синаххериб отдал своим филистимским вассалам. По сути дела Иудея превратилась в город-государство, сократившись до размеров Иерусалима и его окружи. Земля была разорена, множество жителей угнано в плен. От экономического расцвета не осталось и следа. Тем не менее, Иерусалим, в отличие от Самарии, уцелел, что было приписано яхвистами покровительству «бога Израилева», посланец которого де истребил сто восемьдесят пять тысяч ассирийских воинов и тем вынудил Синаххериба уйти (4 Цар. 19, 35).

О правлении Езекии после ассирийского нашествия нам ничего не известно. Когда он умер, на престол Иудеи взошёл его сын Манассия (698–642), на чьё почти полувековое правление пришлось относительное возрождение Иудейского царства после разгрома 701 г. Главной причиной этого возрождения была лояльность Манассии своим ассирийским сюзеренам. Любопытно, что иудейские цари, проводившие проассирийскую политику, которая обеспечивала Иудее мир и процветание, изображаются деветерономическими авторами как злодеи, в то время как героем для них является Езекия, чьё восстание против Ассирии поставило Иудею на грань полного уничтожения. Об отношениях Манассии с ассирийцами ЕБ скромно умалчивает, но это умолчание помогают

исправить ассирийские источники. Так, сын Синаххериба Асархаддон упоминает Манассию в числе вассальных царей, которые присылали в Ниневию материалы для строительства нового царского дворца, а сын Асархаддона Ашшурбанипал называет его среди своих данников, чьи войска участвовали в ассирийском завоевании Египта.

Правление Манассии было отмечено новым демографическим и экономическим подъёмом Иудейского царства. Росло население сельской округи Иерусалима, происходило сельскохозяйственное освоение новых земель на юге и востоке. Основными источниками доходов для Иудеи были оливковое масло и зерно, поставлявшиеся на имперский ассирийский рынок. На VII в. до н. э. в целом приходятся сотни иудейских печатей и булл с надписями, а также остраконов, что свидетельствует о первом в истории широком распространении грамотности среди населения Иудеи. К этому веку можно предположительно отнести самую раннюю письменную фиксацию ряда текстов, позже вошедших в состав Еврейской Библии, таких как яхвистско-элохистский источник и ряд пророческих текстов, ранее передававшихся устно. После смерти Манассии в 642 г. до н. э. на престол взошёл его сын, носивший имя египетского бога Амона, который был убит заговорщиками спустя два года. Новым царём Иудеи стал восьмилетний сын Амона Иосия (640–609). В середине его правления началось ослабление Ассирии, приведшее в конечном счёте к её гибели. Следствием прекращения зависимости Иудеи от Ассирии стало, по всей видимости, удаление из Иерусалимского храма символов этой зависимости — «коней и колесниц Солнца» (4 Цар. 23, 11), которое под пером позднейших девтерономистов превратилось во всеобъемлющую религиозную реформу в духе исключительного яхвизма.

Уже ок. 656 г. до н. э. фараон Псамметих I (664–610), объединивший под своей властью весь Египет, объявил себя независимым от Ассирии правителем. Вероятно, его признали ассирийцы, которым он был выгоднее в качестве союзника, чем врага. После смерти последнего великого ассирийского царя Ашшурбанипала (669–627) Ассирия стала погружаться в смуту. В 626 г. вспыхнул мятеж в Вавилонии, а в 623 г. началась гражданская война в самой Ассирии. В 612 г. ассирийская столица Ниневия пала под ударами вавилонян и мидян, остатки ассирийского двора и войска бежали на запад в Харран. В одной из своих надписей Псамметих I сообщает, что владеет всем побережьем Леванта до Финикии. Предположительно, им был заключён договор с Ассирией, согласно которому все бывшие ассирийские владения к западу от Евфрата, включая Иудею, переходили под власть Египта в обмен на военную помощь против

вавилонян.

В 610 г. до н. э. вавилоняне взяли Харран, в том же году умер Псамметих. В 609 г. его сын Нехо II отправился в поход на север с целью отбить Харран у вавилонян. На пути туда в городе Мегиддо он убил иудейского царя Иосию. Девтеронимический историк сообщает об этом очень лаконично: «Во дни его поднялся фараон Нехао, царь Египетский, против царя Ассирийского на реку Евфрат. И пошёл царь Иосия навстречу ему, и тот умертвил его в Мегиддоне, когда увидел его» (4 Цар. 23, 29). Более поздний хронист утверждает, что Иосия погиб в битве с египтянами (2 Пар. 35, 20–24), однако сообщение 4-й Книги Царств вызывает больше доверия. По всей видимости, Нехо просто казнил своего вассала Иосию за связи с вавилонянами. Жизнь царя, которого девтеронимисты представляют величайшим поборником яхвизма, закончилась настолько бесславно, что девтеронимический историк даже не нашёл слов для комментария.



Фараон Нехо, поражающий азиатского варвара (Иосию?), на печати из Мегиддо конца VII в. до н. э.

Попытка Нехо II отбить Харран у вавилонян не увенчалась успехом. На обратном пути он отстранил от власти сына Иосии Иоахаза, просидевшего на иудейском престоле всего 3 месяца, и отправил его в Египет. Вместо него Нехо поставил царём Иудеи другого сына Иосии Иоакима (Елиакима) (609–598), который был принуждён платить Египту тяжелейшую дань. В 605 г. до н. э. в битве у Кархемиша вавилонский царь Навуходоносор II разгромил остатки ассирийского войска и поддерживавшего их Нехо II. Египтяне были вынуждены уйти из Ханаана, который перешёл под власть Вавилонии. Её власть признала и Иудея, однако вступивший в 598 г. на престол сын Иоакима Иехония попытался

отложиться от вавилонян, заключив союз с Египтом. В ответ на это Навуходоносор II в 597 г. взял Иерусалим и ограбил царский дворец и храм Яхве. Бывший царь Иехония был увезён в Вавилон вместе с большим количеством представителей иудейской знати, жречества и ремесленников. Вместо него на престол Иудеи Навуходоносор посадил ещё одного сына Иосии Седекию (Матфанию) (597–586).

Спустя десять лет теперь уже Седекия предпринял попытку отложиться от Вавилона. В ответ на это Навуходоносор II во главе своего войска вновь двинулся на Иерусалим. После полутора лет осады вавилоняне ворвались в город. Царю Седекии с приближёнными удалось бежать, однако его схватили возле Иерихона и привели к Навуходоносору. Сыновей Седекии казнили у него на глазах, после чего его самого ослепили и в цепях отвели в Вавилон. По приказу вавилонского царя Иерусалим был сожжён, а его стены разрушены. На месте Иудейского царства в 586 г. до н. э. возникла вавилонская провинция Иудея с административным центром в городе Мицпа в колоне Вениаминовом (вероятно, нынешний Тель-эн-Насбе в 12 км к северу от Иерусалима). Религиозным центром этой провинции стал храм в Вефиле.

В 539 г. до н. э. Вавилон завоевал персидский царь Кир Великий. Евреям было разрешено вернуться в Иудею. Первую волну вернувшихся возглавили Иисус, внук великого жреца Сераии, и Зоровавель, внук царя Иехонии. Строительство нового храма в Иерусалиме было завершено в 516 г. до н. э. После этого храм в Вефиле исчезает со страниц истории. Последний раз он упоминается в 518 г. до н. э., когда его посланцы приходили в Иерусалим с вопросом к жрецам и пророкам о посте (Зах. 7, 2–3). Однако административная столица Иудеи по-прежнему находилась в Мицпе, где пребывал персидский губернатор (арам. *raḥa*). Положение изменилось в середине V в. до н. э., когда, по всей видимости, в связи с восстанием в Египте и мятежом сатрапа Заречья Мегабиза персидские власти приняли решение об укреплении Иерусалима.

Согласно еврейскому преданию, персидский царь Артаксеркс I (465–424) направил своего придворного, еврея Неемию, в Иерусалим с заданием восстановить его стены, разрушенные вавилонянами в 586 г. до н. э. После того, как стены были восстановлены, Иерусалим стал царской крепостью с гарнизоном (арам. *birta*), в него также из Мицпы была переведена провинциальная администрация Иудеи. Помимо Неемии, Артаксеркс послал в Иерусалим выходца из жреческого рода Ездру с заданием: «Ты же, Ездра, по премудрости бога твоего, которая в руке твоей, поставь чиновников и судей, чтобы они судили весь народ за рекою, всех знающих

законы бога твоего, а кто не знает, тех научите» (Езд. 7, 25). Подобного рода действия были бы невозможны без письменной фиксации и кодификации «законов бога», которые с этого момента вводились на территории персидской провинции Иудеи.

После того, как восстановление стен Иерусалима было завершено, «... собрался весь народ, как один человек, на площадь, которая перед Водяными воротами, и сказали писцу Ездre, чтобы он принёс книгу закона (tora) Моисеева, который заповедал Яхве Израилю. И принёс жрец Ездра закон (tora) перед собрание мужчин и женщин, и всех, которые могли понимать... И читал из него на площади, которая перед Водяными воротами, от рассвета до полудня, перед мужчинами и женщинами и всеми, которые могли понимать, и уши всего народа были приклонены к книге закона (tora)» (Неем. 8, 1–3). Это чтение, происходившее в присутствии персидского наместника Неемии (Неем. 8, 9), было по сути дела официальным провозглашением в качестве закона для еврейского населения провинции Иудеи «Пятикнижия Моисеева» («Торы»), с этой целью и составленного Ездрой и его подчинёнными. Согласно наиболее распространённой теории, Пятикнижие представляет собой компиляцию из четырёх основных источников разного времени и разного авторства, условно именуемых яхвистским, элохистским, девтерономическим и жреческим.

Яхвистский источник получил своё название из-за того, что его автор с самого начала называет «бога Израилева» именем Яхве. Представления яхвиста о божестве очень приземлены — в его рассказе Яхве собственноручно лепит Адама из земли, вдвухает ему в ноздри дыхание жизни, прогуливается по саду Эдена, делает одежды для Адама и Евы, закрывает за Ноем дверь ковчега, обоняет дым его жертвы, спускается посмотреть на строительство Вавилонской башни, борется с Иаковом, обедает у Авраама и т. д. Яхвист определённо отражает южные, иудейские традиции, включая отношения с Эдомом и важность Иерусалима и рода Давида. Заметно стремление к дискредитации Израиля — так, утверждается, что его первая столица Сихем была захвачена путём резни (Быт. 34), которая также стала причиной рассеяния левитов (Быт. 49, 7). Судя по тому, что яхвист знал иудейских пророков VIII в. до н. э., а они не знали яхвистских преданий, составление яхвистского источника не может быть датировано временем раньше VII в. до н. э. Перу яхвиста принадлежат один из рассказов о творении (Быт. 2), рассказы о саде Эдена, Каине и Авеле, потомках Каина, одна из двух историй о потопе, рассказы о потомках Ноя и Вавилонской башне. Яхвистский текст составляет

примерно половину этой так называемой Начальной истории (о временах до Авраама), другая половина приходится на жреческий источник. Яхвистским по происхождению является основной объём остальной части Книги Бытия. С 3-й главы Книги Исхода яхвистский источник становится труднее отличать от элохистского, поскольку последний также начинает называть бога именем Яхве, однако предположительно перу яхвиста принадлежат частично главы 1—17 Книги Исхода, главы 10—14, 16, 21—24 Книги Чисел и одна из версий смерти Моисея в конце Книги Второзакония.

Элохистский источник обязан своим названием тому, что в нём до открытия имени Яхве Моисею на Синае бог называется словом 'elohim. Элохист по времени должен быть примерно одновременным с яхвистом или несколько более поздним. Этот источник является по своему происхождению северным и отражает традиции Израильского царства, особенно колена Ефремова. Большое внимание в нём уделено таким северным героям, как Иосиф и Иисус Навин. В отличие от яхвиста, элохист утверждает, что первая израильская столица Сихем была приобретена не путём резни, а путём покупки. Элохистский источник хорошо относится к левитам, которые служили жрецами в Израильском царстве, но плохо к Аарону, потомками которого считали себя иерусалимские жрецы. Перу элохиста принадлежит, в частности, рассказ о создании Аароном золотого тельца. Представление элохиста о боге несколько более отвлечённо, чем представление яхвиста. В его рассказах бог предпочитает общаться с людьми не напрямую, а через посланцев, вещие сны и т. п. Важную роль элохист отводит пророкам (яхвист пророков вообще не упоминает).

Ядро девтерономического источника возникло, по всей видимости, в среде иудейской «интеллигенции» (писцов, мудрецов, пророков и т. п.), оказавшейся в VI в. до н. э. в вавилонском плену. Помимо основного объёма Книги Второзакония, в девтерономический корпус текстов входит так называемая «девтерономическая история» (Книги Иисуса Навина, Судей и 1—4 Царств), значительная часть Книги пророка Иеремии (прозаические проповеди) и отрывки из других пророческих книг. Исторические книги представляют собой развёрнутую иллюстрацию к идеологии, изложенной в Книге Второзакония (либо же, наоборот, Книга Второзакония представляет собой идеологическое введение к историческим книгам). Девтерономическая идеология восходит к ещё дополненному движению «исключительного яхвизма», сторонники которого утверждали, что Израиль должен поклоняться только Яхве, потому что именно этот бог заключил с Израилем завет на Синае.

Почти вся Книга Второзакония (за исключением нескольких отрывков в её конце) является по происхождению девтеронимической. Она состоит из исторического пролога (1–4, 43), введения (4, 44–11), законодательного кодекса (гл. 12–26), благословений и проклятий (гл. 27–28) и заключения (гл. 29–34). Согласно девтеронимической точке зрения, Яхве избрал Израиля своим народом и заключил с ним завет (образцом для которого девтеронимисты взяли договоры ассирийских царей со своими вассалами). Израиль обязан исполнять данный Яхве закон, в награду за что Яхве даёт Израилю во владение землю Ханаана. Однако владение это условно и зависит от соблюдения закона. Вавилонское завоевание и пленение девтеронимисты объясняют нарушением Израилем завета с Яхве. Книга Второзакония признаёт важность пророчества, которое она понимает как наставление закону Яхве, данному через Моисея, и требует сосредоточения богослужения в одном месте, не называя конкретно этого места (из исторических книг ясно, что под ним имеется в виду Иерусалим).

Жреческий источник возник в среде иудейских жрецов, считавших себя потомками Аарона, которых персидские власти в конце VI в. до н. э. поставили во главе Иерусалимской храмовой общины. Жреческих авторов в первую очередь интересует всё, что связано с культом, включая обряды, жертвоприношения и святыни, а также генеалогии. Большое внимание они уделяют «святости», понимаемой ими как ритуальная чистота. В отличие от других источников, жреческий источник считает, что жертвы имеют право приносить только жрецы в святилище, поэтому до строительства скинии и посвящения Аарона и его сыновей никаких жертвоприношений не было. Жрецы являются единственными посредниками между людьми и богом, оттого в жреческом источнике нет никаких «ангелов», говорящих животных и вещих снов, и даже слово «пророк» применяется всего лишь один раз — к Аарону (Исх. 7, 1). Согласно жреческим авторам, до того, как Яхве открыл своё имя Моисею, он был известен людям под именем Эл Шаддай.

Жреческий источник является самым обширным в Пятикнижии — по объёму он примерно равен остальным трём вместе взятым. В Книге Бытия из него происходят первая история творения (Быт. 1), генеалогия Адама, одна из историй о потопе, список народов, генеалогия Сима, собственные версии историй о заветах с Ноем, Авраамом и Моисеем. Книга Исхода содержит жреческие версии рассказов об исходе из Египта и скитаниях в пустыне. Жреческими по происхождению являются заповеди, составляющие наполовину Книги Исхода и Чисел и полностью Книгу Левит. Также жреческой является одна из версий смерти Моисея в конце

Книги Второзакония. Жреческий редактор ответственен за окончательное оформление Пятикнижия. Это видно, в частности, по тому, что Книги Бытия, Исхода, Левит и Чисел начинаются с текстов жреческого источника, материалы из которого (Книга поколений и т. д.) также используются в качестве канвы внутри этих книг. Как уже говорилось, наиболее правдоподобны отождествление этого редактора с писцом Ездрой и датировка заключительной редакции Пятикнижия серединой V в. до н. э.

Каиниты — основатели яхвизма

По свидетельству самой Еврейской Библии, о боге по имени Яхве евреи впервые узнали в лице Моисея во время проживания последнего в земле Мициана (в русской традиции — Мадиама), на территории нынешних юго-восточной Иордании и юго-западного Израиля. Бежав из Египта, Моисей пришёл в Мадиама, где женился на Сепфоре — дочери местного жреца (kohen), который именуется то Рагуилом, то Иофором: «У жреца Мадиама было семь дочерей... И пришли они к Рагуилу, отцу своему... Моисею понравилось жить у сего человека, и он выдал за Моисея дочь свою Сепфору» (Исх. 2, 16, 18, 21). Имя Рагуил совпадает с именем сына Исава (Быт. 36, 4, 10), а имя Иофор (yitro) является вариантом имени Ифран (yitran), которым называется один из потомков Сеира (Быт. 36, 26), таким образом, оба имени, вероятно, восходят к названиям племён, населявших области Мадиама.

У Моисея и Сепфоры родились двое сыновей — Гирсам (geršom) и Елиезер. Первый из них, по всей видимости, стал прародителем одного из основных левитских семейств — гирсонитов (1 Пар. 15, 7; в еврейском оригинале — geršom), которое в других источниках выводится от старшего сына Левия Гирсона (Быт. 46, 11). Потомки Моисея и Сепфоры через Гирсама были жрецами в допленном Израиле: «Ионафан же, сын Гирсама (в еврейском оригинале — geršom), сына Моисея, сам и сыновья его были жрецами в колене Дановом до дня изгнания жителей земли (т. е. до ассирийского завоевания Израильского царства)» (Суд. 18, 30). В масоретском тексте в имени msh после буквы мем в какой-то момент сверху была надписана буква нун, вследствие чего из «Моисея» (msh) оно изменилось на «Манассию» (mnsh). Автор этой правки стремился скрыть факт жреческого статуса гирсонитов (потомков по женской линии мадиамского жреца), подрывающий претензии ааронидов на исключительное право быть жрецами Яхве.

Однажды, когда Моисей «пас овец у Иофора, тестя своего, жреца Мадиама» (Исх. 3, 1), он ушёл за пределы обычных пастбищ и достиг «горы божией» (har ha'elohim), т. е. обители местного мадиамского бога, жрецом которого, как следует понимать, был его тесть. В Исх. 3, как и в других текстах элохистского источника, эта гора называется Хоривом, яхвистский же источник именует её Синаем. Речь должна идти о какой-то вершине горной гряды, именуемой ныне по-арабски Джабаль аш-Шара,

которая тянется от Мёртвого моря к Акабскому заливу. В ЕБ эта горная цепь называется Сеиром или Фараном. Бог Мадиама открывается Моисею под именем Яхве и приказывает ему вывести евреев из Египта.

Из многочисленных этимологий, предлагавшихся для имени Яхве (yhwh), наиболее предпочтительна рассматривающая его в качестве имперфекта 3 л. м.р. ед. ч. от семитского глагольного корня hwy «дуть» с буквальным значением «он дует» или «дующий». От этого же глагольного корня в сирийском арамейском языке было произведено слово hawwe или hawta «ветер». По всей видимости, в Мадиаме Яхве был богом ветра, известного под арабским названием самум (букв. «отравитель»), а в Еврейской Библии именуемого qadim («восточный»). Этот сухой горячий сильный ветер зарождается весной и летом в Сирийской и Аравийской пустынях и движется на запад, сопровождаясь песчаной бурей. Он вызывает резкое падение влажности и повышение температуры до 50 и более градусов, что может приводить к смерти людей. Для древних обитателей Мадиама подобное природное явление вполне могло быть достойным обожествления.

Ряд текстов ЕБ тесно связывает «восточный ветер» с Яхве или напрямую их отождествляет. В рассказе об Исходе Яхве поражает этим ветром Египет, а потом рассекает им Чермное море: «И простёр Моисей жезл свой на землю Египетскую, и Яхве навёл на сию землю восточный ветер (ru^{aḥ} qadim), на весь тот день и всю ночь. Настало утро, и восточный ветер (ru^{aḥ} haqqadim) нанёс саранчу» (Исх. 10, 13); «И простёр Моисей руку свою на море, и гнал Яхве море сильным восточным ветром (ru^{aḥ} qadim «azza) всю ночь, и сделал море сушею, и расступились воды» (Исх. 14, 21). Память о горячем восточном ветре может быть отражена в древнейшем библейском тексте о переходе через Чермное море — Первой песни Моисея: «Ты послал гнев (или: жар) твой (ḥaroneḳa), и он пожрал их (т. е. египтян), как солому» (Исх. 15, 7).

Пророки VIII в. до н. э. Осия и Исайя прямо называют этот ветер «дыханием Яхве» (ru^{aḥ} yhwh): «Придёт восточный ветер, поднимется дыхание Яхве из пустыни (yaḇo' qadim ru^{aḥ} yhwh mimmidbar «ole), и иссохнет родник его (т. е. Израиля), и иссякнет источник его» (Ос. 13, 15); Яхве «исторг [Израиль] дыханием своим тяжёлым в день восточного ветра (bəruḥo haqqāša bəuom qadim)» (Ис. 27, 8). Иссущающее действие «дыхания Яхве» описывает пророк VII в. до н. э. Наум: «В вихре (surā) и в буре (śā'ara) шествие Яхве, облако — пыль от ног его. Попрекнёт он морю, и иссушит его, и все реки иссякнут; завянут Васан и Кармил, и цвет Ливана

завянет» (Наум. 1, 3–4). О том же говорит младший современник Наума пророк Иеремия: «В то время сказано будет народу сему и Иерусалиму: жгучий ветер (ru^{aḥ} ṣaḥ) высот в пустыне на дочь народа моего, не для веяния и не для очищения» (Иер. 4, 11). Иеремия обещает от имени Яхве: «Как восточный ветер (kəru^{aḥ} qadim), развею их (т. е. иудеев) перед лицом врага» (Иер. 18, 17), и заявляет, что «виноградная лоза» (т. е. Иудея) «во гневе вырвана, брошена на землю, и восточный ветер (ru^{aḥ} haqqadim) иссушил плод её; отторжены и иссохли крепкие ветви её, огонь пожрал их» (Иез. 19, 12). Судя по этим свидетельствам Иеремии, связь Яхве с самым вполне осознавалась иудеями до самого вавилонского завоевания.

Вернёмся к рассказу ЕБ о Моисее. После исхода «Иофор, жрец Мадиямский, тесть Моисеев» встречает своего зятя там же, у «горы божией». Они приветствуют друг друга и входят в шатёр (’ohela) (Исх. 18, 7), который, по-видимому, является святилищем Яхве, подобным тому, которое сопровождало евреев в их последующем пути (Исх. 33, 11 и др.). Моисей рассказывает о деяниях Яхве, после чего его тесть произносит благословение: «И сказал Иофор: благословен Яхве, который избавил вас из руки египтян и из руки фараоновой, который избавил народ сей из-под власти египтян; ныне узнал я, что Яхве велик паче всех богов (’elohim)...» (Исх. 18, 10–11). Слова Иофора выражают радость по поводу того, что его — мадиямский — бог Яхве оказался сильнее богов Египта.

После этого Иофор в качестве жреца Яхве приносит ему благодарственные жертвы: «И принёс (waуuīqqaḥ) Иофор, тесть Моисеев, всесожжение и жертвы богу (’elohim); и пришёл Аарон и все старейшины Израилевы есть хлеба с тестем Моисеевым перед богом (’elohim)» (Исх. 18, 12). Данный отрывок, описывающий первое участие евреев в яхвистском обряде, подразумевает присоединение «Израиля» (точнее, группы бежавших из Египта семитов, объединившихся вокруг племени Леви) к религиозной общине мадиамитян, почитающей Яхве как своего бога. В следующих главах описывается заключение евреями завета с Яхве на горе Синай.

По настоянию Моисея его шурин Ховав отправляется вместе с ним от «горы Яхве» на завоевание Ханаана: «И сказал Моисей Ховаву, сыну Рагуила Мадиянитянина, тестя Моисеева: мы отправляемся в то место, о котором Яхве сказал: „вам отдам его“; иди с нами... И отправились они от горы Яхве» (Числ. 10, 29, 33). В Книге Судей тот же Ховав называется тестем Моисея (возможно, еврейское слово ḥoten могло означать как тестя, так и шурина). Кроме того, сообщается, что он был «кенеянином», т. е.

происходил из кенитов — одного из племён Мадиама. Знаменитая Иаиль, убившая ханаанейского военачальника Сисару, была женой «Хевера Кенеянина», который «отделился от Кенеян, сынов Ховава, тестя Моисеева» и поселился близ Кедеса на севере Ханаана (Суд. 4, 11). Другие же «сыны [Ховава] Кенеянина, тестя Моисеева, поднялись из города Пальм с сынами Иудиными в пустыню Иудину, которая на юг от Арада, и пришли и поселились среди народа» (Суд. 1, 16).

Судя по упоминанию «Кенеян (qinim; консонантное написание: qunum), происшедших от Хамафа, отца дома Рехавова» (1 Пар. 2, 55), кенитами были и рехавиты. В отличие от других групп кенитов, расселившихся среди осёдлого населения Израиля и слившихся с ним, они стойко придерживались кочевого образа жизни вплоть до последних дней существования Иудейского царства: «Ионадав, сын Рехавы, отец наш, дал нам заповедь, сказав: „не пейте вина ни вы, ни дети ваши, вовеки; и домов не строите, и семян не сейте, и виноградников не разводите, и не имейте их, но живите в шатрах во все дни жизни вашей, чтобы вам долгое время прожить на той земле, где вы приселенцами“. И мы послушались голоса Ионадава, сына Рехавова, отца нашего, во всём, что он завещал нам» (Иер. 35, 6–8).

По утверждению девтерономического историка, Ионадав был участником яхвистского переворота, осуществлённого в Израильском царстве Ииуем: «И поехал оттуда [Ииуй], и встретился с Ионадавом, сыном Рехавовым, шедшим навстречу ему, и приветствовал его, и сказал ему: ... „поезжай со мною, и смотри на мою ревность о Яхве“... И вошёл Ииуй с Ионадавом, сыном Рехавовым, в дом Ваалов... И поразили их (т. е. слугителей Ваала) остриём меча» (4 Цар. 10, 15–16, 23, 25).

Очевидно, по мнению рехавитов, кочевой образ жизни лучше всего способствовал сохранению яхвистского завета. Яхве устами пророка Иеремии полностью поддерживает эту точку зрения: «А дому Рехавитов сказал Иеремиа: так говорит Яхве Воинств, бог Израилев: за то, что вы послушались заветания Ионадава, отца вашего, и храните все заповеди его и во всём поступаете, как он завещал вам, — за то, так говорит Яхве Воинств, бог Израилев: не отнимется у Ионадава, сына Рехавова, муж, предстоящий перед лицом моим во все дни» (Иер. 35, 18–19). Таким образом, наиболее стойкими приверженцами культа Яхве Еврейская Библия представляет кенитов, сохранявших изначальный образ жизни кочевников Мадиама.

В языке ЕБ слово qenī «кенит» или «кенеянин» является нисба-прилагательным, образованным со стяжением дифтонга от слова qayin.

Слово *qayin* может использоваться в качестве собирательного множественного числа в значении «кениты» или «кеняне» (аналогично иудеи могут называться «Иуда», израильтяне — «Израиль», арамеи — «Арам» и т. д.), например, в пророчестве Валаама: «И увидел он Кенянина (*qeni*), и произнёс притчу свою, и сказал: крепко жилище твоё, и на скале положено гнездо твоё, но разорены будут Кеняне (*qayin*)» (Числ. 24, 21–22), тж.: «Кеняне (*qayin*), сыны Ховава, тестя Моисеева» (Суд. 4, 11). Слово же *qayin* является именем первенца Адама и Евы Каина, соответственно, «кениты» были потомками Каина, т. е. каинитами.

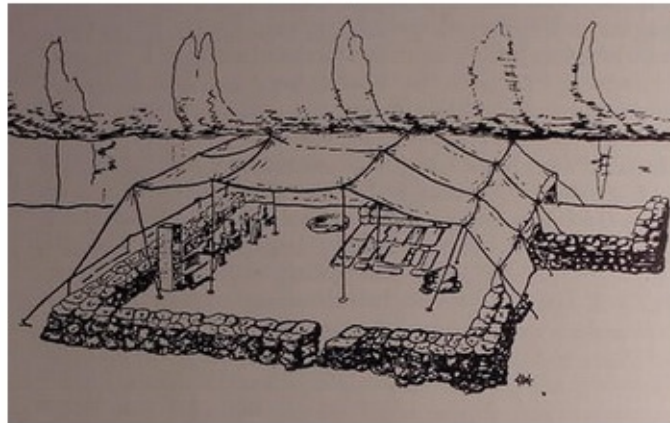
По всей видимости, 4-я глава Книги Бытия сохранила отголоски племенной мифологии кенитов. Судя по словам Евы после рождения ею Каина «я родила человека от Яхве» (*qaniti 'iš 'et-yhwh*) (Быт. 4, 1), кениты считали своего эпонимного первопредка сыном бога. Заметим, что это самое первое упоминание имени Яхве в Еврейской Библии не от авторского лица свидетельствует, что кениты знали его имя с самого своего появления на свет, в то время как евреям оно было открыто только во время Исхода. Рассказ о том, как земледелец Каин убил своего брата скотовода Авеля, за что был обречён быть «изгнанником и скитальцем на земле» (Быт. 4, 12), может отражать этиологический миф кенитов о том, как они стали кочевниками.

После убийства Авеля «Яхве положил на Каина знак (*'ot*), чтобы никто, встретившись с ним, не убил его» (Быт. 4, 15). «Знак», который положил на Каина Яхве, по форме мог быть татуировкой, ср. послевоенный жреческий запрет: «Не накалывайте на себе письмён (*kətoḇet qa'aqā*)» (Лев. 19, 28). Смысл же его заключался в том, чтобы защитить носителя «знака» от кровной мести, обозначив его принадлежность к племенной и религиозной группе кенитов. Таким образом, знаменитая «Каинова печать» на самом деле означала, что её носитель является приверженцем бога Яхве.

Подкрепить вышеприведённые свидетельства о связи культа Яхве с племенем кенитов можно следующими данными. Вероятно, самые ранние письменные свидетельства об этом культе содержатся в египетских надписях XIV — XIII вв. до н. э., упоминающих «землю шасу Яхве» (*tšw yhw?*), расположенную к северо-востоку от Египта, т. е. в Мадиаме. Самые архаичные тексты Еврейской Библии (Втор. 33, 2; Суд. 5, 4; Авв. 3, 3), а также надписи VIII в. до н. э. из Кунтиллет-Аджруд связывают Яхве с областями Темана-Синая-Сеира-Фарана-Эдома, частично или полностью совпадающими с Мадиамом. Наконец, ближайшие аналогии к теониму *yhw* (имперфекту глагола 3 л. м.р. ед. ч. с предположительным значением «Он дует») обнаруживаются в арабском мире — такими же

грамматическими формами являются имена Ya'ūq («Он защищает») и Yağūt («Он помогает»), упоминаемые в Коране (71, 23) в числе богов, которым люди поклонялись во времена Ноя.

Любопытную иллюстрацию к ранней истории яхвизма принесли археологические раскопки в Тимне примерно в 30 км к северу от нынешнего израильского города Эйлат. В XIV в. до н. э. египетские фараоны XVIII династии развернули там добычу меди. Для религиозных нужд работников медных копей был построен храм египетской богини Хатхор. В XII в. до н. э. египтян в этих местах сменили кочевники-мадиамитяне. На месте египетского храма они устроили своё святилище в виде шатра, сходное со «скинией Яхве», как её описывает ЕБ. Мадиамитяне повалили каменные столбы храма Хатхор, повредив скульптурные изображения её лица, а вместо них установили необработанные отвесные камни, хорошо известные Еврейской Библии как «поставы» (maṣṣeḇot), служившие в допленном иудаизме обычными иконами Яхве.



Реконструкция мадиамского шатрового святилища Яхве в Тимне



Каменные столпы мадиамского святилища



Сбитое мадиамитянами лицо богини Хатхор — свидетельство раннего яхвистского иконоборчества?

Яхве

Телесность и видимость Яхве

Как уже говорилось, сборник текстов, традиционно именуемый «Пятикнижием Моисеевым», представляет собой компиляцию четырёх источников, обозначаемых в библеистике как яхвистский, элохистский, девтерономический и жреческий. Указанные четыре источника были созданы в разные эпохи, в разных местах и разными кругами людей, поэтому они выражают разные, зачастую несовместимые, взгляды. Однако при всей разнородности источников «Пятикнижия Моисеева» их объединяет вера в то, что Яхве является телесным, человекообразным божеством. В числе многих других эту веру выражает, например, пророк Иезекииль, описывающий Яхве как «человека» ('adam) (Иез. 1, 26) и «мужа» ('iš) (Иез. 8, 2) (в масоретском тексте последнее слово огласовано как 'eš «огонь», но изначальность варианта «муж» подтверждается чтением Септуагинты ὁμοίωμα ἄνδρός) и упоминая его «чресла», т. е. бёдра (Иез. 1, 27; 8, 2), «руку» (Иез. 8, 1, 2) и «стопы ног» (Иез. 43, 7).

Наиболее близким соответствием русскому слову «тело» в еврейском библейском языке является слово gəwīyua, однако оно встречается в ЕБ всего 13 раз, причём из них только 2 раза означает тела живых людей (Быт. 47, 18; Неем. 9, 37). Ещё 8 раз оно означает трупы животного (льва) (Суд. 14, 8, 9) и людей (1 Цар. 31, 10, 12; Пс. 109, 6; Наум. 3, 3), 2 раза — туловища «керувов» (Иез. 1, 11, 23) и 1 раз — туловище божества (Дан. 10, 6). Последний случай особенно любопытен, поскольку касается младшего члена божественной диархии, именуемого в Книге пророка Даниила «подобным Сыну человеческого» (kəḇar 'enaš), «мужем» ('iš), «человеком» ('adam), «подобным образом сынам человеческим» (kidəmut bəne 'adam) и «подобным видом человеку» (kəmar'e 'adam). Его описание является вообще самым подробным антропоморфным описанием божества во всей Еврейской Библии: «Я поднял глаза мои, и увидел: вот, один муж ('iš 'eḥad), облечённый в льняную одежду, и чресла его (matnaw) опоясаны золотом из Уфаза. Туловище его (gəwīyyato) — как топаз, лицо его (panaw) — как вид молнии, очи его («enaw) — как горящие светильники, руки его (zəro'otaw) и ноги его (margəlotaw) по виду — как блестящая медь» (Дан. 10, 5–6).

Приведённая цитата свидетельствует, что слово gəwīyua не может служить для различения человеческой и божественной природы, потому что применимо как к людям, так и к богам. Для подобного различения в ЕБ

служит слово *baśar*, имеющее значения «мышцы, мышечная ткань», «мясо», «плоть», «человечество» и «в целом все живые существа в противоположность богам». В последнем значении это слово используется, например, в рассказе о Потопе: «...Всякая плоть (*kol-baśar*) извратила путь свой на земле. И сказал бог (*'elohim*) Ною: конец всякой плоти (*kol-baśar*) пришёл пред лицо моё, ибо земля наполнилась от них злодеяниями; и вот, я истреблю их с земли» (Быт. 6, 12–13). Причиной использования слова *baśar* для противопоставления людей и богов, по всей видимости, является тленность мышечной ткани, которую это слово означает в своём первоначальном смысле. Природа божества в ЕБ нетленна, но при этом вполне телесна.

Греческое философское представление о бестелесности и невидимости божества совершенно чуждо Еврейской Библии. Она никогда не называет бога бестелесным и невидимым, более того — в библейском еврейском языке вообще отсутствуют слова «бестелесный» и «невидимый». Яхве — это телесное существо, которое видимо, хотя существуют важные ограничения для его видимости людьми. Вопрос «можно ли видеть бога?» в ЕБ ставится только в смысле «дозволено ли?», но не в смысле «возможно ли в силу его природы?». Видимый облик (*təmunā*) у Яхве есть, и он доступен для созерцания, но лишь избранным людям.

ЕБ неоднократно сообщает о созерцании образа Яхве Моисеем: «И говорил Яхве с Моисеем лицом к лицу (*panim 'el-panim*), как бы говорил кто с другом своим» (Исх. 33, 11); «И не было более у Израиля пророка такого, как Моисей, которого Яхве знал лицом к лицу (*panim 'el-panim*)» (Втор. 34, 10); «И сошёл Яхве в облачном столпе, и встал у входа шатра... И сказал: слушайте слова мои: если бывает у вас пророк Яхве, то я открываюсь ему в видении, во сне говорю с ним; но не так с рабом моим Моисеем — он верен во всём дому моём: устами к устам (*pe 'el-pe*) говорю я с ним, и явно, а не в гаданиях, и облик (*təmunā*) Яхве он видит» (Числ. 12, 5–8).

Единожды созерцания образа Яхве на Синае вместе с Моисеем удостоиваются Аарон с сыновьями и израильские старейшины: «Потом взошёл Моисей и Аарон, Надав и Авиуд и семьдесят из старейшин Израилевых, и видели бога (*'elohim*) Израилева, и под ногами его как бы работу из лазуритовых кирпичей и, как самое небо, чистую. И он не простёр руки своей на избранных из сынов Израилевых: они видели бога (*ha'elohim*), и ели и пили» (Исх. 24, 9—11).

Зачастую в доказательство неосвязаемости Яхве приводится запрет для Моисея видеть его лицо (оно же «слава»), о котором говорится в 33-й главе

Книги Исхода. Однако этот запрет напрямую связан с грехом Золотого тельца, описанным в предыдущей 32-й главе. Моисей не может непосредственно созерцать образ Яхве как представитель согрешившего народа — подобное созерцание в данном случае чревато для него смертью: «И сказал [Моисей]: покажи мне твою славу (kaḇod). И сказал [Яхве]: я проведу перед твоим лицом всю мою благодать (ṭub) и провозглашу перед твоим лицом имя Яхве... Моего лица (panim) ты не можешь увидеть, потому что увидевший меня человек не будет жить. И сказал Яхве: вот место у меня, стань на этой скале; когда же будет проходить моя слава (kaḇod), я поставлю тебя в расщелине скалы и покрою тебя моею ладонью, доколе не пройду; и когда сниму ладонь мою, ты увидишь меня сзади, а лицо (panim) моё не будет видно» (Исх. 33, 18–23); на следующий день Моисей «взошёл на гору Синай, как повелел Яхве... И Яхве сошёл в облаке, и встал там с ним, и провозгласил имя Яхве. И Яхве прошёл перед его лицом» (Исх. 34, 4–6).

Сообщения о созерцании пророками Яхве обычны в рассказах об их призвании. Так, Амос дважды видит «бога Израилева» — в первый раз стоящим на стене (Вефиля?), второй раз — у вефильского жертвенника: «Такое видение открыл он (т. е. 'adonay yhwḥ) мне (hiṣṣ'ani): вот, господь ('adonay), стоящий на отвесной стене, и в руке у него отвес» (Ам. 7, 7); «Видел я (ra'iti) господа ('adonay), стоящего у жертвенника» (Ам. 9, 1). Современник Амоса Исайя видит Яхве восседающим в Иерусалимском храме: «В год смерти царя Озии я видел (wa'er'e) господа ('adonay), сидящего на престоле высоком и превознесённом» (Ис. 6, 1). Слышание пророком Иеремией «слова» Яхве сопровождается его видением: «И было ко мне слово Яхве... И простёр Яхве руку свою (yado), и коснулся уст моих, и сказал мне Яхве: вот, я вложил слова мои в уста твои» (Иер. 1, 4, 9).

Девтерономический запрет на изображение Яхве объясняется тем, что во время откровения на Хориве (Синае) образ Яхве был скрыт от евреев, а совсем не тем, что образа у Яхве нет и поэтому его изображение невозможно: «И говорил Яхве к вам из среды огня; голос слов его вы слышали, но облика (təmunā) не видели, а только голос» (Втор. 4, 12); «Твёрдо держите в душах ваших, что вы не видели никакого облика (təmunā) в тот день, когда говорил к вам Яхве на Хориве из среды огня, дабы вы не развратились и не сделали себе изображение какого-либо облика (pesel təmunat kol), кумира очертания (samel taḥnit) мужчины или женщины, очертания какого-либо скота, который на земле, очертания какой-либо птицы крылатой, которая летает в небесах, очертания какого-либо гада на земле, очертания какой-либо рыбы, которая в водах ниже

земли» (Втор. 4, 15–18). Добавим к этому, что 2-я заповедь («Не делай себе кумира»), из которой зачастую пытаются вывести бестелесность и невидимость «бога Израилева», по свидетельству самой Еврейской Библии была написана собственным пальцем Яхве: «Дал мне (т. е. Моисею) Яхве две скрижали каменные, написанные пальцем бога (kətubim bə'ešba 'elohim), а на них все слова, которые изрёк вам Яхве на горе из среды огня в день собрания» (Втор. 9, 10).

Три тела Яхве

Многочисленные рассказы Еврейской Библии о явлениях Яхве людям делятся на три категории в зависимости от того, в каком телесном виде предстаёт «бог Израилев». Эти три тела Яхве можно условно определить как «человеческое», «храмовое» и «космическое». Все три тела имеют человеческий облик, однако они отличаются размером, обстоятельствами и местом явления и рядом других характеристик. Нередко теофания Яхве совмещает характеристики разных тел, однако указанное деление сохраняет свою силу.

Самой известной теофанией Яхве в «человеческом» теле является посещение им Авраама у дубов Мамре. Данный рассказ очевидно воспроизводит ханаанейскую мифологию посещения человека божествами для объявления ему о грядущем рождении у него ребёнка. Так, в угаритской поэме о Керете к бездетному царю Керету после того, как он берёт в жёны деву-хурритянку, приходят на пир боги: «Тогда пришёл Бык, отец его, Эл, тогда пришёл могучий Ваал, тогда пришёл Йариху-князь, тогда пришёл Пригожий-и-Мудрый, тогда пришли Дева, Решеф-князь... Совет Эла («dt 'ilm) пришёл...» (KTU 1.15.II.7, 11). Во время пира Эл обещает оказавшему ему гостеприимство царю потомство: «Кубок взял Эл рукою, чашу — десницею, благословением благословил слугу своего, благословил Эл Керета...: Жену ты взял, о Керет, жену ты взял в дом свой, отроковицу ты ввёл на двор свой, она родит семерых сыновей тебе и восьмого добавит тебе... И она зачнёт и родит дочерей тебе» (KTU 1.15.II.16–24, III.5–6). Обещание Эла сбывается: «Благословили боги, пошли, пошли боги в шатры свои, потомки Эла в жилища свои. И она (т. е. жена Керета) зачинала и рожала сынов ему, и она зачинала и рожала дочерей ему» (KTU, 1.15.III.17–21).

В угаритской поэме об Акхите к царю Даниилу после переданного ему Ваалом обещания Эла о рождении наследника приходят в дом богини Кошарот (ktrt — тот же корень, что в еврейском слове кошер), имя которых можно перевести как «Пригожие»: «Он ввёл в дом свой Пригожих..., быка заколол для Пригожих, кормил и поил Пригожих... На седьмой день ушли из дома его Пригожие... Сел Даниил считать месяцы её (т. е. беременности своей жены)...» (KTU 1.17.II.26–43). За божественным посещением следует рождение у Даниила наследника Акхита.

В еврейском рассказе об Аврааме Яхве посещает его жилище в

сопровождении двух спутников, которые, как явствует из дальнейшего повествования (Быт. 19, 13), являются богами-истребителями (*mašhitim*). В ответ на гостеприимство Авраама Яхве обещает ему наследника: «И явился ему Яхве у дубов Мамре, когда он сидел при входе в шатёр во время зноя дневного. Он возвёл очи свои и взглянул, и вот, три мужа (*’anašim* — мн. ч. от слова *’iš* — человек) стоят против него. Увидев, он побежал навстречу им от входа в шатёр и поклонился до земли... И взял масла (или творога или простокваши: *ḥem’a*) и молока (*ḥalab*) и телёнка приготовленного, и поставил перед ними, а сам стоял подле них под деревом. И они ели. И сказали ему: где Сарра, жена твоя? И сказал: здесь, в шатре. И сказал: я опять буду у тебя в это же время, и будет сын у Сарры, жены твоей» (Быт. 18, 1—10). Судя по этому рассказу, своим внешним видом Яхве ничем не отличается от обычного человека. Кроме того, он ест как обычный человек и даже не считает нужным соблюдать кошерный запрет на употребление в пищу мясного вместе с молочным.

Столь же человеческий облик имеет Яхве в рассказе о его ночном поединке с Иаковом, после которого Иаков получает имя Израиль («Богоборец»). При возвращении из Харрана в Ханаан, опасаясь мести своего старшего брата Исава за обманом отнятое у него первородство, Иаков переводит через реку навстречу ему своих жён и детей, а сам остаётся ночевать в безопасности на другом берегу: «И остался Иаков один. И боролся с ним до появления зари человек (*’iš*). И увидел, что не может выстоять против него, и коснулся состава бедра его и повредил состав бедра у Иакова, когда он боролся с ним. И сказал: отпусти меня, ибо взошла заря. И сказал: не отпущу тебя, пока не благословишь меня. И сказал ему: как имя твоё? И сказал: Иаков. И сказал: отныне имя тебе будет не Иаков, а Израиль (*yisra’el*), ибо ты боролся (*šarita*) против бога («*im-’elohim*), и против человеков («*im-’anašim*) выстоять сможешь. Спросил и Иаков, говоря: скажи имя твоё. И сказал: на что ты спрашиваешь об имени моём? И благословил его там. И нарёк Иаков имя месту тому: Пенуэл (*rəni’el*, т. е. Лицо бога), ибо [сказал он:] я видел бога (*’elohim*) лицом к лицу (*raḥim ’el-raḥim*), но сохранилась жизнь моя» (Быт. 32, 24—30).

Хотя противник Иакова не называется здесь прямо по имени, его именование словами *’elohim* и *’el* и смертельная опасность созерцания его лица, обычно связываемая с «богом Израилевым», свидетельствуют, что речь идёт именно о Яхве. Опасность ночных встреч с ним подтверждает рассказ о счастливо избежавшем смерти от его рук сыне Моисея, которого сам Яхве только что направил в Египет с поручением вывести оттуда евреев: «Дорогою на ночлеге встретил его Яхве и искал умертвить его.

Тогда Сепфора, взяв каменный нож, обрезала крайнюю плоть сына своего и, бросив к ногам его, сказала: Ты жених крови мне. И отошёл он от него» (Исх. 4, 24–26).

Основным локусом «храмового» тела Яхве в текстах ЕБ является Иерусалимский храм. В число его отличий от «человеческого» тела входит размер. Престол в «святом святых» храма, на котором восседал Яхве, образовывали две керува каждый высотой 10 локтей; ширина престола, составленного из их крыльев, была также 10 локтей (ок. 5 м) (3 Цар. 6, 23–27). Существо огромных размеров предполагает псалом, описывающий вхождение Яхве в своё святилище: «Поднимите, врата, верхи ваши, и поднимитесь, двери древние, и войдёт царь славы! Кто сей царь славы? — Яхве Воинств, он — царь славы» (Пс. 23, 9–10).

Пророк Исайя созерцает восседающего в «святая святых» (dāḇīr) человека огромных размеров, полы одежды которого наполняют «храм» (hekal <шум. É.GAL «большой дом») — предшествующее «святому святых» помещение для богослужений размером 30 на 20 локтей: «В год смерти царя Озии я видел господа ('adonay), сидящего на престоле высоком и превознесённом, и полы его одежды наполняли храм (hekal). Над ним стояли сарафы; у каждого из них по шести крыл: двумя закрывал своё лицо, двумя закрывал свои ноги, двумя летал. И один взывал к другому и говорил: свят, свят, свят Яхве Воинств! вся земля полна его славы! И столбы дверей сотряслись от гласа того, который взывал, и дом наполнился курениями» (Ис. 6, 1–4).

«Сионское богословие», которое представляет пророк Исайя, продолжает ханаанейскую мифологию святой горы, на вершине которой находится дом бога. Эту мифологию воспроизводит и представление о горе Синай, что видно, например, по рассказу о созерцании главами еврейского народа Яхве в его доме на вершине Синай: «Потом взошёл Моисей и Аарон, Надав и Авиуд и семьдесят из старейшин Израилевых, и видели бога Израилева, и под ногами его как бы работу из лазуритовых кирпичей и, как самое небо, чистую» (Исх. 24, 9–10). Поэтому в повествовании о синайском откровении тело Яхве тоже является «храмовым».

Один из эпизодов этого повествования позволяет определить размеры «храмового» тела более точно: «И сказал Яхве [Моисею]: вот место у меня, стань на этой скале; когда же будет проходить моя слава, я поставлю тебя в расселине скалы и покрою тебя моею ладонью, доколе не пройду; и когда сниму ладонь мою, ты увидишь меня сзади, а лицо моё не будет видно» (Исх. 33, 21–23). Ладони Яхве оказывается достаточно, чтобы покрыть ею

всего Моисея, таким образом, общий рост «бога Израилева» должен составлять около 20 м. Примечательно, что в сирийском храме в Айн-Дара, тип которого послужил образцом для построенного иудейским царём Ахазом ок. 730 г. до н. э. в Иерусалиме здания, известного как «храм Соломона», имеются отпечатки, как бы оставленные ступнями входящего в храм божества. Размер каждого отпечатка составляет 1 м, а расстояние между ними — 9 м, т. е. рост обитавшего в храме в Айн-Дара бога (вероятно, Ваала) был тоже около 20 м. Помимо размера, признаком «храмового» тела является «слава» (*kaḇod*) — окружающая его огненная оболочка, о которой подробнее будет сказано далее.

«Космическое» тело Яхве отличается от двух других своими гигантскими размерами. Наиболее подробно о нём говорит Второ-Исайя: «Кто исчерпал воды горстью своею и пядью измерил небеса, и вместил в меру прах земли, и взвесил на весах горы и на чашах весовых холмы?» (Ис. 40, 12); «Вот, народы — как капля из ведра, и считаются как пылинки на весах. Вот, острова как порошок поднимает он. И Ливана недостаточно для жертвенного огня, и животных на нём — для всесожжения» (Ис. 40, 15–16). Небесная твердь служит основанием престола для «космического» тела Яхве: «Он есть тот, который восседает над сводом земли, а живущие на ней — как саранча; он распростёр небеса, как завесу, и раскинул их, как шатёр для жилья» (Ис. 40, 22); «Так говорит Яхве: небо — престол мой, а земля — подножие ног моих» (Ис. 66, 1).

Истоки подобных представлений можно обнаружить уже в ханаанейской мифологии. Согласно угаритской поэме о строительстве дворца для Ваала на его святой горе Цафон после завершения строительства Ваал «открыл окошко в доме, окна во дворце, открыл Ваал хляби в облаках. Голос свой святой Ваал подал, повторил Ваал крик уст своих, голос свой возгласил и оросил землю» (KTU, 1.4.VII.25–31). Окна во дворце Ваала называются тем же словом (угар. *'urbt*), которым ЕБ называет окна в небесной тверди, через которые дождь на землю посылает Яхве (евр. *'arubbot*): «Не открою ли я для вас окон небесных?» (Мал. 3, 10); «Окна с выси откроются» (Ис. 24, 18). В процитированном отрывке окна дворца Ваала на Цафоне являются одновременно окнами в небе и, таким образом, его святая гора отождествляется с небом, ср. сходное представление в Книге Иова: «Он простирает Цафон над пустотою, вешает землю ни на чём» (Иов. 26, 7).

Видение пророка Иезекииля сочетает в себе черты «космического» и «храмового» тел. С одной стороны, Яхве передвигается на колеснице, которую влекут четверо «животных», возможно, символизирующих ветра.

Колесница представляет собой небесную твердь (raqi^a»), поверх которой на лазуритовом престоле восседает «слава» Яхве: «Над головами животных было подобие тверди..., простёртой сверху над головами их» (Иез. 1, 22). С другой стороны, позднее Иезекииль видит, как та же самая «слава» Яхве покидает «святое святых» Иерусалимского храма и на описанной ранее колеснице перемещается на Масличную гору: «И поднялась слава Яхве с керува к порогу дома, и дом наполнился облаком, и двор наполнился сиянием славы Яхве... И отошла слава Яхве от порога дома и стала над керувами... Тогда керувы подняли крылья свои, и колёса подле них; и слава бога Израилева вверху над ними. И поднялась слава Яхве из среды города и остановилась над горою, которая на восток от города» (Иез. 10, 4, 18, 22–23).

«Слава» Яхве

Как уже упоминалось, «слава» (*kaḇod*) является свойством храмового тела Яхве. Она представляет собой огненный ореол, окружающий собственно тело «бога Израилева». Пламенная оболочка Яхве источает сияние (*noḡa* или *zohar*), которое, в свою очередь, окружено облаком («*anap*»), предохраняющим людей от смертельного воздействия божественной «славы». Книга пророка Иезекииля содержит наиболее подробное описание внешности Яхве, отражающее жреческое представление о нём.

Впервые Иезекииль созерцает явление «бога Израилева» в 593 г. до н. э. на соединяющем Тигр и Евфрат канале Ховар близ вавилонского города Ниппура: «И я видел, и вот, ... великое облако («*anap*») и клубящийся огонь, и сияние (*noḡa*) вокруг него, а из середины его как бы цвет янтаря из середины огня» (Иез. 1, 4–5); «...Как бы вид камня лазурита, подобие престола, а над подобием престола — подобие как бы вида человека (*'adam*) на нём вверху. И я видел как бы цвет янтаря, как бы вид огня вокруг него, от вида чресл его и выше, а от вида чресл его и ниже я видел как бы вид огня, и сияние (*noḡa*) вокруг него. Как вид радуги, что бывает на облаке в дождливый день, таким был вид сияния (*noḡa*) кругом. Таким был вид подобия славы Яхве» (Иез. 1, 26–28 — 2, 1).

Позднее Яхве является к Иезекиилю, сидящему у себя дома вместе с главами вавилонской общины иудеев, и переносит его в Иерусалим: «... Низошла на меня там рука господа Яхве. И я видел, и вот, подобие как бы вида мужа (*'iš*), от вида чресл его и ниже — огонь, и от чресл его и выше — как бы вид сияния (*zohar*), как бы цвет янтаря. И он простёр очертание руки, и взял меня за волосы головы моей, и поднял меня дух между землею и небом, и принёс меня в видениях божиих (*mar'ot 'elohim*) в Иерусалим... И вот, там слава бога Израилева, подобная виду, что я видел на поле» (Иез. 8, 1–4).

Видение Иезекииля является не только самым красочным, но и, вероятно, самым ранним описанием «славы» Яхве в текстах ЕБ. До него слово *kaḇod* используется в еврейских и доеврейских ханаанейских источниках в значении известности, знаменитости, величия. Идея же «славы» как огненного ореола была, по всей видимости, заимствована Иезекиием у вавилонян, называвших его по-аккадски *melammum* (<шум. ME.LAM). Об этом свидетельствует ряд черт описываемой иудейским

пророком теофании, ядром которой является видение божества, восседающего над небесной твердью: «А над твердью... как бы вид камня лазурита, подобие престола, а над подобием престола — подобие как бы вида человека на нём вверху. И я видел как бы цвет янтаря, как бы вид огня вокруг него, от вида чресл его и выше, а от вида чресл его и ниже я видел как бы вид огня, и сияние вокруг него» (Иез. 1, 26–27).

Слово, которое мы переводим как «лазурит», в еврейском оригинале звучит как sappir и зачастую словом «сапфир» и переводится. Однако камень, который сегодня называется сапфиром, получил это название только в XV в. н. э., а ранее данным словом назывался лазурит или ляпис лазурь. Как «янтарь» мы переводим еврейское слово ḥašmal. В Еврейской Библии оно встречается всего три раза, и все эти три раза — в составе Книги пророка Иезекииля, причём контекст не позволяет уточнить его значение. В Септуагинте оно переведено на греческий язык словом ἤλεκτρον, которое может означать янтарь или электрум (сплав золота и серебра). В III — II вв. до н. э. оно, однако, обычно означало янтарь, кроме того, его упоминание рядом с лазуритом предполагает, что речь идёт скорее о (полу) драгоценном камне. Наиболее правдоподобная этимология выводит его путём метатезы из аккадского слова elmēšum (<ḫalmāšum), означающего, по всей вероятности, именно янтарь.

Необычность и красочность видения Иезекииля долгое время поддерживали мнение о его совершенной уникальности. Однако в 1931 г. была впервые опубликована хранящаяся в Берлине клинописная табличка, это мнение сильно поколебавшая. Табличка VAT (Vorderasiatisches Museum) 8917, датируемая концом II — началом I тыс. до н. э., содержит несколько вавилонских мистических текстов. О её эзотерическом характере предупреждает колофон: «Тайна великих богов: знающий знающему да откроет, незнающий да не видит» (pirišti ilāni rabûti mūdû mūdâ likallim lā mūdû ay īmur).

Один из текстов описывает мироздание, в т. ч. три неба, созданные Мардуком:

30. Верхнее небо из камня лулуданиту — небо Ана. Он поселил внутри него 300 Игигов.

31. Среднее небо из камня саггилмут — небо Игигов. Господь (т. е. Мардук) воссел там в царском покое (baṛá.maḥ) на

32. престоле (baṛá) из камня лазурита (za. gîn). Внутри него он возжёт светильник из камня янтаря (el-me-ši).

33. Нижнее небо из камня яшмы — небо, на которое он нанёс

созвездия богов.

(VAT 8917 obv. 30–33)

Как и в видении Иезекииля, здесь изображено божество, сидящее над небесным сводом на престоле из лазурита в янтарном сиянии. Случайное совпадение исключено, исключено и влияние еврейского источника на вавилонский, поскольку вавилонский текст на несколько столетий древнее еврейского.

Как уже говорилось, все три упоминания янтаря (*ḥašmal*) в ЕБ приходятся на Книгу пророка Иезекииля, и все три используются для описания божества: «И я видел, и вот, грозовой ветер шёл от севера, великое облако и клубящийся огонь, и сияние вокруг него, а из середины его как бы цвет янтаря из середины огня» (Иез. 1, 4); «И я видел как бы цвет янтаря, как бы вид огня вокруг него, от вида чресл его и выше, а от вида чресл его и ниже я видел как бы вид огня, и сияние вокруг него» (Иез. 1, 27); «И я видел, и вот, подобие как бы вида мужа, от вида чресл его и ниже — огонь, и от чресл его и выше — как бы вид сияния, как бы цвет янтаря» (Иез. 8, 2).

В талмудических текстах размышления о природе *ḥašmal* запрещены непосвящённым под страхом смерти. Так, трактат Хагига (13b) содержит рассказ о юноше, который постиг природу этого вещества, после чего вышедший из *ḥašmal* огонь сжёг его. Теперь мы знаем, что это янтарь, который, хотя и являлся на Ближнем Востоке большой редкостью, всё же был там известен, причём поставляться мог не только из Северной Европы, но из любой области, богатой сосновыми лесами. Возможно, аккадцам даже было известно о его происхождении из сосновой смолы, судя по Поэме об Эрре (кон. II тыс. до н. э.), в которой Мардук заявляет, что по случаю Потопа он «деревьев *mēsum*, [которые дают] янтарь, место поменял и не открыл [их новое место] никому» (*ša mēši elmēši ašaršun unakirma ul ukallim mamma*) (I.148).

В других местах той же поэмы упоминаются «чистый янтарь» (*elmēšu ebba*), по-видимому, необходимый для украшения изваяния Мардука (I.167) и «янтарная печать» (*kunukki elmēšu*), которую Мардук повесил на шею Ану (IV.43). В гимне богу Нергалу ахеменидского времени (АО 17642) говорится, что «ланиты Нергала подобны янтарю, подобно молнии сверкают его щёки» (*ša ^dNergal elmēšu usukkā [šu] / kīma birqi ittanabriq lētāšu*) (11–12). Очевидно, в Вавилонии янтарь связывался с божествами и их изображениями, что объясняет его упоминание при описании божества в видении Иезекииля.

Однако приведённые параллели — ещё не всё, что объединяет видение иудейского пророка с указанной вавилонской табличкой. В теофании Иезекииля небесный свод, на котором восседает божество, везёт колесница, в которую запряжены фантастические животные: «Вот вид их: подобие их было, как у человека, и у каждого четыре лица, и у каждого из них четыре крыла, а ноги их — ноги прямые, и ступни ног их — как ступня ноги у тельца, и сверкали, как блестящая медь. И руки человеческие были под крыльями их, на четырёх сторонах их... Подобие лиц их — лицо человека и лицо льва с правой стороны у всех их четырёх; а с левой стороны лицо тельца у всех четырёх и лицо орла у всех четырёх. И подле этих животных по одному колесу перед четырьмя лицами их» (Иез. 1, 5–7, 10, 15).

На табличке VAT 8917 процитированному описанию трёх небес непосредственно предшествует описание божественной колесницы:

24. Эламская колесница, у которой нет сидалища:

Она несёт в себе труп Энмешарры.

25. Кони, что в неё впряжены:

Они — призрак Анзу.

26. Царь, что стоит на колеснице:

Он — царь-воин, Господь Нинурта.

27. Исступлённый [жрец], что стоит вместе с ним:

Он вырвал языки Анзу и держит их в своей руке.

(VAT 8917 obv. 24–27)

Анзу в аккадской мифологии — фантастическое чудовище, чаще всего представлявшееся в виде полуорла-полульва. Его убийство, как правило, приписывалось богу Нинурте, в более поздних текстах — Мардуку. В данном тексте мы видим божество (Нинурту, возможно, отождествляемого здесь с Мардуком), едущее на колеснице, влекущие которую кони являются «призраками Анзу», т. е. полуорлами-полульвами. Неизбежно сравнение с божественной колесницей Иезекииля, которую влекут нигде более в ЕБ не упоминаемые фантастические животные, сочетающие черты полуорла-полульва (т. е. Анзу) с чертами полубыка-получеловека (т. е. Ламассу).

Из сказанного можно заключить, что иудейский пророк Иезекииль имел доступ к эзотерическому учению вавилонских жрецов (что было невозможно без его непосредственного участия в религиозной жизни Вавилонии) и воспринимал это учение как своё. Теофания, описанная в 1-й главе Книги пророка Иезекииля, по формальным признакам является теофанией Мардука, едущего на колеснице, в которую запряжены кони в

образе Анзу и Ламассу. Это свидетельствует в пользу точки зрения, согласно которой введённое Иезекиилем в иудейское богословие понятие «славы» как огненного ореола, является по происхождению аккадским.



Ассирийский барельеф, изображающий битву Нинурты с Анзу

Местонахождение Яхве

Еврейская Библия открывается жреческим рассказом о творении мира в Быт. 1, 1–2, 4а. Логическим завершением подобных рассказов на древнем Ближнем Востоке (например, в ассиро-вавилонской поэме «Энума элиш») было строительство дома для бога-творца и его вселение в этот дом. Такие события описываются и в жреческом источнике. Происходящий из него текст Исх. 40 — Лев. 10 рассказывает о строительстве скинии для Яхве и его вселении в неё.

Данное событие является для жреческого автора главным событием в истории не только еврейского народа, но и всего мира. Яхве выводит Израиля из Египта не для его освобождения, а «чтобы он совершил служение мне (wəya'abduni)» (Исх. 7, 16 и др.), где под «служением» понимается совершение праздников (wəyaḥoggu) (Исх. 5, 1) и принесение жертв (lizboḥ) (Исх. 8, 25). Яхве заявляет, что «вывел их (т. е. евреев) из земли Египетской, чтобы мне обитать (ləšaḱni) среди них» (Исх. 29, 46), а для этого они должны построить ему жилище.

По сути дела, известного из других источников синайского откровения в жреческом источнике нет. Яхве спускается на Синай, чтобы объяснить Моисею, как нужно строить скинию: «И взошёл Моисей на гору, и покрыло облако (he'anap) гору, и пребывала (wayuṣkon) слава Яхве на горе Синай, и покрывало её облако шесть дней, и воззвал к Моисею в седьмой день [Яхве] из облака. Вид же славы Яхве был как огонь пожирающий на вершине горы перед глазами сынов Израилевых. И вступил Моисей в облако, и взошёл на гору, и был Моисей на горе сорок дней и сорок ночей» (Исх. 24, 15–18).

Еврейское слово miškan, традиционно переводимое на русский язык как «скиния», происходит от глагола šaḱan («пребывать» или «обитать») и буквально означает просто «жилище». В Исх. 25–31 Яхве подробнее объясняет Моисею, как надлежит построить его жилище, а в Исх. 35, 1 — 40, 33 так же подробнее описывается строительство скинии, представлявшей собой шатёр в виде деревянного каркаса, покрытого тканями и шкурами. Внутри скиния делилась на два помещения — «святое», где находились жертвенник для курений, стол для хлебов предложения и светильник, и отделённое от него завесой (paroḱet) «святое святых», где находился ковчег. Строительство продолжалось десять месяцев, в течение которых «слава» Яхве оставалась на вершине Синай. По

завершении строительства она вселилась в скинию: «покрыло облако шатёр совета, и слава Яхве наполнила скинию, и не мог Моисей войти в шатёр совета, потому что пребывало (šakan) на нём облако, и слава Яхве наполняла скинию» (Исх. 40, 34–35) (то же: Числ. 9, 15). Здесь, как и в других текстах жреческого происхождения, «слава» Яхве есть сам Яхве, поэтому в Лев. 1, 1, непосредственно продолжающем текст Исх. 40, 34–35, «воззвал Яхве к Моисею и сказал ему из шатра совета...».

Согласно жреческому источнику, от творения мира, описанного в Быт. 1, 1–2, 4а, Яхве неотлучно пребывает на небесах. После исхода евреев из Египта он спускается на гору Синай, чтобы дать Моисею указания о строительстве своего жилища, остаётся на Синае до завершения скинии, после чего вселяется в неё и больше не покидает. При всех последующих явлениях «славы» в жреческом источнике (Числ. 14, 10; 16, 19; 20, 6 и др.) она появляется из скинии, но не с неба. Согласно описанию в Числ. 2, скиния находится в середине еврейского стана и её окружают концентрическими кругами жрецы, левиты и двенадцать колен. Таким образом, она являет собой средоточие народа Израилева, а тем самым и всего мира.

Внутри скинии Яхве восседает в «святом святых» на ковчеге. Ковчег (’aron), описанный в Исх. 25, 10–22, представлял собой обложенный золотом деревянный ящик с четырьмя золотыми кольцами, в которые вставлялись два деревянных шеста для переноски. Ковчег покрывался золотой крышкой (kapporet), по сторонам которой находились два золотых же керува, обращённые лицами друг к другу и покрывающие крышку своими крыльями. Войдя в скинию и приблизившись к ковчегу, Моисей разговаривал с Яхве: «Я буду встречаться (po’adti) с тобою там и говорить с тобою с крышки (me’al hakkapporet), посреди двух керувов, которые над ковчегом свидетельства (’aron ha’edut), обо всём, что ни буду заповедывать через тебя сынам Израилевым» (Исх. 25, 22); «Когда Моисей входил в шатёр совета, чтобы говорить с ним (т. е. с Яхве), слышал голос, говорящий с ним с крышки (hakkapporet), которая над ковчегом свидетельства (’aron ha’edut) между двух керувов, и он говорил с ним» (Числ. 7, 89).

Помимо Моисея, входить в «святое святых» имел право лишь великий жрец один раз в год на день очищения (yom hakkippurim): «И сказал Яхве Моисею: скажи Аарону, брату твоему, чтобы он не во всякое время входил в святилище (’el-haqqodeš) за завесу (mibbet lapparoqet) перед крышку (’el-rəne hakkapporet), что на ковчеге («al-ha’aron), дабы ему не умереть, ибо в облаке (be’anan) я буду являться над крышкою («al-hakkapporet)» (Лев. 16, 2). Чтобы не быть убитым смертоносной «славой» Яхве, жрец должен был

создать облако из курений: «[Аарон] возьмёт горящих угольев полную кадилницу с жертвенника, который перед лицом Яхве, и благовонного мелко-истолчённого курения полные горсти, и внесёт за завесу; и положит курение на огонь перед лицом Яхве, и облако («*anan*») курения покроет крышку (*hakkapporet*), которая над ковчегом откровения (*ha'edut*), дабы ему не умереть» (Лев. 16, 12–13). Войдя в «святое святых», великий жрец семижды кропил на крышку ковчега кровью тельца и козла в жертву за грех (Лев. 16, 14–15).

Любопытен вопрос о том, где, с точки зрения жреческого автора, находился Яхве во время переходов, когда скиния разбиралась. С одной стороны, перед отправлением еврейского стана в путь облако, которое жреческий источник считает местопребыванием «славы» Яхве, поднимается над скинией: «Когда поднималось облако от скинии, тогда отправлялись в путь сыны Израилевы во всё путешествие своё, если же не поднималось облако, то и они не отправлялись в путь, доколе оно не поднималось, ибо облако Яхве было над скинией днём, и огонь был ночью в ней перед глазами всего дома Израилева во всё путешествие их» (Исх. 40, 36–38) (то же в Числ. 9, 15–23).

С другой стороны, судя по этому же тексту, облако и во время стоянок находится над скинией, в то время как огонь (т. е. сама «слава») пребывает внутри неё. «Сынам Каафовым» из числа левитов, которые переносят скинию во время похода, строго запрещается смотреть на ковчег: «И сказал Яхве Моисею и Аарону, говоря: не погубите колена племён Каафовых из среды левитов, но вот что сделайте им, чтобы они были живы и не умерли, когда приступают к святому святых: Аарон и сыны его пусть придут и поставят их каждого в служении его и у ноши его, но сами они не должны подходить смотреть святое (*qodeš*), когда покрывают его, чтобы не умереть» (Числ. 4, 17–20).

При отправлении в поход ковчег должен быть тщательно покрыт жрецами: «Когда стану надобно подняться в путь, Аарон и сыны его войдут, и снимут завесу (*paroket*) закрывающую, и покроют ею ковчег свидетельства (*'aron ha'edut*), и положат на неё покров из кож синего цвета, и сверх его накинута покрывало всё из голубой шерсти, и вложат шесты его» (Числ. 4, 5–6); «Когда, при отправлении в путь стана, Аарон и сыны его покроют всё святое (*qodeš*) и все вещи святого, тогда сыны Каафа подойдут, чтобы нести, но не должны они касаться святого, чтобы не умереть» (Числ. 4, 15). Запрет смотреть на ковчег и касаться его предполагает, что Яхве продолжает восседать на нём и во время переходов.

Согласно жреческому источнику, Яхве даёт Моисею закон только

после вселения в скинию (в яхвитском, элохистском и девтеронимическом источниках закон даётся с горы Синай или Хорив). В Лев. 1–7 Яхве в скинии излагает Моисею правила жертвоприношений. В Лев. 8 описывается семидневное посвящение Аарона и его сыновей в жрецы, а в следующей главе Аарон на восьмой день приносит первые жертвы, при этом Яхве на глазах у всего народа выходит из скинии и самолично их пожирает: «И вошли Моисей и Аарон в шатёр совета, и вышли, и благословили народ, и явилась слава Яхве всему народу. И вышел огонь от лица Яхве, и пожрал (to'kal) на жертвеннике всесожжение и тук, и видел весь народ, и закричал, и пал на лицо своё» (Лев. 9, 23–24).

После этого Яхве точно так же пожирает сыновей Аарона: «Надав и Авиуд, сыны Аароновы, взяли каждый свою кадилницу, и положили в них огня, и вложили в него курений, и принесли перед лицо Яхве огонь чуждый, которого он не велел им. И вышел огонь от лица Яхве, и пожрал (to'kal) их, и умерли они перед лицом Яхве. И сказал Моисей Аарону: вот о чём сказал Яхве: в приносимых мне (biqrobay) освящусь ('eqqadeš) и перед всем народом прославолюсь ('ekkaḇed)» (Лев. 10, 1–3). В окончательном варианте данный текст толкует случившееся как наказание сыновей Аарона за принесение «чуждого огня» (запрет на который нигде ранее не оговаривается), но их именование «жертвами» (qrbm), которые «освящают» (qdš), позволяет предположить, что в первоначальном варианте речь шла о принесении сыновей великого жреца в жертву Яхве по случаю освящения скинии.

В ходе странствий еврейского народа по пустыне скиния постоянно его сопровождает. При завоевании Ханаана главный стан израильтян располагается в Галгале, там же, вероятно, находится и скиния (Нав. 4, 19; 5, 10). По итогам раздела земли она перемещается в Силом в колоне Ефремовом (Нав. 18, 1; 19, 51). После захвата ковчега филистимлянами Саул перевозит скинию в Номву, а после резни её жрецов — в Гаваон (1 Пар. 16, 39; 21, 29). Ковчег в конечном счёте попадает в Иерусалим, где царь Давид ставит его в сделанном для него новом шатре (2 Цар. 6, 17), а скиния остаётся в Гаваоне до времён Соломона. После завершения строительства Иерусалимского храма в него переносятся «шатёр совета» и «ковчег завета Яхве» ('aron bərit yhwḥ), последний устанавливается в святом святых (3 Цар. 8, 1–6). При этом Яхве вселяется в храм, как ранее в скинию: «Когда жрецы вышли из святилища (qodeš), облако (he'anap) наполнило дом Яхве, и не могли жрецы стоять на служении перед лицом облака, ибо слава Яхве наполнила дом Яхве. Тогда сказал Соломон: Яхве сказал, что будет обитать во мгле (liškon ba'arapēl). Я построил дом в

жилище (bel zəḅul) тебе, место, чтобы пребывать тебе (maḵon ləšibteḵa) во веки» (3 Цар. 8, 10–13).

С точки зрения жреческого источника, Иерусалимский храм (как ранее до него скиния) представляет собой дворец «бога Израилева», а святое святых в нём — тронный зал, посреди которого восседает на престоле из керувов Яхве. При этом ковчег служит ему подножием для ног. Хронист утверждает, что Давид желал «построить дом покоя для ковчега завета (ʾaron bərit) Яхве и для подножия ног (hadom ragle) бога нашего» (1 Пар. 28, 2). Ту же точку зрения выражают Псалмы, призывающие: «Пойдём к жилищу его, поклонимся подножию ног его (hadom raglaw). Встань, Яхве, на место покоя твоего, ты и ковчег могущества твоего» (Пс. 131, 7–8); «Превозносите Яхве, бога нашего, и поклоняйтесь подножию ног его (hadom raglaw): свято оно!» (Пс. 98, 5).

Веру в телесное пребывание Яхве в святом святых подтверждают Псалмы, в которых молящийся просит, «чтобы жить мне в доме Яхве (bet yḥwh) все дни жизни моей, созерцать (laḥazot) красоту (noʾam) Яхве и посещать храм (heḵal) его» (Пс. 26, 4), и «как в святилище (qodeš) я созерцал тебя (ḥazitika), видеть (lirəʾot) силу твою и славу твою» (Пс. 62, 3). О том же свидетельствует сцена призвания пророка Исаяи, который придерживался т. наз. «сионского богословия», послужившего одним из источников более позднего жреческого: «В год смерти царя Озии я видел господа (ʾadonay), сидящего на престоле высоком и превознесённом, и полы его одежды наполняли храм (heḵal). Над ним стояли сарафы; у каждого из них по шести крыл: двумя закрывал своё лицо, двумя закрывал свои ноги, двумя летал. И один взывал к другому и говорил: свят, свят, свят Яхве Воинств! вся земля полна его славы! И столбы дверей сотряслись от гласа того, который взывал, и дом наполнился курениями» (Ис. 6, 1–4).

В видении пророка Иезекииля после непрерывного пребывания сначала в скинии, а потом в храме (продолжавшегося, согласно традиционной иудейской хронологии, более 900 лет), Яхве впервые покидает место своего обитания, обречённое на разрушение вавилонянами: «Керувы же стояли по правую сторону дома, ... и облако (heʾanan) наполняло внутренний двор. И поднялась слава Яхве с керува к порогу дома, и дом наполнился облаком (heʾanan), и двор наполнился сиянием (noga) славы Яхве. И шум от крыльев керувов слышен был даже на внешнем дворе, как бы глас Эла Шаддая, когда он говорит» (Иез. 10, 3–5); «И отошла слава Яхве от порога дома и встала над керувами. И подняли керувы крылья свои, и поднялись в глазах моих от земли, ... и встали у входа в восточные врата дома Яхве, и слава бога Израилева вверху над

ними» (Иез. 10, 18–19); «Тогда керувы подняли крылья свои, и колёса подле них, и слава бога Израилева вверху над ними. И поднялась слава Яхве из среды города и остановилась над горою, которая на восток от города» (Иез. 11, 22–23).

Яхве перемещается из Иерусалима на Масличную гору, но, согласно пророчеству Иезекииля, после восстановления храма должен вернуться в него, чтобы пребывать в нём вечно: «И вот, слава бога Израилева шла от востока, и глас его — как шум вод многих, и земля осветилась от славы его... И слава Яхве вошла в дом путём ворот, обращённых лицом к востоку... И вот, слава Яхве наполнила дом. И я слышал говорящего мне из дома...: Сын человеческий! это место престолу моему (kisə'i) и место стопам ног моих (kappot raglay), где я буду жить ('eškan) среди сынов Израилевых во веки» (Иез. 43, 2–7). Однако слепопленные тексты ЕБ не говорят о возвращении «славы» «бога Израилева» в восстановленный Иерусалимский храм. Жреческая по происхождению Книга Ездры упоминает лишь о его освящении и принесении по этому случаю жертв (Езд. 6, 16–17).

Жреческий источник содержит наиболее подробные сведения о скинии и ковчеге, однако подобные сведения присутствуют и в других источниках ЕБ. Яхвистский и элохистский источники отражают сходные взгляды по этому вопросу, поэтому их можно в данном случае рассмотреть совместно. Первый же яхвистско-элохистский отрывок, упоминающий «шатёр совета», свидетельствует обо всех отличиях от жреческого источника: «Моисей взял шатёр (ha'ohel) и поставил себе вне стана, вдали от стана, и назвал его шатром совета ('ohel mo'ed), и каждый, ищущий Яхве, выходил к шатру совета, который вне стана. И когда Моисей выходил к шатру, весь народ вставал, и становился каждый у входа в свой шатёр и смотрел вслед Моисею, доколе он не входил в шатёр. Когда же Моисей входил в шатёр, тогда спускался столп облачный («amud he'anap) и становился у входа в шатёр, и говорил с Моисеем. И видел весь народ столп облачный, стоявший у входа в шатёр, и вставал весь народ, и поклонялся каждый у входа в шатёр свой. И говорил Яхве с Моисеем лицом к лицу, как бы говорил кто с другом своим, и он возвращался в стан, а служитель его Иисус, сын Навин, юноша, не отлучался из шатра» (Исх. 33, 7—11).

Яхвистско-элохистский источник использует всегда выражение «шатёр совета» ('ohel mo'ed), но никогда не применяет термины «скиния» (miškan) и «шатёр свидетельства» ('ohel ha'edut) жреческого источника. Выражение «шатёр совета» восходит к ханаанейским представлениям о Совете богов, однако в данном случае оно, вероятно, осмысливается как место совещаний

между Моисеем и Яхве. Шатёр находится за пределами стана, а не в его центре, как в жреческом источнике, его ставит и снимает самолично Моисей, а не жрецы. Яхвистско-элохистский источник ничего не говорит о ковчеге и прочих священных принадлежностях жреческой скинии. У жреческого автора в шатре постоянно пребывает Яхве, у яхвистско-элохистского — Иисус Навин.

Чтобы пообщаться с «богом Израилевым», Моисей входит в шатёр, а Яхве спускается в облачном столпе и встаёт у его входа. Таким образом, в яхвистско-элохистском источнике Яхве постоянно курсирует между своим небесным обиталищем и землёй: «И сказал Яхве Моисею: Собери мне семьдесят мужей из старейшин Израилевых... и возьми их к шатру совета... И спустился Яхве в облаке, и говорил с ним, и взял от духа, который на нём, и дал семидесяти мужам старейшинам» (Числ. 11, 16, 25); «И сказал Яхве внезапно Моисею и Аарону и Мариами: Выйдите вы трое к шатру совета. И вышли они трое. И спустился Яхве в облачном столпе, и встал у входа в шатёр, и позвал Аарона и Мариам» (Числ. 12, 4–5) и т. д.

В отличие от жреческого источника, в котором Яхве спускается с неба и навсегда поселяется в скинии, и яхвистско-элохистского источника, в котором он спускается на землю по мере необходимости, в девтерономическом источнике Яхве вообще никогда не покидает небо. Показательно сравнение рассказов о синайском откровении. В яхвистско-элохистском источнике «бог Израилев» лично спускается на Синай: «И спустился Яхве на гору Синай, на вершину горы, и призвал Яхве Моисея на вершину горы, и поднялся Моисей» (Исх. 19, 20). Откровение излагается в Исх. 20–23, в Исх. 24, 3–8 описывается обряд заключения завета. После него главы еврейского народа поднимаются на Синай, где участвуют в пире по случаю заключения завета, созерцая при этом Яхве собственными глазами: «Потом взошёл Моисей и Аарон, Надав и Авиуд и семьдесят из старейшин Израилевых, и видели бога Израилева... И он не простёр руки своей на избранных из сынов Израилевых: они видели бога, и ели и пили» (Исх. 24, 9–11). Пересказывая эту историю во Втор. 4, девтерономический автор указывает, что израильтяне не видели Яхве, потому что он говорил с ними с неба, а не с Хорива (т. е. Синая): «С неба дал он слышать тебе голос свой, дабы научить тебя, и на земле показал тебе великий огонь свой, и ты слышал слова его из среды огня» (Втор. 4, 36).

«Шатёр совета» в Книге Второзакония упоминается лишь единожды (Втор. 31, 14–15), причём в отрывке, являющемся по происхождению элохистским (в последних главах Книги Второзакония имеются отрывки из яхвистского, элохистского и жреческого источников). Девтерономист

никогда не упоминает крышку ковчега и керувов на ней. У жреческого актора ковчег — подножие ног Яхве, у девтерономиста он — лишь место хранения скрижалей: «И сделал я (т. е. Моисей) ковчег из дерева ситтим, и вытесал две каменные скрижали... И положил скрижали в ковчег, который я сделал... В то время отделил Яхве колено Левиино, чтобы носить ковчег завета Яхве» (Втор. 10, 3, 5, 8); «В ковчеге ничего не было, кроме двух каменных скрижалей, которые положил туда Моисей на Хориве, когда Яхве заключил завет с сынами Израилевыми» (3 Цар. 8, 9). Слово «слава» девтерономический источник употребляет лишь один раз (Втор. 5, 24), причём в отвлечённом смысле, а не в техническом, в котором его употребляет жреческий источник.

Согласно жреческому источнику, Яхве сначала обитает в скинии, а потом вселяется в Иерусалимский храм. Девтерономист ничего не говорит о скинии, а в храме у него Яхве не обитает, а лишь кладёт там своё имя. Цитировавшийся выше отрывок 3 Цар. 8, 10–13, в котором говорится о вселении Яхве в храм, происходит из жреческого источника. Сама же речь Соломона по случаю завершения храма в 3 Цар. 8, 15–61 является по происхождению девтерономической. Она неоднократно и настойчиво подчёркивает, что в храме находится только имя Яхве: «дом, в котором пребывало бы имя моё» (3 Цар. 8, 16), «у Давида, отца моего, было на сердце построить храм имени Яхве, бога Израилева» (3 Цар. 8, 17; то же в ст. 18, 19, 20, 29, 33, 35, 41, 42, 43, 44 и 48). Сам же Яхве неотлучно пребывает на небесах: «услышь на месте обитания твоего (māqom šibtāḳa), на небесах» (3 Цар. 8, 30), «услышь с небес, с места обитания твоего (māḳon šibtāḳa)» (3 Цар. 8, 49; то же в ст. 27, 32, 34, 36, 39, 43 и 45).

Как мы можем видеть, источники, из которых составлено «Пятикнижие Моисеево», отражают несовместимые представления о скинии и ковчеге. В жреческом источнике Яхве со времени творения мира пребывает на небесах. После исхода Израиля из Египта он спускается на Синай, чтобы дать Моисею указания о строительстве скинии, и по завершении строительства вселяется в неё. Данное событие является для жреческого автора главным событием мировой истории, а скиния для него представляет собой центр мира. Яхве постоянно пребывает в скинии, восседая на крышке ковчега между керувами, а после строительства Иерусалимского храма переселяется в его святое святых, где остаётся до вавилонского завоевания. Яхвистко-элохистский источник не упоминает о ковчеге, а вместо скинии говорит о шатре совета, к которому Яхве спускается с небес для общения с Моисеем. Девтерономический источник не знает ни скинии, ни шатра совета, ковчег для него является лишь

вместилищем скрижалей завета. В храме находится только имя Яхве, сам же он всегда остаётся на небесах, а на земле его явления никогда не было и никогда не будет.

Эл

Итак, культ Яхве был принесён в Ханаан в конце II тыс. до н. э. из Мидиана (Мадиама). В Сиро-Палестине бронзового века Яхве не был известен. Его нет в угаритском пантеоне, он не упоминается ни в каких других ханаанейских источниках. Придя из Мидиана, Яхве начал постепенно сливаться с ханаанейскими богами и поглощать их. В первую очередь такому поглощению подвергся глава местного пантеона Эл. О том, что он был верховным богом в т. ч. и ханаанейского племенного объединения Израиль, свидетельствует уже само название этого объединения Yîśra'el — «Эл правит». Согласно ЕБ, в домонархические времена у евреев чаще всего встречались личные теофорные имена с компонентом Эл, имена с компонентом Яхве были очень редки: не считая Иисуса (yəhošu^a), т. е. «Яхве — спасение») Навина, таких имён засвидетельствовано всего 5 из эпохи Судей. Положение менялось по мере того, как образы этих двух богов сливались.

Имя Эла

Имя Эла происходит от общесемитского корня 'l, могущего означать также просто «бог». В Еврейской Библии встречаются следующие производные существительные от этого корня: 'l (ок. 230 раз), 'lh (ок. 60 раз в еврейских текстах и ок. 100 раз в арамейских текстах) и 'lhm (ок. 2750 раз). По всей видимости, семитские слова, обозначающие бога, восходят к глагольному корню 'yl со значением «быть сильным», представленному также в еврейских словах 'ayil «баран» или «глава, вождь, вельможа», 'eyal «сила», и 'el в устойчивом выражении ueš/'en le'el «в силах»/«не в силах». Обозначаемый буквой йод звук, являющийся в семитских языках неустойчивым, легко исчезал. Вследствие этого, в частности, в ханаанейских языках ударный дифтонг ау, оказавшись безударным, регулярно переходил в е. В качестве примера можно привести то же еврейское слово «баран», которое в единственном числе имеет вид 'ayil, а во множественном — 'elim. Графически это выглядит как 'yl/'ulum — в первом случае буква йод обозначает согласный (второй элемент дифтонга), а во втором — гласный е, выступая как mater lectionis. Таким образом, еврейское слово 'elim («(y) lum») может означать как «бараны» (или «вожди»), так и «боги», что приводит к расхождениям в его переводе в ряде мест ЕБ.

Слово с корнем 'l в значении «бог» засвидетельствовано во всех семитских языках кроме геэза с древнейших времён (III — II тыс. до н. э.: эблаитский ì-lu; аккадский ilum; аморейский 'elum/'ilum и др.). Зачастую этот корень сопровождается дополнительной (паразитической) согласной — h, n (нунация) или m (мимация) (либо же, иногда, двумя или тремя из них). Объяснить это можно естественным стремлением к восстановлению обычной для классических семитских языков трёхсогласности после утраты среднего йода.

Вариант 'lh известен в угаритском, еврейском, арамейском и арабском языках. Из них наибольшую сложность для истолкования представляют угаритские формы. В Угарите 'lh и 'lhm упоминаются в четырёх обрядовых текстах (KTU, 1.39, 1.41, 1.87, 1.108) в качестве получателей жертв. Так, KTU, 1.39.5 требует приносить в жертву «двух овец для 'ilh, быка и барана для 'ilhm», в KTU, 1.39.9 и 41.18 присутствует неясное выражение 'ilhm b'lm. Трижды 'ilhm упоминается в составе списков божеств: 'ilš, 'ilhm (KTU, 1.41.6), 'inš 'ilm, 'ilhm, špš (KTU, 1.41.27–28), 'ilhm, tkmn w šnm

(КТУ, 1.39.3 и 41.12). Во втором случае рядом с 'ilhm упоминается богиня Солнца šrš (Шапшу), в третьем — младшие сыновья Эла ṭkmp и šnm. На основании этих крайне незначительных данных можно предположить, что 'lh и 'lhm («Ilāhu и «Ilāhūma) были младшими членами угаритского пантеона (сыновьями Эла?).

Форма 'ilht как множественное число слова 'ilt «богиня», в отличие от формы 'ilh, присутствующей только в поздних обрядовых текстах, встречается также в мифологических текстах из Угарита, что свидетельствует о древности самого корня 'ilh в угаритском языке. Возможно, первоначально в нём на основании форм множественного числа 'ilm/'ilt «боги»/«богини» возникли расширенные формы 'ilhm/'ilht, после чего от формы множественного числа 'ilhm была обратно произведена форма единственного числа 'ilh, ставшая личным именем младшего угаритского божества ('lhm как личное имя другого младшего угаритского божества могло быть произведено из него путём мимации или переосмыслено из множественного числа).

В арамейском языке с древнейших времён в качестве имени нарицательного «бог» используется только форма 'lh (мн. ч. 'lhn), в то время как форма 'l означает только личное имя бога Эла, что свидетельствует об очень древнем вытеснении формы 'l формой 'lh в качестве имени нарицательного. Эпиграфические памятники, отражающие древние арабские диалекты, употребляют в значении «бог» обе формы. В дальнейшем, вероятно, под арамейским влиянием (имперский арамейский 'elāh, сирийский 'alāh (ā)), в арабском остаётся только слово 'lh (классический арабский 'ilāh (un)), которое затем, после присоединения определённого артикля 'al, становится именем Аллаха ('allāhu). О важности формы 'lh в арамейском и арабском языках свидетельствует её употребление в составе арамейских и арабских личных имён (не засвидетельствованное в угаритских и еврейских именах).

В ханаанейском (в т. ч. еврейском) языке слово 'lh (масоретская огласовка 'elō^ah) также присутствовало издревле, о чём свидетельствует то, что оно подверглось ханаанейскому переходу долгого гласного ā в долгий гласный ō, засвидетельствованному уже амарнскими документами XIV в. до н. э. Угаритским формам 'ilh/'ilhm ('ilāhu/'ilāhūma) в точности соответствуют еврейские формы 'lh/'lhm ('elō^ah/'elōhim). Конечный мем в еврейском 'lhm (мимация) обычно истолковывается как показатель множественного числа, однако мимация в семитских языках выполняла разные функции, поэтому и в еврейском 'lhm она первоначально могла

быть энклитическим *мемом*, обозначающим определённую или какой-то иной оттенок значения. В еврейском языке оба варианта — 'lh и 'lhm — могут как передавать общее понятие «бог», так и обозначать конкретного бога (Яхве или любого другого). Форма 'lhm может согласовываться как во множественном, так и в единственном числе, и, согласуясь в единственном числе, может означать как Яхве, так и любого другого бога. Какого-либо существенного различия в значении или употреблении форм 'lh и 'lhm в языке ЕБ установить невозможно.

Корень 'l с нунацией отмечен в угаритском ('iln, с расширениями 'ilnm и 'ilhnm), финикийском ('ln и 'lnm), пуническом (alonim «бог») и сирийском ('elaḥana «божественный»). В угаритском языке от него также образовано нисба-прилагательное 'ilny «божественный» (мн. ч. 'ilnym). Обращает на себя внимание богатство производных от корня 'l в угаритских текстах ('il, 'ilm, 'lh, 'lhm, 'ilt, 'ilht, 'iln, 'ilnm, 'ilhnm, 'ilny, 'ilnym) по сравнению с гораздо более скромным набором таких производных в ЕБ ('il, 'ilm, 'lh, 'lhm).

Уже с самого раннего времени в нескольких семитских языках засвидетельствовано использование слова с корнем 'l одновременно в качестве имени нарицательного «бог» и в качестве имени собственного конкретного, как правило, верховного бога Эла. Так обстояли дела в Угарите, из документов которого мы черпаем основную информацию о религии Ханаана, так обстоят дела и в Еврейской Библии. В тех случаях, когда ЕБ воспроизводит мотивы, связанные в угаритских текстах с Элом, допустимо считать, что мы имеем дело с приписыванием Яхве черт ханаанейского верховного бога. О том, насколько полно Яхве в конечном счёте усвоил себе образ Эла, можно судить уже по тому факту, что, в отличие от других ханаанейских богов, Эл никогда не упоминается в ЕБ как чуждый бог, отличный от Яхве.

Творец Эл

В угаритской поэме о любви Ваала и Анат Ваал говорит, имея в виду Эла: «Как родитель наш древний, как <тот, кто> из рода в род, что сотворил нас» (kqnun 'l [m] kdrd <r> dyknn) (KTU, 1.10.III.6–7). Применительно к связи между Элом и другими богами корень qnu в угаритском языке имеет значение «рождать». Помимо указания на отцовство Эла относительно отдельных богов он именуется «отцом сынов Эла» ('ab bn 'il) (KTU, 1.40.7, 16, 24, 33, 41), т. е. богов в целом. Его супруга Ашера также называется «родительницей богов» (qnyt 'ilm) (KTU, 1.4.III.26 и др.).

В ЕБ слова с корнем qnu подобным же образом могут употребляться в значении «рождать». Наиболее яркий пример такого словоупотребления сохранился в составе архаичной предсмертной песни Моисея: «Не отец ('ab) ли он твой (т. е. Израиля), который родил тебя (qaneqa), создал тебя («aśəqa) и сотворил тебя (wayəkonneqa)? Вспомни дни древние (uəmot «olam), помысли о летах из рода в род (šənot dor-wa-dor)» (Втор. 32, 6–7). В окончательной версии текста Моисей говорит о Яхве, но изначально в нём должен был иметься в виду Эл, о чём свидетельствуют лексические совпадения с процитированным выше отрывком из поэмы о любви Ваала и Анат: оба текста используют слова «рождать» (qn), «творить» (knn), «древность» («lm) и «из рода в род» (drdr).



Скульптурное изображение Эла из Угарита (XIV в. до н. э.)

В Угарите Эл считался не только родителем богов, но и «отцом человеков» ('ab 'adm) (KTU, 1.14.I.37 и др.), то же представление определённо отражено и во Втор. 32, 6. Упоминания «древности» и «родов» связаны с обычным образом Эла как престарелого патриарха, «Царя, Отца годов» (mlk 'ab šnm) (KTU, 1.3.V.8 и др.); ср. обращение Ашеры к своему супругу: «Велик ты, Эл, мудр ты. Седина бороды твоей пусть вразумит тебя» (rbt 'ilm lhkmt šbt dqnk ltsrk) (KTU, 1.4.V.3–4). В ЕБ Яхве также неоднократно именуется Элом или богом древним, напр.: «[Авраам] посадил в Вирсавии тамариск и призвал там имя Яхве, Эла/бога древнего ('el «olam)» (Быт. 21, 33); «Яхве, бог древний ('elohe «olam), творец (bore') краёв земли» (Ис. 40, 28) и др.

В ряде случаев тексты ханаанейского происхождения используют слова с корнем qny при описании отношения Эла к земле, небу и прочим физическим явлениям. Вероятно, изначально, как и в случае с божествами, имелось в виду их реальное порождение старейшим богом, однако позднее оно, по всей видимости, было переосмыслено как сотворение. Если не считать возможную реконструкцию «Эл творец [земли]» ('il qny ['arṣ]) (KTU, 1.3.V.9), подобные выражения не засвидетельствованы в дошедших до нас угаритских текстах, однако их бытование в Ханаане конца II тыс. до н. э. доказывается именованнием Эла словом el-ku-ni-ir-ša в хеттском изложении ханаанейского мифа об Эле, Ашере, Ваале и Аштарт и

присутствием имени ^dKu-ni-ir-ša в одном из списков хеттских богов, которым надлежало совершать жертвоприношения. На финикийском языке в виде 'l qn 'rṣ это выражение засвидетельствовано надписью хеттского царя Азитавадды из Каратепе (ок. 720 г. до н. э.), близкой по времени к началу письменной фиксации текстов ЕБ.

Это выражение также предположительно читается на найденном в Иерусалиме остроконе VIII или VII в. до н. э.: [br] k mkyhw bn sm [...] [l'] l qn 'rṣ («Благословен Михаяху, сын <...>, Элом творцом земли»). В Еврейской Библии оно дважды встречается в расширенном виде в рассказе об Аврааме: «[Мелхиседек] благословил его, и сказал: благословен Аврам от Эла Вышнего, творца неба и земли ('el «elyon qone šamayim wa'areš»)» (Быт. 14, 19); «Аврам сказал царю содомскому: поднимаю руку мою к Яхве, Элу Вышнему, творцу неба и земли (yhwh 'el «elyon qone šamayim wa'areš»)» (Быт. 14, 22).

Имеются случаи, когда невозможно с уверенностью сказать, используется ли в ЕБ корень qnu в значении «рождать» или «творить», например, в словах Мудрости: «Яхве родил (или сотворил?) меня (qanāni) в начале пути своего, прежде древних созданий своих» (Притч. 8, 22). Вопрос также осложняется наличием в языке ЕБ корня qnw со значением «приобретать», который, как и корень qnu, имеет третий слабый согласный и во многих случаях употребления не может быть от него формально отличён. В дополнение к уже приведённым цитатам об использовании корня qnu в значении «творить» можно говорить ещё в ряде случаев, в т. ч.: «Привёл [Яхве] их (т. е. Израильтян) к святилищу своему, на гору сию, которую сотворила (qanəta) десница его» (Пс. 77, 54); «Ты (т. е. Яхве) сотворил (qanita) внутренности мои и соткал меня во чреве матери моей» (Пс. 138, 13).

Помимо корня qnu, для описания творческой деятельности Эла угаритские источники используют корни knn и bn. Первый из них встречается в уже цитировавшемся отрывке о рождении богов Элом: «Как родитель наш древний, как <тот, кто> из рода в род, что сотворил нас» (kqnyn «l [m] kdrd <r> dyknn) (KTU, 1.10.III.6–7). В ЕБ слова с этим корнем также употребляются в контексте рождения: «О Сионе же будут говорить: «такой-то и такой-то муж родился (yullad) в нём, и сам Вышний сотворил его (uəḳonneḥa)». Яхве в книге народов напишет: «этот родился (yullad) там»». (Пс. 86, 5–6); «Не он ли, который создал меня («ośeni) во чреве, создал и его («aśahu) и равно сотворил нас (wayəḳunennu) в утробе?» (Иов. 31, 15). Одним из обычных угаритских именований Эла является «Бык, Эл милосердный, творец творений» (tr 'il dp'id bny bnwt) (KTU, 1.4.III.31–32 и

др.). Словом с тем же самым корнем *bn*, от которого, по-видимому, происходят слова *bn* «сын» и *bt* «дочь», в ЕБ описывается, в частности, творение женщины: «И сотворил (*wayyiben*) бог Яхве (*yhwh 'elohim*) из ребра, взятого у человека, жену» (Быт. 2, 22).

Таким образом, Яхве, как и Эл, является «отцом» (*'b*) творений, и его творческие действия по отношению к ним описываются теми же глагольными корнями (*qny*, *knp*, *bn*), что и творческие действия Эла, которые могут означать как создание, так и порождение.

Жилище Эла

Местом обитания Эла в угаритской мифологии является гора. В поэме о борьбе Ваала с Йамму бог Пригожий-и-Мудрый (ktr-w-ḥss) «явился к Благостному, Элу милосердному, на вершину (ḥršn), на гору (ḡr)» (KTU, 1.1.III.21–22). В порядке поэтического параллелизма гора обозначается здесь двумя словами — заимствованным из шумерского (ḥršn <шум. HUR.SAG) и исконным западносемитским (ḡr). Кроме того, жилище Эла расположено «у источника двух рек, среди потоков двух бездн» (mbk nhrm qrb 'arq thmtm) (KTU, 1.3.V.6–7 и др.), «у источника двух рек, у слияния двух бездн» (mbk nhrm b «dt thmtm) (KTU, 1.100.3). Под «двумя реками» (nhrm) и «двумя безднами» (thmtm) должны пониматься верхний и нижний океаны, из чего следует, что гора Эла находится на краю земного круга, где небесный свод соединяется с землёй. В то же время контекст, в котором употребляются те же слова «источник» (mbk) и «поток» ('arq) в ЕБ, предполагает подземные области: «[Человек] останавливает источники рек (mbky nhrwt) и сокровенное выносит на свет» (Иов. 28, 11); «Нисходил ли ты в источники моря (nbky — mbky? um) и ходил ли в глубинах бездны?» (Иов. 38, 16); «И явились потоки вод ('ruqu tum), и открылись основания земного круга» (Пс. 17, 16). Подземное местонахождение жилища Эла предполагает и указание на то, что «далёкая <страна> Эла, далёкая <страна> богов» (ḡḥq 'ilm ḡḥq 'ilnm) расположена «под ключами земли» (ḥt «nt 'arṣ) (KTU, 1.1.III.19–21).

Из этих данных можно заключить, что в представлении угаритян (и шире — ханаанеян) местом обитания Эла была гора, находившаяся одновременно на краю земли и под землёй, в то время как местом обитания Ваала — гора Цафон, отождествлявшаяся с небом. Это подтверждают и в целом земные ассоциации Эла и небесные — Ваала. В уже упоминавшейся двуязычной финикийско-лувийской надписи хеттского царя Азитавадды из Каратеpe в качестве защитников призываются среди прочих «Ваал Небесный и Эл Творец земли» (b'l šmm w'l qn 'rṣ). В лувийском варианте надписи Элу соответствует Iya, т. е. шумеро-аккадский Энки-Эа, обитающий в подземном океане Абзу.



Угаритский рельеф с изображением Эла в рогатом головном уборе и предстоящего ему божества (XIV в. до н. э.)

Тексты из Угарита описывают жилище Эла как «обитель (qrš) Царя, Отца годов» (KTU, 1.3.V.8 и др.). Источником этого слова является глагольный корень qrš со значением «рубить». ЕБ называет тем же словом брусья, из которых строилась «скиния» Яхве: «И сделай брусья (qərašim) для скинии (miškan) из дерева ситтим, чтобы они стояли» (Исх. 26, 15); «Вот, что они (т. е. сыны Мерарины) должны носить, по службе их при шатре совета: брусья (qərašim) скинии (miškan) и шести её, и столбы её и подножия её» (Числ. 4, 31).

Вероятно, по крайней мере, в некоторых случаях, «обитель» Эла понималась в Угарите как шатёр. Уже упоминавшееся хеттское изложение мифа об Эле называет местом его жительства шатёр (обозначенный шумерограммой ^{giš}za.lam.gar) у истоков Евфрата. Шатры являются обычным местом жительства угаритских богов: так, после свадебного пира у Керета «благословили боги (’ilm), пошли, пошли боги в шатры свои (’ahlhm), круг Эла (dr ’il) в скинии свои (mšknthm)» (KTU, 1.15.III.17–19); ср. о божественном ремесленнике (ktr-w-ḥss): «Ушёл Пригожий в шатёр свой (’ahlh), Умелец ушёл в скинию свою (mšknth)» (KTU, 1.17.V.31–33). В ЕБ жилище Яхве неоднократно именуется тем же самым словом: «Яхве! кто приселится (yaḡur) в шатёр (’ohel) твой? кто будет жить (yiškon) на горе святыни твоей?» (Пс. 14, 1); «Я принесу в его шатре (’ohel) жертвы славословия, буду петь и воспевать перед Яхве» (Пс. 26, 6), и др.

Прообразом для позднего описания «скинии» Яхве времён странствия евреев по пустыне могло послужить историческое святилище в Силоме. То, что оно было посвящено Элу, предполагает рассказ в 1 Цар. 1 о рождении женой человека по имени Елкана (’elqana — «Эл родил») по данному в Силоме обету сына с именем Самуил (šəmu’el — «Эл услышал»). ЕБ называет силомское святилище теми же словами «шатёр» (’hl) и «скиния» (mškn), какими тексты из Угарита называют места обитания угаритских богов: «Услышал бог (’elohim) и воспламенился гневом и сильно вознегодовал на Израиля; отринул скинию (miškan) в Силоме, шатёр (’ohel), в котором жил (šikken) он между людьми» (Пс. 77, 59–60).

Ещё одним обозначением места обитания Эла и других богов в угаритских текстах является слово mṭb («жилище»), напр.: «жилище Эла» (mṭb ’il) (КТУ, 1.3.V.39 и др.); «жилища богов» (mṭbt ’ilm) (КТУ, 1.23.19 и др.). Тем же самым словом ЕБ называет место обитания Яхве: «Ибо избрал Яхве Сион, возжелал его в жилище (mošab) себе» (Пс. 131, 13). Оно также встречается в богатом мифологическими реминисценциями отрывке из Книги пророка Иезекииля, повествующем о царе Тира: «Ты говоришь: „я бог (’el), обитаю в жилище божием (mošab ’elohim), в сердце морей“, и будучи человеком, а не богом (’el), ставишь ум твой наравне с умом божием (’elohim), вот, ты премудрее Даниила, нет тайны, сокрытой от тебя» (Иез. 28, 2); «Ты был помазанным керувом осеняющим, и я поставил тебя; ты был на святой горе божией (har qodeš ’elohim), ходил среди огненных камней... Я низвергнул тебя, как нечистого, с горы божией (har ’elohim), изгнал тебя, керув осеняющий, из среды огненных камней» (Иез. 28, 14, 16). Именованье бога словом ’el (не встречающееся у Иезекииля за пределами этого отрывка), описание его жилища как «святой горы» и «сердца морей» и указание на его мудрость вкупе с упоминанием угаритского эпического героя Даниила свидетельствуют, что данный отрывок отражает ханаанейские религиозные представления и речь в нём идёт не о боге в общем, а именно об Эле.

Бык Эл

Согласно утверждению девтерономического историка, израильский царь Иеровоам I (кон. X в. до н. э.) построил святилища на севере и юге своего царства — в Дане и Вефиле, установив на каждом из них изваяния Яхве в виде тельца: «[Иеровоам] сделал золотых тельцов («egle zahab») и сказал народу: ... вот боги ('elohim) твои, Израиль, которые вывели тебя из земли Египетской. И поставил одного в Вефиле, а другого в Дане... И построил он дом высот (bet bamot) и поставил из народа жрецов (kohanim) ... И поднялся к жертвеннику, так (Септуагинта: который) сделал он в Вефиле, чтобы приносить жертву тельцам («agalim»), которых сделал. И поставил в Вефиле жрецов высот, которые устроил, и поднялся к жертвеннику, который он сделал в Вефиле...» (3 Цар. 12, 28–33).

Святилище в Дане было обнаружено и исследовано археологами. В IX — VIII вв. до н. э. этот город являлся объектом соперничества между Израилем и Сирией и несколько раз переходил из рук в руки. В подобной обстановке золотой телец Иеровоама был обречён на быструю гибель — во всяком случае, помимо 3 Цар. 12 о нём более нигде не упоминается. Что касается Вефиля, то он оставался в составе Израильского царства до самого его уничтожения ассирийцами ок. 720 г. до н. э., будучи его главным религиозным центром, «святилищем царя и домом царства» (Ам. 7, 13). Археологические остатки вефильского храма до сих пор не найдены, но свет на его историю проливают письменные источники.



Фигурка божества в виде быка из бронзы с серебряным покрытием и керамическая модель храма из Ашкелона (сер. XVI в. до н. э.)

Так, культ тельца (или тельцов) упоминается в отрывках из книги израильского пророка Осии, по всей видимости, представляющих собой поздние иудейские интерполяции, сделанные уже после падения Израильского царства: «Оставит тебя телец твой («eglek»), Самария! ... Художник сделал его, и потому он не бог ('elohim); в куски обратится телец («egel) самарийский!» (Ос. 8, 5–6); «За тёлоч («eglot») (Септуагинта: тельца (τῷ μόσχῳ)) Беф-Авена (т. е. Вефиля) вострепещут жители Самарии. Восплачет о нём народ его, и жрецы его, радовавшиеся о нём, будут плакать о славе его, потому что она отойдёт от него. И сам он отнесён будет в Ассирию, в дар царю Иареву» (Ос. 10, 5–6); «Говорят они (т. е. израильтяне): «Приносящие жертву люди тельцов («agalim) да целуют!»» (Ос. 13, 2).

Уникальный свет на вефильский культ проливает найденный в Египте папирус Amherst 63. Этот документ, происходящий из южноегипетского города Сиены (Асуана) и датирующийся IV — III вв. до н. э., содержит текст новогодней литургии арамеоязычной общины выходцев из Вефиля, близкой по своей культуре и религии знаменитой еврейской общине из соседней Элефантины, известной по документам V в. до н. э. Папирус

Amherst 63 написан на арамейском языке, но египетским демотическим письмом, плохо подходящим для передачи арамейской фонетики, поэтому его расшифровка вызывает значительные сложности.

Среди прочего, папирус (строки 11–19 колонки XI) содержит «языческую» версию строк 1—6а 19-го Псалма, обращённую не к Яхве, а к Гору, и вместо горы Сион упоминающую гору Цафон. Отсюда можно заключить, что источником Пс. 19, 1—6а была молитва вефильского святилища, впоследствии приспособленная иерусалимским жречеством для своих нужд. Текст этого псалма в папирусе Amherst 63 содержит выражения «Яхве, наш бык» (yhwt. r.n.^m) (XI, 17) и «Бог Вефиля» (r.byf.^{rm}) (XI, 18), хотя чаще всего (7 раз в колонках XI — XII) адресат молитвы именуется словом adonay. Память о допленном Израильском царстве содержит также упоминание «города, полного домов из слоновой кости» (XI, 9), ср.: «Ибо в тот день, когда я взыщу с Израиля за преступления его, взыщу и за жертвенники в Вефиле... и погибнут дома слоновой кости, и не станет домов великих, говорит Яхве» (Ам. 3, 14–15).

Наибольший интерес для нашей темы представляет строка 12 колонки V папируса, в которой содержатся призывы: y.s.k.^m t.r [yk]^m = арамейск. yšq (w) tr [yk] («да целуют они твоих быков!») и yhm.tw ‘.kryk = арамейск. yḥmdw «glyk («да жаждут они твоих тельцов!»). Изваяния вефильского святилища именуются здесь параллельно словами «телец» и «бык». Такой же параллелизм встречается в Еврейской Библии: «Сделали [Израильтяне] тельца («egel) у Хорива и поклонились кузнечной работе; и променяли славу свою на очертание быка (šor)» (Пс. 105, 19–20). В угаритских текстах верховный бог Эл именуется постоянно словом «бык» (угар. tr = евр. šor). Слово «телец» (угар. «gl = евр. «egel), обозначающее молодого (одно-трёхгодовалого) быка, более подходит как эпитет младшего божества. Например, угаритский миф упоминает совокупление Ваала с «тёлкой» (его сестрой-женой Анат?): «он возлюбил тёлку («glt) на пустоши» (KTU, 1.5.V.18). На этом основании ранее высказывались предположения, что именование вефильских изваяний в девтерономической истории и Книге пророка Осии «тельцами» является уничижительным со стороны их противников. Теперь же папирусом Amherst 63 засвидетельствовано, что подобное именование было официальным и ничего уничижительного в себе не несло.



Печати из Самарии с изображением стоящего на быке бога (VIII в. до н. э.)

Кроме того, содержащийся в тексте папируса призыв «да целуют они (yšq (w)) твоих быков!» имеет параллель в Книге пророка Осии: «Говорят они (т. е. израильтяне): „Приносящие жертву люди тельцов да целуют (yiššaḡun)!“» (Ос. 13, 2). Текст девтерономического историка дополнительно подтверждает, что целование изваяния божества было обязательным обрядом в Израильском царстве: «Я (т. е. Яхве) оставил в Израиле семь тысяч; всех сих колени не преклонялись перед Ваалом, и всех сих уста не целовали (pašaq) его» (3 Цар. 19, 18).

Из текста 3 Цар. 12, 28–29 следует, что в Вефиле был установлен один телец, однако в 3 Цар. 12, 32 упоминаются уже тельцы во множественном числе. Столь же противоречивы свидетельства Книги пророка Осии: Ос. 8, 5–6 и Ос. 10, 5–6 говорят о единственном тельце, а Ос. 13, 2 — о нескольких тельцах. Папирус Amherst 63 упоминает о «нашем быке Яхве» (XI, 17), но призывает целовать и жаждать «тельцов» и «быков» (V, 12). Возможно, первоначально в Вефиле имелось одно бычье изваяние, а со временем их количество увеличилось.

Масоретский текст Ос. 10, 5 упоминает «тёлок («eglot) Беф-Авена (т. е. Вефиля)», в то время как в Септуагинте здесь говорится о тельце (τῷ μόσχῳ). Если масоретский вариант первичен и не является пренебрежительным искажением слова «тельцы», какая историческая реальность может за ним скрываться? Бычий образ Яхве в израильском культе наследовал одновременно образам Эла и Ваала, которые в ханаанейской религии нередко представлялись в виде быков. Коровий облик также приписывался сёстрам-супругам Ваала Анат и Аштарт. Так, в угаритской поэме о любви Ваала и Анат последней Элом даётся повеление:

«Тёлка, роди быка, о Дева Анат!» ('arḥt tld 'alp lbtlt «nt) (KTU, 1.10.III.2–3), а после её совокупления с Ваалом сообщается: «Тёлка, тёлка, <...> вола она родила <...> и тура» ('arḥ 'arḥ <...> 'br tld <...> wr'um) (KTU, 1.10.III.20–22). Что касается Аштарт, то Филон Библиский в «Финикийской истории» сообщает: «Астарта Величайшая, Зевс Демарунт и Адод, царь богов, царствовали над страной, по решению Крона. Астарта же возложила на свою голову, как знак царской власти, голову быка (Ἡ δὲ Ἀστάρτη ἐπέθηκεν τῇ ἰδίᾳ κεφαλῇ βασιλείας παράσημον κεφαλὴν ταύρου)» (1.10.31).

Судя по документам еврейской общины Элефантины V в. до н. э., в допленном культе Вефиля Анат считалась супругой Яхве. Возможно, «тёлки», о которых упоминает Осия, представляли супругу или (вместе с Аштарт) супруг божества, почитавшегося в Вефиле. Они могли иметь вид полноразмерных статуй, небольших вотивных изображений или масок, использовавшихся жрецами или жрицами в обрядах.



Изображение божества (Эла или Яхве) в виде быка, найденное близ Дотана на севере Израиля (происходит со святилища XII в. до н. э., принадлежавшего израильскому колену Манассиину)

Первичное еврейское предание 3 Цар. 12, 28 («Вот боги твои, Израиль, которые вывели тебя из земли Египетской») считает тельцов иконами Яхве. Так же считает и вторичное предание в Исх. 32, 5 («И провозгласил Аарон, говоря: завтра праздник Яхве») (рассказ о создании золотого тельца у горы Синай в Исх. 32 и Втор. 9 проецирует в мифическое прошлое реалии поздней израильской жизни). Это подтверждается и косвенными данными — сын Иеровоама носил яхвистское имя Авия («Отец мой — Яхве») (3 Цар. 14, 1). Кроме того, с территории Израильского царства известно только одно имя с компонентом «телец» — «glyw («Телец Яхве» или «Яхве

— телец»), найденное на остраконе из Самарии VIII в. до н. э. Вефильский Яхве в облике быка наследовал традицию в основном Эла, а не Ваала. Об этом свидетельствует уже само название города Вефиль (bet-'el — «Дом Эла»). Тельцы не связывались с Ваалом, поскольку, согласно девтеронимической истории, их не осуждали пророки Илия и Елисей и они не пострадали во время антиваалистского переворота Ииуя (4 Цар. 10, 29), а это предполагает, что они считались приемлемой частью яхвистского культа.

Еврейская Библия тесно связывает культ Вефиля с патриархом Иаковом-Израилем. Последний в благословении сыновьям именует своего личного бога 'br y'qb (Быт. 49, 24), что синодальный перевод толкует как «мощный Иаковлев». Однако в слове 'br, действительно происходящем от корня со значением «мощный, сильный», правильное здесь видеть значение «вол», в котором его неоднократно использует ЕБ: «И туры (rə'emim) падут с ними и бычки (parim) вместе с волами ('abbirim)» (Ис. 34, 7); «Множество бычков (parim) обступили меня; волы ('abbirim) васанские окружили меня» (Пс. 21, 13); «Ем ли я мясо волов ('abbirim) и пью ли кровь козлов?» (Пс. 49, 13).

Таким образом, имя бога Вефиля — сначала Эла, потом отождествлённого с ним Яхве — должно переводиться как «Вол ('br) Иаковлев» (Быт. 49, 24; Пс. 131, 2, 5; Ис. 49, 26; 60, 16), ср.: «Господин ('adon), Яхве Воинств, Вол ('br) Израилев» (Ис. 1, 24). В угаритских текстах словом 'ibr именуется бычий ребёнок Ваала и Анат: «вола она родила» ('br tld) (KTU, 1.10.III.21), «вол у Ваала родился» ('br lb'l yld) (KTU, 1.10.III.36). Кроме того, имеется случай параллельного употребления этого слова со словом tr (евр. šor): «как бык (tr)» и «как вол ('ibr)» (KTU, 1.12.II.54–55).



Изображение божества (Эла или Яхве) в виде быка, найденное в иорданском селении Хирбат-Атаруз (библейский Атароф) (происходит со святилища X — IX вв. до н. э., принадлежавшего израильскому колену Гадову)

Отголосок израильского бычьего культа сохранился в составе 21-го Псалма, где молящийся просит Яхве о спасении и потом заявляет: «От рогов туров ты ответил мне» (*miqqarne remim «anitani»*) (Пс. 21, 22). Еврейское слово *гэ'ем* означает, по всей видимости, тура — реликтового дикого быка, окончательно истреблённого на Ближнем Востоке около середины I тыс. до н. э. Его аккадский эквивалент *gētim* служил в Ассирии-Вавилонии в качестве обычного божественного эпитета. Яхве предположительно дважды именуется этим словом в пророчестве Валаама: «Бог (*'el*), который вывел их из Египта, как рога тура (*гэ'ем*) у него» (Числ. 23, 22; то же: Числ. 24, 8).

В ЕБ имеется случай параллельного употребления слов *гэ'ем* и «*egel*»: «Яхве сокрушает кедры ливанские и заставляет их скакать подобно тельцу («*egel*»), Ливан и Сирион, подобно молодомутуру (*ben-гэ'емim*)» (Пс. 28, 5–6). Кроме того, в благословении Иакова Иосифу *гэ'ем* отождествляется с *šor*: «Первородный быка [Иосиф] ... и рога тура — рога его» (*bəqor šor... wəqarne гэ'ем qaraw*) (Втор. 33, 17). В последнем случае есть основания

подозревать отражение сходных с угаритскими представлений о божественном происхождении героя. В Угарите словом «тур» (r'um) именовался сын Ваала и Анат: «Вола она родила <...> и тура» ('arḥ 'arḥ <...> 'br tld <...> wr'um) (KTU, 1.10.III.21–22); «Вол у Ваала родился, и тур у Скачущего на облаках» ('br lb'l yld wr'um lrkb «rpt) (KTU, 1.10.III.36–37).

После общения Моисея с Яхве на Синае облик еврейского пророка приобретает бычьи черты. Это явление описывается при помощи слова qḥn, которое во всех других случаях используется в ЕБ как существительное qeḥen со значением «рог», в данном же случае огласовано масоретами как глагол qaran. Текст явно неисправен, но его можно понять так, что на голове у Моисея появляются сияющие рога: «Когда сходил Моисей с горы Синая, ... от лица его — сияющие рога (qaran «or ranaw), потому что [Яхве] говорил с ним. И увидел Моисея Аарон и все сыны Израилевы, и вот, от лица его — сияющие рога, и боялись подойти к нему... И видели сыны Израилевы лицо Моисеево, что от лица Моисеева — сияющие рога» (Исх. 34, 29–30, 35).

В ряде текстов ЕБ рога приписываются Израилю в целом. Последний при этом иногда напрямую именуется «сыном Яхве»: «...Так говорит Яхве: Израиль есть сын мой (beni), первенец мой (bəḳori)» (Исх. 4, 22); „Когда Израиль был юн, я любил его и из Египта вызвал сына моего (beni)» (Ос. 11, 1). Наличие рогов у сына бога, представляемого в бычьем облике, не должно удивлять. Рассказ девтерономического историка о кануне судьбоносного для израильтян сражения с сирийцами у Рамофа Галаадского, по-видимому, отражает представление о том, что Яхве дарует Израилю рога для победы над врагами: «[Ахав,] царь Израильский и Иосафат, царь Иудейский, сидели каждый на престоле своём, одетые в одежды свои, на гумне у ворот Самарии, и все пророки пророчествовали перед ними. И сделал себе Седекия, сын Хенааны, железные рога, и сказал: так говорит Яхве: сими избодешь Арамеян до истребления их“ (3 Цар. 22, 10–11). В Плаче Иеремии иудейский пророк истолковывает гибель Иерусалима как срубание „богом Израилевым“ рогов у своего сына: „Проглотил (billa“) господь ('adonay), не пощадил, все жилища Иакова, разрушил в ярости своей укрепления дочери Иудиной, поверг на землю, осквернил царство и князей его, в пылу гнева срубил все рога Израиля (kol-qeren yisra'el)...» (Плач. 2, 2–3).

Баал

Ваал в Еврейской Библии

Слово «Ваал» (ba'al), буквально «Владыка», первоначально было лишь эпитетом семитского бога грозы Хадада, однако со временем во многих случаях оно вытеснило его личное имя. В Еврейской Библии Ваал упоминается 58 раз в единственном числе и 19 раз во множественном (в последнем случае означая в целом ханаанейских богов, противопоставляемых Яхве). В отличие от Эла, который легко слился с Яхве, к Ваалу библейские авторы относятся исключительно враждебно, что, однако, совсем не мешает им приписывать практически все его атрибуты «богу Израилеву».



Стела с изображением Ваала из Угарита (XIV в. до н. э.)

Культ этого бога у евреев в раннюю эпоху засвидетельствован

теофорными именами с компонентом «Ваал», среди носителей которых — израильский судья Иероваал (yərubba‘al), он же Гедеон (Суд. 6, 32), сын царя Саула Ешбаал (‘ešba‘al) (1 Пар. 8, 33), внук царя Саула Мериббаал (məribba‘al) (1 Пар. 8, 34), сын царя Давида Веелиада (bə‘elyada“) (1 Пар. 14, 7) и др. На остраконах VIII в. до н. э. из столицы Израиля Самарии обнаружены имена 5 человек с компонентом Ваал (и 9 человек с компонентом Яхве). Внебиблейским подтверждением культа Ваала в Израильском царстве служит уже упоминавшийся отрывок псалма, найденный в Кунтиллет-Аджруд, который гласит: „Когда Эл восходит на вершинах гор, / Тают горы и сокрушаются холмы. / ... / Благословению Ваала в день войны, / Имени Эла в день войны“ ([...] wbrh ‘l br [„š hrm (?) ...] / [...] wmsn hrm wydkn gbhm [...] / [...] lbrk b‘l bym mlh [mh (?) ...] / [...] lšm ‘l bym mlh [mh (?) ...]).

Ценную информацию о роли Ваала в раннем иудаизме можно извлечь из свидетельств топонимики. ЕБ упоминает на территории Израиля около сотни теофорных (т. е. содержащих имя какого-либо божества) топонимов. Около половины из них включают имя Эла, в т. ч. Вефиль (bet ‘el) (Быт. 12, 8 и др.), Ирфеил (yigrə‘el) (Нав. 18, 27), Иавнеил (yabnə‘el) (Нав. 19, 33), Изреель (yizrə‘el) (Нав. 19, 18) и Ифтах-Ел (yiptah‘el) (Нав. 19, 14). Среди оставшихся преобладают (в количестве около двадцати) имена Ваала и его женского эквивалента Ваалат. Также присутствуют топонимы, образованные от имён Дагана, Мота, Анат, Аштарт, Хорона, Солнца, Луны и других божеств. Примечательно, что за одним возможным исключением („anayah в Неем. 11, 32) топонимы, образованные от имени Яхве, отсутствуют.

Географические названия, включающие имя Эла, засвидетельствованы на территории Ханаана уже египетскими источниками позднего бронзового века. По этой причине упоминаемые в ЕБ топонимы, содержащие элемент «Эл», могут быть наследием ханаанейской древности. В противоположность им географических названий, включающих имя Ваала, в источниках позднего бронзового века с территории Ханаана нет. Первыми из внебиблейских источников подобные топонимы упоминают новоассирийские тексты. В этой связи появление подобных топонимов можно отнести к раннему железному веку (XII — XI вв. до н. э.).

Почти все упоминаемые в ЕБ топонимы с элементом «Ваал» находятся на Иудейском нагорье, активное хозяйственное освоение которого пришлось как раз на XII — XI вв. до н. э. В их число входят такие географические названия, как Ваал-Шалиша (ba‘al šališa) (4 Цар. 4, 42), Ваал-Гацор (ba‘al ḡaṣor) (2 Цар. 13, 23), Ваал-Перацим (ba‘al pərašim)

(2 Цар. 5, 20), Ваал Иудин (ba'al yəhuda) (2 Цар. 6, 2), Ваал-Фамар (ba'al tamar) (Суд. 20, 33), Ваал-Гад (ba'al gad) (Нав. 11, 17) и др. Судя по альтернативным вариантам Ваал-Меон (ba'al mē'on) (Числ. 32, 38), Бет-Ваал-Меон (bet ba'al mē'on) (Нав. 13, 17) и Бет-Меон (bet mē'on) (Иер. 48, 23), географическое название, образованное по схеме «Ваал + топоним», означало место, где находился «дом», т. е. храм Ваала. Из этого следует вывод, что люди, осваивавшие Иудейское нагорье в раннем железном веке (т. е. ранние евреи), чаще всего основывали на местах своего расселения святилища Ваала, таким образом, Ваал был среди них самым популярным божеством.

Девтерономическая история содержит многочисленные свидетельства о почитании Ваала как в Израильском, так и в Иудейском царствах. Царь Израиля Ахав (IX в. до н. э.) женился на Иезавели, дочери царя Сидона Ефваала, имя которой ('uzbl — «Где князь?») представляет собой возглас обряда оплакивания умершего Ваала. Ахав воздвиг в Самарии храм и жертвенник Ваала (3 Цар. 16, 31–33), чем вызвал осуждение яхвистского пророка Илии. Однако сам израильский царь не видел никаких противоречий между Яхве и Ваалом, поскольку своим сыновьям он дал яхвистские имена Охозия («Укрепил Яхве») и Иорам («Яхве возвысил»). Охозия, как и его отец, поклонялся Ваалу (3 Цар. 22, 53). Заболев, он послал в Экрон спросить о своём здоровье у «Веельзевула» (b'l zbl), т. е. «Ваала-князя» (в масоретском тексте это имя искажено на ba'al zəḇub — «Повелитель мух») (4 Цар. 1, 2).

По утверждению девтерономического автора, во время переворота Ииуя (ок. 842 г. до н. э.) храм Ваала в Самарии был разрушен, а его служители истреблены (4 Цар. 10, 18–28), но это отнюдь не означало конца ваалистского культа в Израиле. В самый канун падения Израильского царства пророк Осия (2-я пол. VIII в. до н. э.) свидетельствует о распространённости почитания Ваала: «Когда Ефрем говорил, все трепетали. Он был высок в Израиле; но сделался виновным через Ваала, и умер» (Ос. 13, 1); «Я давал ей (Израилю) хлеб и вино и елей и умножил у неё серебро и золото, из которого сделали Ваала» (Ос. 2, 8) и т. д. Цари Иудеи тоже следовали ваалистскому культу, например, Манассия (1-я пол. VII в. до н. э.), который «поставил жертвенники Ваалу» (4 Цар. 21, 3), и др. В последние годы существования Иудейского царства пророк Иеремия сетует: «Ибо сколько у тебя городов, столько и богов у тебя, Иуда, и сколько улиц в Иерусалиме, столько вы наставили жертвенников постыдному, жертвенников для каждения Ваалу» (Иер. 11, 13), осуждая иудеев, чьи «пророки пророчествовали во имя Ваала» (Иер. 2, 8), которые «кадят

Ваалу» (Иер. 7, 9) и ходят «во след Ваалов, как научили их отцы их» (Иер. 9, 13).

Храмы Ваала имелись и в израильской столице Самарии, и в иудейской столице Иерусалиме. Как уже упоминалось, израильский царь Ахав «поставил Ваалу жертвенник в доме Ваала, который он построил в Самарии» (3 Цар. 16, 32). Этот «дом», т. е. храм Ваала упоминается далее в рассказе о перевороте Ииуя (4 Цар. 10, 21–23). Ииуй с приближёнными, истребив слугителей Ваала в самарийском храме, «пошли в город дома Ваалова («ir bet-habba'al), и вынесли столпы (maššebot) из дома Ваалова и сожгли их, и разбили столп Ваалов (maššebat habba'al), и разрушили дом Ваалов, и сделали из него отхожее место (wayśimuhu ləmoša'ot)» (4 Цар. 10, 25–27). Царь Иудеи Охозия (внук Ахава и Иезавели через их дочь Гофолию) был убит Ииуем вместе с Иорамом Израильским. Гофолия, в свою очередь, истребила в Иерусалиме иудейских царевичей и стала править одна, но спустя 6 лет выживший сын Охозии Иоас был возведён на престол, после чего Гофолия была убита, «и пошёл весь народ земли в дом Ваалов (bet-habba'al), и разрушили его, и жертвенники и образы его (šəlamaw) разбили совершенно, и Матфана, жреца Ваалова, убили перед жертвенниками» (4 Цар. 11, 18).

Эти сведения подразумевают близкое знакомство евреев с ваалистской религией. В текстах из Угарита выделяются три основных сюжета, связанных с Ваалом: борьба Ваала с богом моря Йамму, в которой Ваал побеждает и провозглашается царём, строительство дома для Ваала на святой горе Цафон и борьба Ваала с богом смерти Мотом, в которой Ваал сначала гибнет, а потом возвращается к жизни. Все эти три сюжета в Еврейской Библии в той или иной степени приписаны Яхве.

Ваал и Море

Победа Ваала над водной стихией

Самым ранним письменным свидетельством существования западносемитского мифа о победе Бога грозы (Хадада или Ваала) над морской стихией является аккадоязычная запись оракула, который этот бог ок. 1775 г. до н. э. через своего пророка Абию из города Халеба (современный Алеппо) дал царю Мари Зимри-Лиму: «Так говорит Хадад: „На престол дома отца твоего я вернул тебя, оружие, которым я поразил Бездну (Têmtum), я дал тебе, елеем моего сияния я помазал тебя, никто не встанет против тебя“» (ana k [ussêm bīt abīka] utêrka kakk [ī] ša itti Têmtim amtaḥšu addinakkum šamnam ša namrīrūtīya apšuškāma mamman ana pānīka ul izz [iz]).

Сразу же после обнаружения этого текста учёные обратили внимание на его замечательное сходство с 88-м Псалмом, который также цитирует оракул о возведении божеством на престол земного царя, его помазании, его непобедимости и даруемом ему господстве над водной стихией: «Ты говорил в видении (ḥazon) ...: „Я оказал помощь воителю (gibbor), возвысил избранного из народа..., елеем моей святости (šemen qodši) помазал его... Враг не превозможет его... И положу на Море руку его, и на Реки — десницу его“» (Пс. 88, 20–21, 23, 26). Очевидно, данный текст первоначально был ваалистским интронизационным псалмом, воспроизводящим западносемитскую мифологему дарования Богом грозы власти земному царю.

88-й Псалом обещает царю власть над Морем и Реками. В угаритском эпосе противник Ваала Йамму (ym — «море») зачастую именуется «князь-Море, судья-Река» (zbl ym tpṭ nhr): «Устремилась палица из рук Ваала, как орёл, из пальцев его, поразила темя князя-Моря меж глаз судьи-Реки. Склонился Море, пал на землю, подёрнулось лицо его и поник облик его» (KTU, 1.2.IV.23–26). Пророк Исаия, говоря мифологическим языком о грядущем наказании Египта «богом Израилевым», называет в числе противников Яхве Море и Реку, причём поражение Моря описывает глаголом того же корня šṭ (развеять?), которым угаритский миф описывает поражение Моря Ваалом: «И развеятся (wəništu) воды из Моря, и Река иссякнет и высохнет» (Ис. 19, 5); ср. «Одолел Ваал и развеял Море, уничтожил судью-Реку» (yqt b'1 wyšt ym ykly tpṭ nhr) (KTU, 1.2.IV.27).

В процитированном выше оракуле ваалистского пророка Абии противник Бога грозы именуется словом *têmtum* («бездна»). Угаритский эпос не применяет напрямую этот термин к сопернику Ваала, однако в списке богов из Угарита (KTU, 1.47) *um* (Йамму) отождествляется с аккадским диалектным вариантом этого термина *tâmtum*, причём оба слова сопровождаются детерминативом «бог». Кроме того, в другом угаритском документе встречается выражение *grm wthmt* («горы и бездны»), где это слово в его уже угаритской форме и во множественном числе также сопровождается детерминативом «бог». Из этого можно заключить, что, хотя олицетворявшее морскую стихию божество, с которым сражался Ваал, сами угаритяне называли словом *um*, они понимали тождество последнего со словом *thm*, которым это божество именовалось у других семитских народностей.

В еврейском языке производное от того же корня слово имеет вид *təhom* и означает «море». На русский язык оно традиционно переводится как «бездна», хотя этот перевод и не вполне точен (семитский корень не подразумевает отсутствия дна, а у верхней «бездны» дно определённо и имеется в виде твёрдого небесного свода). Еврейское слово *təhom* в большинстве случаев согласуется по мужскому роду, в меньшинстве — по женскому, однако множественное число всегда образует по женскому роду (*təhomot*). В целом в ЕБ слово *təhom* встречается 35 раз. Оно всегда используется как имя собственное без определённого артикля, исключая случаи его употребления во множественном числе в Пс. 105, 9 и Ис. 63, 13.

В аккадском языке корень *thm* после обычного исчезновения гортанного и оформления суффиксом женского рода — *t-* и мимацией дал слово *tîāmtum* или *tâmtum* (в диалекте Мари — *têmtum*). В абсолютном состоянии это слово имеет вид *Tiāmat*, что является именем богини водной стихии, с которой в вавилонском эпосе «Энума элиш» сражается бог Мардук. В ранней месопотамской мифологии миф о борьбе Бога грозы с водной стихией отсутствовал. Его проникновение в ассиро-вавилонский ареал датируется самое раннее рубежом второго и первого тысячелетий до н. э. Учитывая сюжетные соответствия между «Энума элиш» и западносемитскими текстами, источником его надлежит признать западных семитов. Как говорилось выше, самое раннее его упоминание засвидетельствовано в Сирии XVIII в. до н. э. Кроме того, из Сирии примерно того же времени происходит множество печатей, изображающих бога-громовика, убивающего змея, иногда в присутствии богини (угаритские тексты приписывают участие в победе Ваала над силами водной стихии его сестре-супруге Анат).

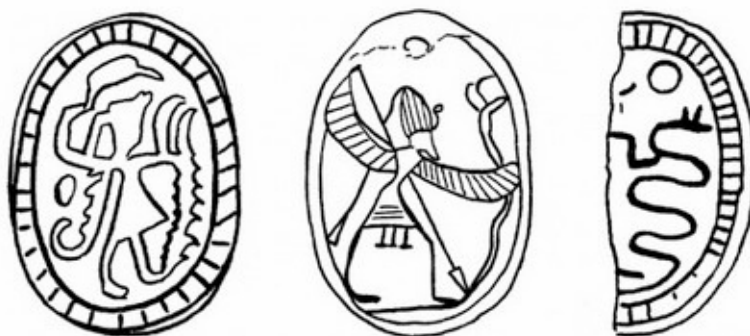
Мифологические тексты Еврейской Библии, говорящие о сражении между божеством и водной стихией, описывают последнюю как «море» (ym), «реки» (nhrm), «бездну» (thm) и «воды» (mym): «Разве на реки (nəharim) вспылал, Яхве, гнев твой? разве на реки (nəharim) — негодование твоё, или на море (yam) — ярость твоя, что ты восшёл на коней твоих, на колесницу твою победную?... Увидев тебя, вострепетали горы, ринулись воды (mayim); бездна (təhom) дала голос свой; высоко руки свои воздело Солнце, Луна остановилась в вышине перед светом летающих стрел твоих, перед сиянием сверкающего копья твоего... Ты конями своими проложил путь по морю (yam), пучине вод великих (mayim rabbim)» (Авв. 3, 8—15). Затмевающие Солнце и Луну стрелы и копья Яхве — его молнии.

О том, что с водной стихией сражается именно бог грозы, помимо молний (brqm) свидетельствует издаваемый им гром (r'm): «Увидели тебя, боже ('elohim), воды (mayim), увидели тебя воды (mayim) и убоялись, и вострепетали бездны (təhomot). Облака изливали воды, тучи издавали голос, и стрелы твои летали. Глас грома твоего (qol ga'aməḳa) в [небесном] своде (galgal); молнии освещали круг земной; земля содрогалась и тряслась. Путь твой в море (yam), и стезя твоя в водах великих (mayim rabbim)...» (Пс. 76, 17–20); «Бездною (təhom), как одеянием, покрыл ты её (т. е. землю), на горах стоят воды (mayim). От прещения твоего бежали они, от гласа грома твоего (qol ga'aməḳa) быстро ушли...» (Пс. 103, 5–6); «Голос Яхве против вод (mayim), бог ('el) славы возгремел (hirə'im), Яхве против вод великих (mayim rabbim)» (Пс. 28, 3).

Помимо Моря (ym), угаритские тексты упоминают в числе побеждённых Ваалом представителей морской стихии Змея (tnn) и семиголовое чудовище Литану (ltn). Все эти трое перечисляются в 73-м Псалме, очевидно, являющемся одним из ваалистских гимнов, присвоенных яхвистами: «Боже ('elohim), царь мой издревле, одерживающий победы посреди земли! Ты расторг силою твоею Море (yam), ты разбил головы Змеев (tanninim) над водой, ты сокрушил головы Левиафана (liwyatan)» (Пс. 73, 12–14). В точно таком же порядке их называет угаритская поэма о постройке дворца для Ваала, где победой над ними хвастается союзница Ваала Анат: «Я уничтожила любимца Эла, Йамму! Я прикончила <судью-> Реку, бога великого! Я надела намордник на Туннану, в узел сплела его (l'ıştbn tnn 'ıştmlh)! Я уничтожила змею извивающуюся (bṭn «qltn), властителя о семи головах!» (КТУ, 1.3.III.38–42).

В многоязычном угаритском силлабарии слово tnn выписано слоговым письмом как tu-un-na-ni, что свидетельствует о его угаритском

произношении Туннану, и обозначено идеограммой «змея» (MUŠ). Неясно, является ли оно именем собственным или нарицательным, также отсутствует его общепризнанная этимология. В угаритском корпусе слово tnn встречается всего 8 раз, из них 2 раза в составе личных имён и 3 раза — во фрагментарных или сомнительных контекстах. Из оставшихся трёх мифологических фрагментов первый процитирован выше, второй, по всей видимости, тоже касается Анат: «[Туннану] языком лизал небо, покрыл море хвостом. На Туннану [Анат] намордник надела, связала [его] на высотах Ливана» (lšnm tlḥk | šmm tṯrp ym | dnbtm tnn l šbm | tšt trks | l mrym lbnn) (KTU, 1.83.4–7). Наконец, третий фрагмент говорит о победе над Туннану Ваала при помощи Решефа: «Поразил Ваал <...> Туннану <...>. Господин стрелы (т. е. лучник) Решеф <...> прострелил почки его и сердце его» (mḥṣ b'1 <...> tnn <...> b'1 ḥṣ ršp <...> yr klyth wlbh) (KTU, 1.82.1–3).



Скарабеи из Ханаана с изображением Ваала, поражающего Змея (XIII в. до н. э.)

В Еврейской Библии имеется несколько случаев использования слова tnn в мифологическом контексте. Помимо процитированного выше Псалма 73 они включают следующие отрывки: «В тот день поразит Яхве мечом своим тяжёлым, большим и крепким Левиафана, змею бегущую (naḥaš bari^{ah}), Левиафана, змею извивающуюся (naḥaš «aqallaton), и убьёт Змея (tannin)» (Ис. 27, 1); «Пробудись, пробудись, оденься силою, мышца Яхве! Пробудись, как в дни древние, в роды давние! Не ты ли сразила Раава, поразила Змея (tannin)? Не ты ли иссушила Море (yam), воды великой Бездны (təhom rabba) ...?» (Ис. 51, 9—10); «Разве я Море (yam) или Змей (tannin), что ты поставил надо мною стражу?» (Иов. 7, 12). В позднем жреческом рассказе о сотворении мира из 1-й главы Книги Бытия Змеи

упоминаются как создания бога: «И сотворил бог ('elohim) Змеев (tanninim) больших и всякую душу животных пресмыкающихся, которых произвела вода» (Быт. 1, 21). В 148-м Псалме они вместе с Безднами призываются воздать хвалу «богу Израилеву»: «Хвалите Яхве от земли, Змеи (tanninim) и все Бездны (təhomot)!» (Пс. 148, 7).

Имеются также случаи историзации образа Змея. Пророк Иезекииль дважды называет этим словом египетского фараона: «Так говорит господь Яхве: вот, я — на тебя, фараон, царь египетский, змей большой, который, лёжа среди рек своих, говоришь: Моя река, и я создал её для себя» (Иез. 29, 3); «Подними плач о фараоне, царе египетском, и скажи ему: ты как молодой лев между народами и как змей в морях, кидаешься в реках твоих, и мутишь ногами твоими воды, и попираешь потоки их» (Иез. 32, 2). Хотя масоретский текст в обоих случаях даёт чтение *tannim* («шакалы»), оно общепризнанно считается ошибочным. Пророк Иеремия, говоря от имени Иерусалима, называет «змеем» Навуходоносора: «Пожирал меня и грыз меня Навуходоносор, царь Вавилонский; сделал меня пустым сосудом; поглощал меня, как змей (tannin)» (Иер. 51, 34).

Наконец, ЕБ может использовать слово *tannin* как синоним слова «змея». В одном случае оно приравнивается к общеродовому названию змеи — *naḥaš*: «Аарон бросил жезл свой перед фараоном и перед рабами его, и он сделался змеем (tannin). И призвал фараон мудрецов и чародеев..., каждый из них бросил свой жезл, и они сделались змеями (tanninim) ... Жезл, который превращался в змею (*naḥaš*), возьми в руку твою» (Исх. 7, 10–12, 15). В двух случаях оно выступает поэтической параллелью к слову *peten* — названию ядовитой змеи, «аспида» (его угаритским этимологическим соответствием *bṭn* описывается Литану): «На льва (*šaḥal*) и аспида (*peten*) наступишь; попить будешь скимна (*kərīr*) и змея (tannin)» (Пс. 90, 13); «Вино их — яд змеев (tanninim) и гибельная отравка аспидов (*pətanim*)» (Втор. 32, 33).

Имя второго змеевидного противника Бога грозы, которое в угаритском варианте звучит как Литану (*ltn*), а в еврейском — как Левиафан (*lwytn*), вероятно, происходит от корня *lwy* «гнутья, изгибаться» и является именем собственным. В поэме о смерти Ваала Мот заявляет ему: «Ты поразил Литану — змею бегущую, убил змею извивающуюся, властителя о семи головах» (*ktnhṣ ltn bṭn brḥ tkly bṭn «qltn šlyṭ d šb't r'ašm*) (КТУ, 1.5.I.1–3). Сравним это со словами пророка Исая: «В тот день поразит Яхве мечом своим тяжёлым, большим и крепким Левиафана, змею бегущую (*naḥaš bariḥ*), Левиафана, змею извивающуюся (*naḥaš «aqallaton*)» (Ис. 27, 1). О том, что имеется в виду одно и то же мифическое чудовище,

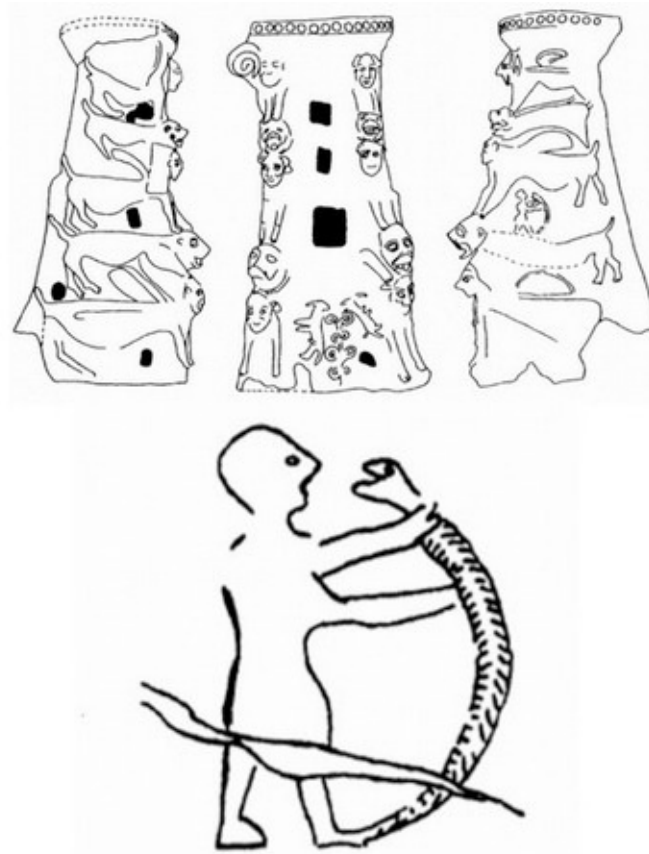
свидетельствует не только общность имён, но и определение его как «змеи» (bṭn по-угаритски и naḥaš по-еврейски) и полностью совпадающая пара эпитетов «бегущая» (brḥ) и «извивающаяся» («qltn).

Еврейская Библия упоминает Левиафана 5 раз. В чисто мифологическом контексте сражения Бога грозы с морскими чудовищами в начале времён он присутствует в цитировавшемся выше 73-м Псалме. Пророк Исайя использует мифологические образы для предсказания будущего: «Яхве выйдет из места своего, чтобы наказать обитателей земли за их беззаконие... В тот день Яхве поразит мечом своим тяжёлым, большим и крепким Левиафана, змею бегущую (naḥaš bariaḥ), Левиафана, змею извивающуюся (naḥaš «aqallaton), и убьёт Змея (tannin) ... В грядущие дни укоренится Иаков, даст отпрыск и расцветёт Израиль» (Ис. 26, 21; 27, 1, 6). Очевидно, что здесь Левиафаном (и Змеем) образно именуется держава, сокрушившая Израильское царство, т. е. Ассирия.

В двух поздних отрывках Левиафан упоминается как творение и игрушка или раб Яхве: «Это — море великое и пространное: там пресмыкающиеся, которым нет числа, животные малые с большими; там плавают корабли, там Левиафан, которого ты сотворил, чтобы играть в нём (или: с ним)» (Пс. 103, 25–26); «Можешь ли ты удою вытащить Левиафана и верёвкою схватить за язык его? вденешь ли кольцо в ноздри его? проколешь ли иглою челюсть его? будет ли он много умолять тебя и будет ли говорить с тобою кротко? сделает ли он договор с тобою, и возьмёшь ли его навсегда себе в рабы?» (Иов. 40, 20–23). Наконец, упоминающий Левиафана загадочный отрывок из Книги Иова, вероятно, имеет в виду какие-то магические действия: «Да проклянут её (т. е. ночь зачатия Иова) проклинаящие день, способные разбудить Левиафана!» (Иов. 3, 8).

Раав (raḥab) не упоминается ни в каких источниках за пределами ЕБ. Его имя может быть этимологически родственным аккадскому слову rūbum «гнев, буйство». Книга Иова называет это чудовище в поэтическом параллелизме с Морем: «Силою своею волнует Море и разумом своим сражает Раава» (Иов. 26, 12–13), а также упоминает его «помощников» («ozge raḥab): «Бог не отвратит гнева своего; перед ним пали помощники Раава» (Иов. 9, 13). Возможно, Раав — другое имя Левиафана, поскольку они описываются сходными словами: «Пробудись, пробудись, оденься силою, мышца Яхве! Пробудись, как в дни древние, в роды давние! Не ты ли сразила Раава, поразила Змея (tannin)? Не ты ли иссушила Море (yam), воды великой Бездны (təhom rabba)?» (Ис. 51, 9—10); «Ты владычествуешь над яростью Моря (yam); когда воздымаются волны его, ты укрощаешь их. Ты низложил Раава, как поражённого; рукою силы твоей

рассеял ты врагов твоих» (Пс. 88, 10–11).



Изображение Ваала, побеждающего Змея, на жертвеннике из Таанаха (Израиль, X в. до н. э.)

Творец Ваал

В угаритском эпосе победа Ваала над водной стихией никак не связывается с темой творения. Творцом именуется лишь глава пантеона Эл. Однако при переходе от бронзового к железному веку в религии западных семитов престарелый божественный патриарх был оттеснён со своего места юным Богом грозы, который присвоил себе, в том числе, его творческие функции. Мы не можем проследить этот процесс по письменным источникам, но видим его результаты в поэме «Энума элиш» и мифологических фрагментах Еврейской Библии. Миф о творении мира богом грозы в Месопотамии является поздним и пришлым, поскольку не встречается нигде за пределами «Энума элиш», датируемой временем не раньше рубежа II — I тыс. до н. э. Если в этой поэме рассказ о сотворении мира западносемитским богом грозы, деяния которого приписаны

вавилонскому Мардуку, изложен последовательно, то в ЕБ он выражается в отдельных отрывках, разбросанных по разным книгам. Чтобы восстановить канву мифа, требуется внимательное сопоставление этих отрывков между собой и их сравнение с изложением событий в аккадской поэме.

Наиболее известным текстом ЕБ, выражающим данный миф, является 1-я глава Книги Бытия, принадлежащая жреческому автору. Её первые строки (в синодальном «переводе»: «В начале сотворил Бог небо и землю. Земля же была безвидна и пуста, и тьма над бездною, и Дух Божий носился над водою») изображают картину мира после победы Бога грозы над водной стихией и перед началом творения: «До того, как бог разделил небо и землю, мир был пуст и порожен. Тьма [была] на лице бездны, и дыхание бога носилось по лицу вод» (Быт. 1, 1–2).

Слово, которое Синодальная Библия передаёт как «сотворил», происходит от глагольного корня *br'*. Вопреки распространённому мнению, что этот корень означает «творить из ничего» и передаёт уникальную творческую способность монотеистического «бога Израилева», его первоначальное значение вполне материально, а именно: «рубить» (топором, мечом и т. п.), «вырубать», «рассекать», «высекать», «делить» и т. п. В этом значении он неоднократно встречается в ЕБ: «Поднимись в лес и выруби (*br't*) себе там [место] ... Этот лес, ты вырубишь (*br't*) его...» (Нав. 17, 15, 18); «Собрание... изрубит (*br'*) их своими мечами» (Иез. 23, 47) и др. От этого корня происходит, в частности, еврейское слово *bərit* «договор» или «завет», потому что при заключении договора полагалось разрубать (*karat*) туши животных. В рассказе о том, как Яхве заключил завет (*karat bərit*) с Авраамом, Авраам разрубает туши телицы, козы и овна, после чего Яхве проходит между половинами туш в виде «дымящейся печи» и «полыхающего огня» (Быт. 15, 9–18).

В пользу истолкования корня *br'* в Быт. 1, 1 в значении «разделить путём рассечения» свидетельствует сопоставление с «Энума элиш», где Мардук создаёт небо и землю именно путём рассечения (акк. глаголы *zāzum* и *ḥerûm*) трупа Тиамат: «Тушу рассёк, хитроумное создал. Разрубил пополам её, словно ракушку. Половину её положил — небеса покрыл ею... Отделил половину её — поставил землю» (IV.136–138, V.62) («Энума элиш» цитируется в переводе В. К. Афанасьевой с небольшими изменениями).

Переводя *br'* как личную форму глагола «сотворил», синодальная Библия следует масоретской огласовке *bara'*. Однако масоретские огласовки являются поздними (они отстоят от времени написания текста более чем на тысячу лет) и во многих случаях ошибочными. Можно

предполагать, что в оригинале текста имелась в виду не личная форма глагола *bara'*, а инфинитив *bəroa'*. В таком случае фраза *bə-re'šit bəroa' 'elohim 'et-haššamayim wə-et-ha'areš* буквально означает «в начале разделения богом неба и земли», а её смысл может быть передан на русском языке как «до того, как бог разделил небо и землю». Она вводит описание мира до начала творения, а не сообщает о сотворении неба и земли, что снимает проблему с их «повторным сотворением» в Быт. 1, 6–8 и 9–10.

Слово *'ereš* в 1-м и 2-м стихах используется в разных смыслах. Это слово в библейском еврейском языке имеет богатый набор значений, в т. ч. «загробный мир», «почва», «страна», «суша», «земной круг» и «мир» как мироздание в целом. Если в 1-м стихе оно означает сушу или земной круг, то во 2-м стихе его значение — мир до начала творения, поскольку земля в смысле суши будет создана только в Быт. 1, 9–10. Использование одного и того же слова в разных значениях — естественное следствие неразвитости космологических представлений и передающей их терминологии в ЕБ. Русское выражение «пуст и порожен» в силу своей устойчивости и аллитеративности идеально переводит еврейское *tohu wa-ḥohu*.

Итак, «пустой и порожний» мир до начала творения являл собой водную бездну, над поверхностью которой были только тьма и ветер (он же дыхание бога). Представление о творении из ничего совершенно чуждо Еврейской Библии. Это философская идея, впервые развитая учениками Платона в ходе обсуждения, прежде всего, диалога «Тимей», который и является ключевым текстом креационизма. Впервые об этой идее упоминает Аристотель в «Физике», говоря о признании возникновения из не-сущего (которое для него синонимично ничто) «некоторыми другими», под которыми, судя по контексту, подразумеваются именно философы-платоники: «Некоторые другие... признают прямое возникновение из не-сущего» (ἐτεροί τινές... ὁμολογοῦσιν ἀπλῶς γίγνεσθαι τι ἐκ μὴ ὄντος) (Физика. I, 9, 192a, 4); «Не-сущее есть ничто» (τὸ δὲ μὴ ὄν μὴδὲν ἐστίν) (О возникновении и уничтожении. I, 3, 318a, 15). Безосновательны утверждения, что в еврейском языке имеется особый глагол для обозначения творения из ничего — *bara'*, отличающийся от глагола «asa, обозначающего творение из какого-то материала. Чтобы убедиться в этом, достаточно просто прочитать текст 1-й главы Книги Бытия, обращая внимание на глаголы, используемые в еврейском оригинале: «И создал («asa) бог твердь... И создал («asa) бог два светила великие... И сотворил (*bara'*) бог змеев больших... И создал («asa) бог зверей земных... И сказал бог: создадим («asa) человека... И сотворил (*bara'*) бог человека по образу

своему, по образу божью сотворил (bara') его; мужчину и женщину сотворил (bara') их... И увидел бог всё, что он создал («asa»), и вот, хорошо весьма». Очевидно, что глаголы bara' и «asa» используются взаимозаменяемо, без какой-либо разницы в смысловом наполнении.

«Бездна», которую представляет собой мир до начала творения, в еврейском языке называется словом təhom, точно соответствующим имени богини Tīāmat, с которой в поэме «Энума элиш» сражается Мардук. Орудием победы Мардука над Тиамат является ветер: «Злой ветер (im-ḥul-lu), что был позади, он пустил пред собою, пасть Тиамат раскрыла — поглотить его хочет, он вогнал в неё злой ветер — сомкнуть губы она не может. Ей буйные ветры заполнили чрево, её тело раздулось, её пасть раскрылась. Он пустил стрелу и рассёк ей чрево, он нутро ей взрезал, завладел её сердцем. Её он осилил, ей жизнь оборвал он. Труп её бросил, на него наступил он» (IV.96—104).

Выражение guaḥ 'elohim означает не «Дух Божий», как в синодальном переводе, а «ветер», он же «дыхание» бога, т. е. Ваала, носящийся над побеждённой Бездной (təhom). В том, что слово guaḥ в Быт. 1, 2 должно пониматься одновременно как «ветер» и «дыхание», убеждает сопоставление не только с «Энума элиш», но и с отголоском того же мифа о победе над водной стихией, сохранившимся в составе т. наз. «Песни Моисея при переходе израильтян через Чермное море» (она же Первая песнь Моисея). Синодальная Библия даёт следующий «перевод» этого отрывка: «От дуновения Твоего расступились воды, влага стала, как стена, огустели пучины в сердце моря» (Исх. 15, 8). На самом деле этот отрывок представляет собой триколон, каждая из трёх частей которого разными словами передаёт одну и ту же картину морской стихии (именуемой, как и в Быт. 1.2, словами təhom (ot) и mayim), побеждённой ветром:

От ветра (guaḥ) из ноздрей твоих ('арреқа) сгрудились (ne'eḡati) воды (mayim),

Встали (niṣṣəbu), подобно горе (ned), потоки (nozəlim),

Застыли (qarə'u) бездны (təhomot) посредине (bə-leb) моря (yam).

Слово ne'eḡati является производным от глагола «agam «сгрудить, нагромоздить, навалить», т. е. изображает воды, которые вздымаются в виде горы, а отнюдь не «расступаются». Слово ned означает «куча, груда, завал, насыпь, холм, гора», т. е. некое неоформленное нагромождение, но никогда не «стена», как в синодальном «перевод», который искажает оригинал с целью создать впечатление, будто в нём идёт речь о расступании вод в виде стен. В третьей части триколона «бездны» застывают (глагол qarā' означает «сгущаться, уплотняться, застывать») над

поверхностью моря, а не в его глубинах. Исх. 15, 8 в целом представляет картину вздыбленного моря, которому мощный ветер из ноздрей бога не позволяет продвинуться вперёд.

В обеих версиях — еврейской (Быт. 1, 2 и Исх. 15, 8) и аккадской («Энума элиш») — Бог грозы обездвиживает и побеждает Бездну (евр. *Təhom* (от), акк. *Tiāmat*) при помощи ветра (евр. *ruaḥ*, акк. *imḥullum* <шум. IM.HUL «злой ветер»). Примечательно, что шумерский иероглиф IM «ветер» служит в клинописи идеографическим обозначением Бога грозы, в том числе ханаанейского Ваала, например, в хеттском изложении ханаанейского мифа об «Элькунирсе» или в амарнской переписке XIV в. до н. э. Так, тирский царь Абимильки, по всей видимости, цитирует в одном из своих писем ханаанейский гимн, прославляя фараона, «который даёт свой голос в небе подобно Ваалу, и содрогается вся земля от его голоса» (*ša id-din ri-ig-ma-šu i-na sa-me | ki-ma dIM ù ta [r] — ku-ub gab-bi | KURti iṣ-tu ri-ig-mi-šu*) (EA, 147.13–15).

Согласно Еврейской Библии, побеждённая морская стихия была помещена под охрану: «Кто затворил Море (*yam*) воротами (*dəlatayim*), ... когда я... утвердил ему моё определение, и поставил запоры (*bəriah*) и ворота (*dəlatayim*), и сказал: „доселе дойдёшь, и не перейдёшь, и здесь предел надменным волнам твоим“?» (Иов. 38, 8—11); «Разве я Море (*yam*) или Змей (*tannin*), что ты поставил надо мною стражу (*mišmar*)?» (Иов. 7, 12). Так же поступает после победы над Тиамат Мардук: «Тушу рассёк, хитроумное создал. Разрубил пополам её, словно ракушку. Половину её положил — небеса покрыл ею. Сделал запоры, поставил стражей, — пусть следят, чтобы воды её не просочились. Пересёк небеса, обозрел пространство...» (*šir ku-pu u-za-a-zu i-ban-na-a nik-la-a-ti / iḥ-pi-ši-ma ki-ma nu-nu maš-di-e a-na šinā-šu / mi-iṣ-lu-uš-ša iṣ-ku-nam-ma ša-ma-ma u-ša-al-lil / iṣ-du-ud par-ku ma-aṣ-ša-ru u-ša-aṣ-bi-it / me-e-ša la šu-ša-a šu-nu-ti um-ta-'ir / šamē i-bi-ir aš-ra-tum i-ḥi-ṭam-ma...*) (IV.136–141).

В Быт. 1 повествование начинается после того, как победа над морской стихией (*təhom*, *mayim*) уже одержана. Кроме того, автор этого позднего жреческого текста перерабатывает свой материал в духе демифологизации, объявляя морских чудовищ не противниками бога, а его творениями. Любопытно при этом, что он изображает Драконов (*tanninim gədolim*), скромно названных в Синодальном Библии «рыбами», первыми из живых существ, созданных «богом Израилевым» (Быт. 1, 21). Однако в ЕБ имеется несколько текстов, которые напрямую связывают творение с победой над морской стихией и её чудовищными порождениями.

Это, во-первых, уже упоминавшийся 73-й Псалом: «Боже (*'elohim*), ...

ты расторг силою твоею Море (yam), ты разбил головы Змеев (tanninim) над водой, ты сокрушил головы Левиафана (liwyatan) ... Ты рассёк источник и поток, ты иссушил сильные реки. Твой день и твоя ночь, ты поставил (hakinota) светило и солнце, ты установил (hişşabta) все пределы земли, ты создал (uṣartam) лето и зиму» (Пс. 73, 12–17). Для сравнения, Быт. 1 говорит о создании дня и ночи в ст. 5 и 16–18, светил — в ст. 16–18, земли — в ст. 9, времён года — в ст. 14.

88-й Псалом, воспев победу бога над морем и его порождениями, говорит о сотворении небес, земли и сторон света, причём север обозначает названием святой горы Ваала Цафон: «Ты владычествуешь над яростью Моря; когда воздымаются волны его, ты укрощаешь их. Ты низложил Раава, как поражённого; рукою силы твоей рассеял ты врагов твоих. Твои небеса и твоя земля; круг земной и то, что наполняет его, ты основал (uṣadtam); Цафон и Юг ты сотворил (bəra'tam)...» (Пс. 88, 10–13).

Наконец, 103-й Псалом говорит о победе бога над бездной (təhom) и водами (mayim), упоминаемыми в Быт. 1, 2, и сотворении им небес, земли, луны, солнца и времён суток: «Ты простираешь небеса, как полог, устрояешь над водами горницы свои; делаешь облака своею колесницею, скачешь на крыльях ветра... Ты поставил землю на её основах: не поколеблется она во веки и веки. Бездною, как одеянием, покрыл ты её, на горах стоят воды. От прещения твоего бежали они, от гласа грома твоего (qol ga'aməka) быстро ушли... Ты положил предел, которого не перейдут, и не возвратятся покрыть землю... Он сотворил («asa) луну для указания времён, солнце знает свой запад» (Пс. 103, 2—20).

Бездной (təhom) здесь называется верхний океан над небесным сводом, им же в ЕБ называется и нижний океан, на котором покоится земной круг. Вавилонские тексты так же отличают «верхнюю Тиамат» (Ti-amāt e-li-ti) от «нижней Тиамат» (Ti-amāt šar-li-ti). Упоминаемый в Пс. 103, 9 «предел» (gəbul) точно соответствует «запорам» (par-ku), которые Мардук сделал, чтобы предотвратить затопление обитаемого мира водами Тиамат. Помимо присутствия в обоих текстах бездны и вод имеется и прямая лексическая зависимость 1-й главы Книги Бытия от данного Псалма. Редкое слово ḥayəto «животное», используемое в Быт. 1, 24, встречается в ЕБ только в поэтических текстах, в т. ч. в Пс. 103, 11 и 20. В целом все объекты творения, упомянутые в Пс. 73, 88 и 103 (небо и земля, солнце и луна, день и ночь, времена года, «то, что наполняет земной круг», под чем могут подразумеваться животные и люди), входят в список творений в Быт. 1. Примерно такой же список творений Мардука содержит «Энума элиш» — небосвод, солнце, луна и звёзды, земля, человек. Примечательно, что ни

один из этих текстов не упоминает среди творений водоёмы.

Быт. 1 отводит на творение шесть дней (в первый день создаётся свет, во второй — небо, в третий — земля и растения, в четвёртый — светила, в пятый — морские и небесные животные, в шестой — земные животные и человек), на седьмой день бог отдыхает от своей работы. В угаритских текстах мотив семеричности тесно связан с Ваалом. Так, в мифе о строительстве дома для Ваала работа продолжается шесть дней, на седьмой день она заканчивается и бог устраивает праздничный пир: «Вот, день и другой он кормит огонь в доме, пламень во дворце; третий, четвёртый день он кормит огонь в доме, пламень во дворце; пятый, шестой день он кормит огонь в доме, пламень во дворце. А на седьмой день он убрал огонь из дома, пламень из дворца... Обрадовался могучий Ваал: „Дом свой я построил, что из серебра, дворец свой, что из золота!“. Трапезу за дом свой Ваал устроил, Хадад устроил трапезу за дворец свой» (KTU, 1.4.VI.24–40). Миф о строительстве дома для Ваала после его победы над морской стихией, по всей видимости, и послужил тем ядром, из которого на рубеже II — I тыс. до н. э. в западносемитской среде развился ваалистский миф о творении, отражённый, в частности, в 1-й главе Книги Бытия. Таким образом, божеством, которое творит мир в жреческом рассказе в Быт. 1, является Ваал.

Иудейская космология

Подробно разобрав космогонию Еврейской Библии, изложим вкратце и её космологию. Иудейская вселенная представляет собой своего рода сферу, со всех сторон окружённую водой и разделённую посредине плоским диском земли (*tebel*). Верхняя наполненная воздухом полусфера покрыта металлической «твёрдью» (*raqia* — слово, производное от глагольного корня *rq* — „ковать“), на которой закреплены солнце, луна и звёзды. В качестве синонима „твёрди“ может использоваться слово *šəḥaqim* (с первоначальным смыслом „облачное небо“ или „перистые облака“?): „Ты ли с ним выковал (*tarqia*) облака (*šəḥaqim*), твёрдые, как литое зеркало?“ (Иов. 37, 18). „Твёрдь“ покрывает плоскую землю: Яхве „свод свой (*’aguddato*) утвердил на земле“ (Ам. 9, 6). Края небес опираются на землю и являются, тем самым, и её краями: „Спроси... от края небес (*mi-qəṣe haššamayim*) до края небес (*ad-qəṣe haššamayim*)» (Втор. 4, 32); „Хотя бы ты был рассеян до края небес (*bi-qəṣe haššamayim*), и оттуда соберёт тебя Яхве, бог твой“ (Втор. 30, 4). „Твёрдь“ находится на небольшой высоте,

потому что птицы летают „над землёй, по лицу тверди небес («al-rəne raqia» haššamayim)» (Быт. 1, 20).

Над «твердью», она же «небеса», находятся воды: «Хвалите его (т. е. Яхве), небеса небес (šəme haššamayim) и воды (hammayim), которые выше небес (me-«al-haššamayim)» (Пс. 148, 4). «Небеса небес» — место обитания Яхве: «Яхве, богу твоему, принадлежат небеса (haššamayim) и небеса небес (šəme haššamayim)» (Втор. 10, 14). Яхве «строит на небесах горницы свои (ma'alotaw)» (Ам. 9, 6), «устраивает над водами горние чертоги свои («aliyyotaw)» (Пс. 103, 3). Помимо жилья, они служат ему хранилищами: он «изводит ветер из хранилищ своих ('oṣrotaw)» (Пс. 134, 7); «Входил ли ты в хранилища ('oṣrot) снега и видел ли хранилища ('oṣrot) града, которые берегу я на время смутное, на день битвы и войны?» (Иов. 38, 22–23). Яхве есть тот, «который восседает над сводом земли (ḥug ha'areš)» (Ис. 40, 22), он также «ходит по своду небес (ḥug šamayim)» (Иов. 22, 14). Поскольку «небеса» и «небеса небес» разделяют воды, о Яхве говорится, что он «восседает над потопом (mabbul)» (Пс. 28, 10).

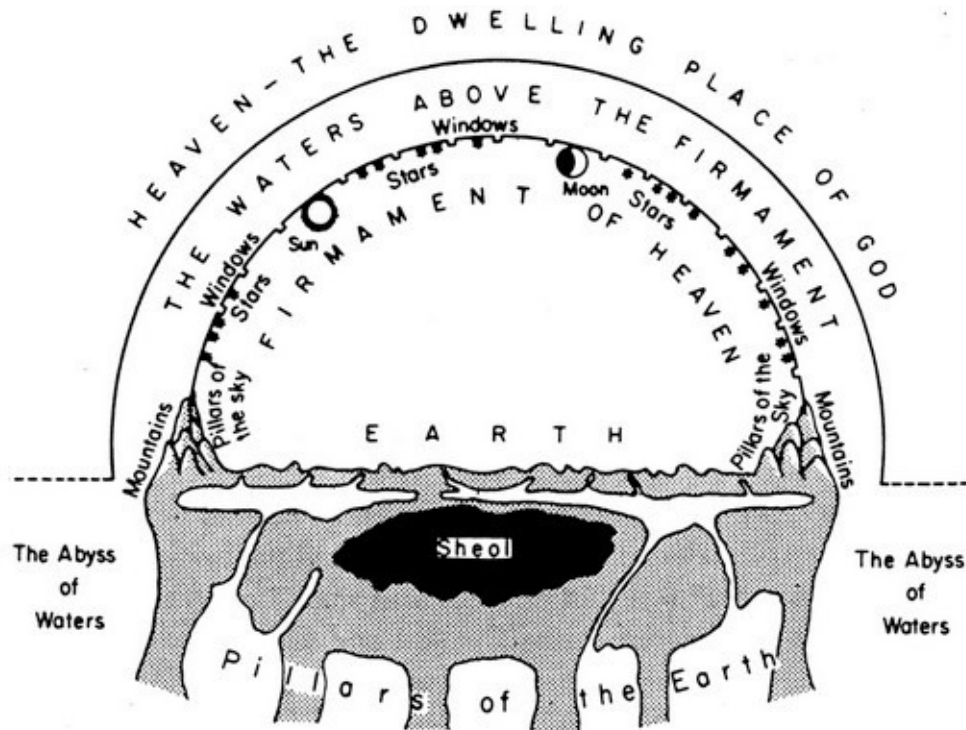
В «тверди» имеются «окна» ('arubbot); когда Яхве их открывает, на землю проливается дождь: «Не открою ли я для вас окон небесных ('arubbot haššamayim)?» (Мал. 3, 10); «Окна с выси ('arubbot mimmarom) откроются» (Ис. 24, 18). Во время великого потопа земля была затоплена водами как сверху, так и снизу: «Воды потопа (me hammabbul) пришли на землю, ... разверзлись все источники (ma'uyot) великой бездны (təhom rabba), и окна небесные ('arubbot haššamayim) открылись» (Быт. 7, 10–11). Иудейский космос окружён водой как сверху, так и снизу: Яхве «распростёр (roqa) землю на водах (mayim)» (Пс. 135, 6), «основал её на морях (yammim) и на реках (nəharot) утвердил её» (Пс. 23, 2). Мировой океан, на котором покоится плоская земля, имеется в виду во второй заповеди: «Не делай себе кумира и никакого изображения того, что на небесах вверху, и что на земле внизу, и что в водах (mayim) ниже земли» (Втор. 5, 8).

Среди подземных вод находится мир мёртвых Шеол, где правит бог смерти Мот: «Нисходил ли ты в источники Моря (yam) и ходил ли в глубинах Бездны (təhom)? Были ли тебе показаны врата Мота?» (Иов. 38, 16–17). Полное или частичное совпадение загробного мира с нижним океаном ярко выражено в Псалме Ионы: «Из чрева Шеол я возопил... Ты вверг меня в глубину (məṣula), в сердце морей (yammim), и река (nahar) окружила меня, все волны твои и валы твои прошли надо мною... Объяли меня воды (mayim) до горла, бездна (təhom) окружила меня... До оснований гор я сошёл, земля своими запорами (bəriḥeha) заградила меня

навек» (Ион. 2, 3–7).

Земной круг на его месте держат столпы («ammudim): «Сдвигает землю с места её, и столпы её дрожат» (Иов. 9, 6), «Поставил землю на её основах (тəқонeһа): не поколеблется она во веки и веки» (Пс. 103, 5), «Когда колеблется земля и все живущие на ней, я утверждаю столпы её» (Пс. 74, 4). На столпах покоится также и небо: «Столпы небес («ammude šamayim) дрожат и ужасаются прещения его» (Иов. 26, 11). Эти поддерживающие верхние воды столпы — горы: «Бездною (тəһom), как одеянием, покрыл ты её (т. е. землю), на горах стоят воды (mayim)» (Пс. 103, 6). Океан окружает обитаемый мир снизу и сверху: «Бездна (тəһom) бездну (тəһom) призывает голосом водопадов твоих» (Пс. 41, 8). Псалмопевец представляет себе мировой катаклизм как сокрушение земных опор водами: «Не убоимся, хотя бы поколебалась земля, и горы двинулись в сердце морей (уammim). Пусть шумят, вздымаются воды их (memaw), трясутся горы от волнения их» (Пс. 45, 3–4).

Космология, представленная в Еврейской Библии, является наследием общесемитской и ханаанейской древности. Послепленные авторы, представлявшие победивший исключительный яхвизм, не нашли в этой «языческой» космологии ничего, противоречащего их собственным взглядам.



Космология Еврейской Библии

Ваал и его дом

Строительство дома для Ваала

В угаритском эпосе Ваал, одержав победу над богом моря Йамму, занимает царский престол. Вероятно, именно этот момент отражён в его интронизационном псалме, сохранившемся фрагментарно: «Ваал воссел <...> на горе, Хадад <...> на горе своей, божественном Цафоне, на горе могущества. Семь молний [он метнул], восемь раскатов грома» (b'l ytb <...> ġr | hd <...> btk ġrh | 'l špn btk ġr tl'iyt | šb't brqm [šlh] | tmnt 'iṣr r't) (KTU, 1.101.1–4). Последовательность «семь-восемь» является примером характерного для ханаанейской поэзии приёма, именуемого «ступенчатым параллелизмом», ср. в поэме о Керете: «семеро братьев у которого, восьмеро единоутробных» (KTU, 1.14.I.8–9). По смыслу молний и громов у Ваала в процитированном псалме одинаковое количество — семь.

Святая гора Ваала Цафон находилась на берегу Средиземного моря севернее Угарита. В настоящее время эта гора именуется по-арабски Джебель аль-Акра и до сих пор почитается сирийскими алавитами как священная. Пророк Исая упоминает её в песни о гибели ассирийского царя Саргона II: «На вершины Цафона взойду, на высотах облачных уподоблюсь Вышнему (т. е. Ваалу)» (Ис. 14, 14). В ходе отождествления Яхве с Ваалом яхвисты перенесли на святую гору своего божества Сион мотивы, изначально связанные с Цафоном. Свидетельством данного процесса служит 47-й Псалом, в котором эти две горы прямо отождествляются: «Город бога нашего, гора святыни его, ... гора Сион, вершины Цафона, город великого царя» (Пс. 47, 3).

Знаком воцарения Ваала на его святой горе служит строительство им там своего дворца. В угаритском мифе Ваал строит на Цафоне «дом серебра и золота, дом чистоты лазурита» (bht ksp whrṣ bht ṭhrm 'iqn'im) (KTU, 1.4.V.33–35). В ходе строительства бог-ремесленник Пригожий-и-Мудрый «расплющивал серебро в листы, золото выковывал в кирпичи (lbnt)» (KTU, 1.4.VI.34–35). В рассказе о пире, который Яхве устраивает по случаю заключения завета на горе Синай для вождей израильского народа, последние оказываются в его небесном дворце: «Видели [Моисей, Аарон, Надав, Авиуд и семьдесят из старейшин Израилевых] бога Израилева, и под ногами его как бы работу из лазуритовых кирпичей (kəma'aše libnat hassappir) и, как самое небо, чистую (uḳə'ešem haššamayim laṭoher)» (Исх.

24, 10). Таким образом, дом Яхве, как и дом Ваала, построен из кирпичей и чистого лазурита.

В угаритской поэме о строительстве дворца для Ваала Ашера, умиловленная дарами Анат, обращается к своему супругу Элу: «Изобилие дождя своего Ваал пусть даёт изобильно (<dn mtrh b'l y'dn> <... > и подаёт голос свой (wtm qlh) из облака, мечет на землю молнии! Дом кедровый — пусть он выстроит его, дом кирпичный — пусть он воздвигнет его!» (КТУ, 1.4.V.6—11). Подобно тому, как Ваал подаёт голос (tn ql) с Цафона, Яхве подаёт голос с Сиона: «Яхве с Сиона зарычит (yiš'ag), и из Иерусалима даст голос свой (yitten qolo)» (Ам. 1, 2; то же: Иоил. 3, 16). Как и голос Ваала, голос Яхве — его гром: «Возгремел (wayyar'em) на небесах Яхве, и Вышний («elyon) дал голос свой (yitten qolo)» (Пс. 17, 14).

Ваал обещает Анат издать своё «слово» (т. е. гром), которым небеса отзовутся земле, предвещая её плодородие: «Ибо слово (rgm) есть у меня, которое я скажу тебе, речение, которое я повторю тебе, слово дерева и шёпот камня, ропот небес земле, бездн (thmt) звёздам. Я изведу молнию (brq), которой не знают небеса, слово (rgm), которого не знают люди и не ведают земные сонмы. Приди, и я издам его на горе моей, божественном Цафоне, в святилище (qdš), на горе удела моего (gr nhlty), в прекрасном месте, на вершине могущества <моего>!» (КТУ, 1.3.III.20—31). По-видимому, тот же самый мифологический мотив использует в полемическом антиваалистском духе пророк Осия, когда обещает, что «ответ» Яхве (т. е. тот же самый гром), воспринятый небесами и землёй, принесёт плодородие долине Изреель (yizrə)'el — «Сеет Эл») — житнице Израильского царства: «И будет в тот день, говорит Яхве, ты будешь звать меня: «Муж мой», и не будешь более звать меня: «Господин (ba'al) мой». И удалю имена Ваалов от уст её, и они не будут более поминаемы именами своими... И будет в тот день, я отвечу, говорит Яхве, отвечу небесам, а они ответят земле, а земля ответит зерну, и суслу, и елею, а те ответят Изреели» (Ос. 2, 16—17, 21—22).

После завершения строительства дворца Ваал подаёт свой «голос», несущий земле живительные дожди: «Он открыл окошко в доме, окна ('urbt) во дворце, открыл Ваал хляби в облаках. Голос (ql) свой святой Ваал подал, повторил Ваал крик уст своих, голос (ql) свой возгласил и оросил землю» (КТУ, 1.4.VII.25—31). Окна во дворце Ваала называются тем же словом (угар. 'urbt), которым ЕБ называет окна в твёрдом небесном своде, через которые дождь на землю посылает Яхве (евр. 'arubbot): «Не открою ли я для вас окон небесных?» (Мал. 3, 10); «Окна с выси откроются» (Ис. 24, 18). Ханаanei представляли себе Цафон одновременно и как вполне

реальную гору поблизости от Угарита, и как космическую вершину. Ещё в Книге Иова она отождествляется с небом: «Он простирает Цафон над пустотою, вешает землю ни на чём» (Иов. 26, 7). Очевидно, в процитированном выше отрывке окна дворца Ваала на Цафоне являются одновременно и окнами в небе.



Современный вид Святой горы Цафон

Спустя почти тысячелетие после создания угаритской поэмы о строительстве дома для Ваала и даровании им вследствие этого дождей земле, в конце VI в. до н. э., пророк Аггей сообщал иудеям, что причиной поразившей их засухи является отсутствие дома для Яхве: «Взойдите на гору, принесите деревья и стройте дом; и я буду благоволить к нему и прославлюсь, говорит Яхве. Ожидаете многого, а выходит мало; и что принесёте домой, то я развею. За что? — Говорит Яхве Воинств: за мой дом, который в запустении, тогда как вы бежите, каждый к своему дому. Посему-то небо заключилось над вами и не даёт росы, и земля не даёт своих произведений. И я призвал засуху на землю, на горы, на зерно, на вино, на елей и на всё, что производит земля» (Агг. 1, 8—11).

Современник Аггея Захария связывал дарование дождей «богом Израилевым» с поклонением ему в праздник Кущей: «Затем все остальные из всех народов, приходивших против Иерусалима, будут приходить из года в год для поклонения царю, Яхве Воинств, и для празднования праздника Кущей. И будет: если какое из племён земных не пойдёт в Иерусалим для поклонения царю, Яхве Воинств, то не будет дождя у них. И если племя Египетское не поднимется в путь и не придёт, то и у него не будет дождя и постигнет его поражение, каким поразит Яхве народы, не приходящие праздновать праздника Кущей» (Зах. 14, 16–18). Праздник Кущей (Суккот) отмечается с 15-го по 21-й день месяца тишрей (конец сентября — конец октября) по случаю осеннего сбора урожая. Предположительно именно в это время в Ханаане праздновали возвращением к жизни бога грозы и дождя Ваала после его поглощения богом смерти Мотом.

Историзация ваалистского мифа в Еврейской Библии

Общепризнано, что древнейшим текстом Еврейской Библии, повествующим о событиях у Чермного моря, является так называемая Первая песнь Моисея:

1. Пою Яхве, ибо он высоко превознёсся; коня и всадника его ввергнул в море.
2. Ях — сила моя и защита, он был мне спасением. Он бог ('el) мой, и прослаблю его; бог ('elohim) отца моего, и превознесу его.
3. Яхве — муж войны, Яхве — имя ему.
4. Колесницы фараона и войско его ввергнул он в море, и избранные военачальники его потонули в Чермном море.
5. Бездны покрыли их: они пошли в глубины, как камень.
6. Десница твоя, Яхве, прославилась силою; десница твоя, Яхве, сразила врага.
7. Величием славы твоей ты низложил восставших против тебя. Ты послал гнев твой, и он пожрал их, как соломю.
8. От ветра из ноздрей твоих сгрудилась воды, встали, подобно горе, потоки, застыли бездны посредине моря.
9. Враг сказал: погонюсь, настигну, разделю добычу; наполнится ими глотка моя, обнажу меч мой, истребит их рука моя.
10. Ты дунул ветром твоим, и покрыло их море: они погрузились, как свинец, в могучих водах.
11. Кто, как ты, Яхве, между богами, кто, как ты, прославлен между

святыми, досточтим хвалами, творец чудес?

12. Ты простёр десницу твою: поглотила их земля.

13. Ты ведёшь милостью своею народ сей, который ты избавил, сопровождаешь силою своею в жилище святости твоей.

14. Услышали народы и трепещут: ужас объял жителей Филистимских.

15. Тогда смутились князья Едома, трепет объял вождей Моава, уныли все жители Ханаана.

16. Да нападёт на них страх и ужас; от величия мышцы твоей да онемеют они, как камень, доколе проходит народ твой, Яхве, доколе проходит сей народ, который ты стяжал.

17. Введи его и насади его на горе удела твоего, на месте, которое седалищем себе сделал ты, Яхве, в святилище, которое создали руки твои, господь!

18. Яхве будет царствовать во веки и в вечность.

(Исх. 15, 1—18)

В 11-й строке масоретский текст упоминает *qdš* в единственном числе, чему следует, среди прочих, синодальный перевод («величествен святостью»), однако Септуагинта (τίς ὁμοίος σοι δεδοξασμένος ἐν ἁγίοις) и Сирогекзапла называют «святых» во множественном числе. Повторение фразы «кто, как ты, между...» заставляет отдать предпочтение этому варианту. Ср. сходный параллелизм: «Кто уподобится Яхве среди Сынов божиих (*bəne 'elim*)? Ужасен бог (*'el*) в великом Совете святых (*sod qədošim rabba*)» (Пс. 88, 7—8).

Хотя в дошедшем до нас виде этот текст повествует о том, как Яхве топчет египетское войско, в нём можно обнаружить первоначальный пласт, воспроизводящий уже хорошо нам известный миф о победе Ваала над водной стихией. Наиболее важной в это связи является 8-я строка, которая, как было показано выше, представляет собой триколон, каждая из трёх частей которого разными словами передаёт одну и ту же картину морской стихии, остановленной в своём движении ветром: «От ветра из ноздрей твоих сгрудились воды; Встали, подобно горе, потоки; Застыли бездны посредине моря». 8-я строка в целом изображает картину вздыбленного моря, которому мощное дуновение из ноздрей Яхве не позволяет продвинуться вперёд. Как мы видим, в этой строке (и в отрывке Исх. 15, 1—18 в целом) нет ни слова о том, что море расступилось и образовало дорогу, чтобы по ней могли пройти евреи. Ничего не говорится и о том, что египетское войско погибло, пытаясь догнать евреев этой дорогой: сообщается лишь в общем, что оно утонуло в море. Таким образом, Первая песнь Моисея действительно является самым ранним этапом в развитии

повествования о событиях у Чермного моря — к первоначальному мифологическому ваалистскому ядру уже добавлена тема гибели египтян, но о переходе через море речи ещё нет.

Высказывается мнение, что египтяне в данном повествовании представляют собой историзацию образа морского чудовища, побеждённого Ваалом. Второ-Исайя упоминает победу над ним рядом с уже канонической версией перехода евреев через море: «Пробудись, пробудись, оденься силою, мышца Яхве! Пробудись, как в дни древние, в роды давние! Не ты ли сразила Раава, поразила Змея? Не ты ли иссушила Море, воды великой Бездны, превратила глубины моря в дорогу, чтобы прошли искуплённые?» (Ис. 51, 9—10). Иезекииль дважды именует Змеем (при общепринятом исправлении масоретского *tnm* на *tnn*) египетского фараона в качестве врага Яхве: «Так говорит господь Яхве: вот, я — на тебя, фараон, царь египетский, змей большой, который, лёжа среди рек своих, говоришь: „моя река, и я создал её для себя“» (Иез. 29, 3); «Подними плач о фараоне, царе египетском, и скажи ему: ты как молодой лев между народами и как змей в морях, кидаешься в реках твоих, и мутишь ногами твоими воды, и попираешь потоки их» (Иез. 32, 2). Хотя это довольно поздние тексты (VI в. до н. э.), нельзя исключить, что они отражают более древнее предание.

В Первой песни Моисея рассказ о гибели египтян завершается прославлением Яхве среди богов: «Кто, как ты, Яхве, между богами (*'elim*), кто, как ты, прославлен между святыми (*qədošim*)?» (Исх. 15, 11). Речь о народе Израиля заходит лишь с 13-й строки, где сообщается, что Яхве ведёт его через земли ханаанеян «в жилище святыни своей» (*nəwe qadšeḳa*): «Введи его и насади его на горе удела твоего (*har naḥalateḳa*), на месте, которое седалищем себе (*maḳon ləšibtəḳa*) сделал ты, Яхве, в святилище (*miqdaš*), которое создали руки твои!» (Исх. 15, 17). Похожий мотив содержит 73-й Псалом, уточняющий, что уделом Яхве является гора Сион: «Вспомни сонм твой, который ты стяжал издревле, искупил племя удела твоего (*naḥalateḳa*), этой горы Сион, на которой ты вселился» (Пс. 73, 2). Точно такими же словами («гора удела» и «святилище») угаритские тексты называют святую гору Ваала Цафон. После победы над Йамму Ваал заявляет о своём воцарении «на горе моей, божественном Цафоне, в святилище (*qdš*), на горе удела моего (*ḡr nḥlty*), в прекрасном месте, на вершине могущества <моего>» (KTU, 1.3.III.29–31).

Угаритяне представляли себе мир разделённым на уделы между богами. Выражениям «место седалища» (*mkn šbt*) (а не жительства, т. к. в следующей строке говорится о воцарении) и «гора удела» (*hr nḥlt*) в Исх.

15, 17 близко соответствует устойчивая пара выражений «престол седалища» (ks'u tbt) и «земля удела» ('arṣ nḥlt), которая в угаритских текстах дважды применяется к Моту (KTU, 1.4.VIII.12–14 и 1.5.II.15–16) и дважды — к Пригожему-и-Мудрому (KTU, 1.1.III.1 и 1.3.VI.15–16). Хотя это нигде не говорится прямо, по косвенным данным можно заключить, что уделы угаритским богам назначает Эл. В поэме о строительстве дворца для Ваала Анат жалуется Элу: «Вот, нет дома у Ваала, как у богов, подворья, как у сынов Ашеры. Жильё у Эла, сень у сынов его, жилье у Госпожи Ашеры...» (mn 'in bt lb'l km 'ilm | ḥṣr kb [n] 'aṛrt mṭb 'il | mṣll b [nh] [m] tḥ rbt 'aṛrt) (KTU, 1.3.V.38–41). После обращения к Элу через посредничество Ашеры Анат сообщает Ваалу: «Будет дан дом тебе, как братьям твоим, и подворье, как сородичам твоим» (ytn | bt lk km 'aḥk wḥṣr | km 'aryk) (KTU, 1.4.V.27–29).

В Еврейской Библии Яхве, помимо своего удела в виде горы Сион, приобретает и свой народ — Израиль. Есть основания полагать, что в Угарите так же считали себя избранным народом Бога грозы, о чём свидетельствуют слова Эла, узнавшего о гибели Ваала: «Ваал умер! Увы, народ сына Дагана (l'im bn dḡn)!» (KTU, 1.5.VI.23–24; то же Анат: 1.6.I.6–7). В Песни Деворы используется аналогичное выражение «народ Яхве» («am yḥwh) (Суд. 2, 11), т. е. Израиль: «Яхве, бог Израиля» (Суд. 2, 3, 5) (то же в 1 Цар. 2, 24). Соответственно, угаритяне считали себя народом Ваала, обладающего уделом в виде святой горы Цафон, как позднее израильтяне считали себя народом Яхве, обладающего уделом в виде святой горы Сион. Своеобразную иронию истории можно видеть в том, что угаритские тексты не сохранили миф о разделе мира Элом на уделы между ханаанейскими богами, однако такой миф сохранила Еврейская Библия в составе Второй (предсмертной) песни Моисея (Втор. 32, 1—52): «Когда уделял (bəhanḥel) Вышний племена (goyim), когда делил он (bəḥarṣido) сынов человеческих (bəne 'adam), тогда поставил пределы народов («ammim) по числу Сынов божиих (bəne 'elohim), и вот, часть Яхве — народ его, Иаков — жребий удела его» (Втор. 32, 8–9).

Первая песня Моисея завершается словами о воцарении Яхве: «Яхве будет царствовать во веки и в вечность» (yḥwh yimloḳ lə'olam wa'ed) (Исх. 15, 18). В целом выделяемый в этом тексте древнейший слой включает победу божества над морем (Исх. 15, 8), его прославление в сонме богов (Исх. 15, 11), обретение им дома (удела, народа) (Исх. 15, 17) и его воцарение там навеки (Исх. 15, 18). Нетрудно заметить, что данный слой воспроизводит ваалистский сюжет, хорошо известный по мифам из Угарита и ряду текстов ЕБ, включая Псалом 28. Из этого можно сделать вывод, что

рассказ о переходе евреев через Чермное море в ЕБ в конечном счёте представляет собой историзацию ханаанейского мифа о победе Ваала над морской стихией.

Псалом 28 как гимн на воцарение Ваала

К мифу о воцарении Ваала после его победы над морской стихией также имеет прямое отношение 28-й Псалом, анализ которого разумно начать с реконструкции его оригинала:

1. Воздайте Яхве, Сыны божии, воздайте Яхве славу и силу.
 2. Воздайте Яхве славу имени его; поклонитесь Яхве в святом величии.
 3. Голос Яхве против вод, Яхве против вод великих.
 4. Голос Яхве силён, голос Яхве величествен.
 5. Голос Яхве сокрушает кедры, Яхве сокрушает кедры Ливана.
 6. Он заставляет их скакать подобно тельцу, Ливан и Сирион — подобно молодому туру.
 7. Голос Яхве высекает пламя огня.
 8. Голос Яхве потрясает пустыню, Яхве потрясает пустыню Кадеш.
 9. Голос Яхве колеблет теревинфы и обнажает леса.
 10. Бог славы возгремел, и во дворце его все говорят: «слава!».
 11. Яхве воссел над потопом, и будет восседать Яхве царём вовек.
- (Пс. 28, 1—10)

В каноническом тексте этого Псалма слова «бог славы возгремел» присутствуют в строке 3, однако там они явно неуместны. Строки 3, 5 и 8 построены по одинаковой двухчастной схеме: голос Яхве + объект/Яхве + тот же объект с определением. Слова «бог славы возгремел» в строке 3 разрушают эту стройность. Естественное место для них — в начале строки 10. Строка 2 словами «святое величие» вводит грозовую теофанию Яхве, представленную семью голосами в строках 3–9. Строка 10 подытоживает её, уточняя, что речь идёт о громах, издаваемых «богом славы», в ответ на которые собравшиеся в его дворце божества восклицают «слава!».

Как уже говорилось, выражение «сыны божии» (bn 'lm) в угаритских мифах означает буквально «сыны Эла» и включает всю совокупность ханаанейских божеств. В 28-м Псалме они призываются «поклониться» (hištaḥawu) и «воздать славу» (ḥabu kabod) Яхве. Данное выражение является слегка изменённой формулой приветствия, неоднократно засвидетельствованной в текстах из Угарита. При посещении угаритскими

богами друг друга они «простираются» (štḥw — корень ḥwy в породе Št) перед господином или госпожой дома и «чтят» (kbd) их. Так, в рассказе о приходе Ашеры к Элу говорится, что «к ногам Эла она склонилась и пала, простёрлась ниц (tštḥwy) и его почтила (wtkbdh)» (KTU, 1.4.IV.25–26). Отправляя своих посланцев к Анат, Ваал наставляет их: «К ногам Анат склонитесь и падите, простритесь ниц (tštḥwy), почтите (kbd) её» (KTU, 1.3.III.9—10). В целом в угаритских текстах эта формула встречается 5 раз применительно к Элу (KTU, 1.1.III.25; 1.2.III.6; 1.4.IV.26; 1.6.I.38; 1.17.VI.50–51), 2 раза применительно к Анат (KTU, 1.1.II.16–17; 1.3.III.10), 2 раза применительно к Пригожему-и-Мудрому (KTU, 1.1.III.3; 1.3.VI.19–20) и 1 раз применительно к Моту (KTU, 1.4.VIII.28–29).

В Еврейской Библии формула приветствия štḥw (с добавлением возвратной приставки hi-) + kbd также встречается несколько раз. Помимо 28-го Псалма, она присутствует уже в демифологизированном контексте в очевидно вторичном и позднем 95-м Псалме, где Яхве призываются поклониться не боги, а люди, а действие происходит не в небесном дворце, а в земном святилище: «Воздайте Яхве, племена народов, воздайте Яхве славу (kaḇod) и силу («oz); воздайте Яхве славу (kaḇod) имени его, несите дары (minḥa) и идите во дворы его; поклонитесь (hištaḥawu) Яхве в величии святыни» (Пс. 95, 7–9) (почти дословно то же в 1 Пар. 16, 28–29).

В 96-м Псалме к поклонению Яхве вновь призываются боги, однако «слава» здесь не воздаётся, а наблюдается: «Небеса возвещают правду его, и все народы видят славу (kaḇod) его... Поклонитесь (hištaḥawu) перед ним, все боги (’elohim)» (Пс. 96, 6–7). Наконец, 85-й Псалом представляет единственный в ЕБ случай употребления в составе указанной формулы корня kbd в глагольном виде (как он всегда употребляется в угаритских текстах). Поклонение Яхве здесь совершают люди, но упоминается и сонм божеств: «Нет между богами (’elohim) такого, как ты, господь (’adonay), и нет дел таких, как твои. Все народы, тобою сотворённые, придут и поклонятся (wəyištaḥawu) перед тобою, господь (’adonay), и прославят (wiḳabbədu) имя твоё» (Пс. 85, 8–9). Учитывая территориальное (между Угаритом и Иудеей) и временное (между XIV — XIII вв. до н. э., когда были записаны угаритские тексты, и VII в. до н. э., когда начали записываться тексты ЕБ) расстояние, сохранение формулы štḥw + kbd в значении приветствия является одним из примечательных свидетельств преемственности между Ханааном и Иудеей.

Итак, 28-й Псалом открывается сценой, в которой собравшиеся во дворце (heḳal) Яхве боги («сыны Эла») приветствуют его, падая перед ним ниц. В угаритском эпосе Ваал, одержав победу над богом моря Йамму и

построив для себя дворец (hkl) на вершине святой горы Цафон, собирает богов на пир: «Он покликать братьев своих в дом свой, родичей своих во дворец свой, он покликать семьдесят сынов Ашеры» (КТУ, 1.4.VI.44–46).

Псалом 28 призывает богов поклониться Яхве «в святом величии». Фраза «голос Яхве величествен» (qol yhwh be-hadar) в строке 4 подсказывает, что «святое величие» (hadrat qodeš) Яхве в строке 2 также означает его голос, т. е. гром: «бог славы возгремел (hirə'im)». В угаритской поэме о строительстве дома для Ваала после завершения его строительства «голос свой святой Ваал подал (qlh qdš b'l ytn), повторил Ваал крик уст своих, голос (ql) свой возгласил и оросил землю» (КТУ, 1.4.VII.29–31). Для этого «он открыл окошко в доме, окна ('urbt) во дворце, открыл Ваал хляби в облаках» (КТУ, 1.4.VII.25–28). В 28-м Псалме Яхве являет себя семью голосами-громами, сопровождающимися молнией («пламенем огня») (строки 3–9). Ранее уже цитировался интронизационный псалом из Угарита, в котором воцарившийся Ваал также являет себя семью молниями и громами: «Ваал воссел <...> на горе, Хадад <...> на горе своей, божественном Цафоне, на горе могущества. Семь молний [он метнул], восемь раскатов грома» (b'l ytb <...> ġr | hd <...> btk ġrh | 'l špn btk ġr tl'iyt | šb't brqm [šlh] | tmnt 'iṣr r't) (КТУ, 1.101.1–4).

Псалом 28 продолжается описанием голоса Яхве и его воздействия на природу. Первыми в списке объектов такого воздействия называются «воды великие» (mayim rabbim). Этот термин Еврейская Библия использует как одно из обозначений сил водного хаоса, побеждённых Яхве в роли преемника Ваала, напр.: «Разве на реки воспылал, Яхве, гнев твой? разве на реки — негодование твоё, или на море — ярость твоя, что ты восшёл на коней твоих, на колесницу твою победную?... Ты конями своими проложил путь по морю, пучине вод великих (mayim rabbim)» (Авв. 3, 8, 15). В строке 15 Псалма Аввакума «воды великие» выступают как синоним моря, которое, в свою очередь, в строке 8 упоминается параллельно с реками. Напомним, что в угаритских текстах противник Ваала Йамму — «князь-Море, судья-Река» (zbl ym tpt nhr).

В 92-м Псалме «воды великие» также отождествляются с морем и реками как противниками Яхве: «Возвышают реки, Яхве, возвышают реки голос свой, возвышают реки волны свои. Но паче голосов вод великих (mayim rabbim), сильных волн морских, силён в выси Яхве» (Пс. 92, 2–4). В Угарите слово rb использовалось как эпитет богов, в т. ч. Йамму, например, в высказывании Анат: «Я уничтожила любимца Эла, Море (ym)! Я прикончила Реку (nhr), бога великого ('il rbm)!» (КТУ, 1.3.III.38–39) (буква *мем* в слове *rbm* — энклитика). По этой причине правильнее

переводить выражение *mayim rabbim* именно как «воды великие», а не «многие». Кроме того, предлог «*al* в строке 3 Псалма 28 надлежит понимать как «против», а не «на», поскольку данная строка напоминает о победе, которую Яхве только что одержал над водной стихией своим громовым голосом.

От этого голоса сотрясаются горы: «Он заставляет их скакать подобно тельцу, Ливан и Сирион — подобно молодому туру» (Пс. 28, 6). Точно так же описывает воздействие на горы голоса Ваала угаритская поэма о строительстве его дворца: «Горы уstraшились <...> у моря, высоты земли содрогнулись» (*ḡrm thšn <...> qdm ym bmt 'arš tṭtn*) (КТU, 1.4.VII.32–35). Гора Сирион (самая высокая вершина горной цепи Антиливана), которую 28-й Псалом упоминает вместе с Ливаном, в ЕБ обычно называется Ермоном. Единственное в ЕБ упоминание Сириона за пределами этого Псалма содержится в комментарии из Книги Второзакония: «Сидоняне Ермон (*hermon*) называют Сирионом (*širyon*)» (Втор. 3, 9). Угаритские же тексты называют эту гору именно Сирионом и упоминают её параллельно с Ливаном. Так, в той же самой поэме о строительстве дворца для Ваала «[Пригожий] дом его строит, [Мудрый] воздвигает дворец его. Он посылал на Ливан (*lbnn*) за деревьями его, на Сирион (*šryn*) за прекрасными кедрами его» (КТU, 1.4.VI.16–19). Подобное словоупотребление в Псалме 28 свидетельствует об архаизме данного текста.

Ещё одним архаизмом является упоминание «пустыни Кадеш» (*mdbr qdš*) в 8-й строке. Область Кадеш-Барнеа на границе Синая и Ханаана никогда не называется в ЕБ «пустыней Кадеш». Однако это выражение опять-таки встречается в корпусе угаритских текстов. В мифе о «благих богах» Эл отсылает туда своих сыновей: «В пустыне Кадеш, там приселитесь приселенцами среди камней и среди деревьев на семь полных лет, на восемь круговоротов времени» (*tk mdbr qdš | ṭm tgr | gr l 'abnm | w l «šm | šb» šnt tmt | ṭmn nqpt «d*) (КТU, 1.23.65–66). Вероятно, под *mdbr qdš* в 28-м Псалме имеется в виду сирийская пустыня возле города Кадеш на Оронте. Ст. 3–8 описывают обычную теофанию Ваала в виде грозы, движущейся с запада на восток — со Средиземного моря через Ливан и Антиливан к Сирийской пустыне. В противоположность этой теофании Ваала первоначальной собственной теофанией Яхве, по всей видимости, был несущий смерть горячий восточный ветер — самум (евр. *qadim*), пришедший из восточной пустыни.

В строке 9 слово *'lt* (с *matres lectionis* — *'ylwt*) вокализовано масоретами как *'auyalot* («лани»). Связанный с ним глагол *uəholel* понимается как производное от корня *ḥyl* («трепетать», «мучиться»),

«испытывать родовые муки», «рожать»), так что выражение *uəḥolel 'aṣyalot* традиционно переводится «разрешает от бремени ланей». Однако, ввиду присутствия в той же строке «лесов», правильнее понимать слово *'lt* как *'elot* («теревинфы», возможно также значение «дубы»), а глагол *uəḥolel* — как «колеблет».

После того, как Яхве свидетельствует громами, что он действительно «бог славы» (*'el hakkaḥod*), собравшиеся во дворце божества провозглашают ему славу. Яхве восседает «царём вовек» (*meleḵ lə'olam*) над «потопом» (*mabbul*), т. е. верхним океаном, расположенным между небесной «твердью» и «небесами небес», что призвано лишний раз подтвердить его победу и власть над водной стихией. В этом он вновь оказывается полным преемником ханаанейского Бога грозы. В угаритской поэме о борьбе Ваала с Йамму Пригожий-и-Мудрый перед битвой призывает Ваала: «Возьми царство вечное твоё, власть, что из поколений в поколения твои!» (*tq mlk «lmk drkt dt dr drk*) (KTU, 1.2.IV.10). В поэме о строительстве дворца для Ваала, которое является условием его воцарения, Анат заявляет Элу: «Царь наш могучий Ваал, судья наш. Нет никого, кто над ним!» (*mlkn 'al'in b'l tptn 'in d'lnh*) (KTU, 1.3.V.32–33), то же самое позднее заявляет Элу Ашера (KTU, 1.4.IV.43–44); ср. сходную «клятву в верности» в ЕБ: «Яхве — судья наш, Яхве — законодатель наш, Яхве — царь наш» (Ис. 33, 22). Угаритское повествование о воцарении Ваала заканчивается, как и 28-й Псалом, утверждением непоколебимости его власти: «Я воцарюсь истинно царём земли, власть моя установится! ... Я единственный, кто будет царствовать над богами!» (*'umlk 'ubl mlk 'arṣ drkty štkn... 'aḥdy dymlk «l 'ilm*) (KTU, 1.4.VII.43–44, 49–50).

Как мы видим, в Псалме 28 нет ничего собственно яхвистского кроме имени Яхве, он от начала до конца воспроизводит ваалистские темы, известные нам по текстам из Угарита. Несомненно, он является изначально ваалистским псалмом, присвоенным яхвистами путём простой замены в нём имени Ваала на имя Яхве.

Ваал и Смерть

Жизнь и смерть в Еврейской Библии

Смерть в Еврейской Библии означает исхождение из человеческого тела дыхания-души-духа. Семантическое поле этих понятий в языке ЕБ выражается словами *перѣш*, *пəšama* и *ruaḥ*. Чётких границ в значении и употреблении данных слов нет, но всё же определённую градацию провести можно. Слово *перѣш* первоначально имело значение «горло», из которого со временем развились смыслы «дыхание», «живое существо», «душа». Оно является наиболее «материальным» из вышеуказанных слов (обитатели Шеол никогда не называются *перѣш*), наиболее же «имматериальным» является слово *ruaḥ*. Хотя первоначально оно имело (и сохраняет в ЕБ) значения «дыхание» и «ветер», им также обозначается исходящий от божества дух, который даёт человеку жизнь: «Отнимешь дух (*ruaḥ*) их — умирают и в прах свой возвращаются; пошлѣшь дух (*ruaḥ*) твой — созидаются (*yibbare'un*)» (Пс. 103, 29–30); «И возвратится прах (*arṣar*) в землю, чем он и был, а дух (*ruaḥ*) возвратится к богу (*ha'elohim*), который дал его» (Еккл. 12, 7).

Что касается слова *пəšama*, то оно занимает срединное положение. Иногда оно используется в качестве синонима слова *перѣш*: «После этого заболел сын этой женщины, госпожи дома, и болезнь его была так сильна, что не осталось в нём дыхания (*пəšama*) ... И услышал Яхве голос Илии, и возвратилась душа (*перѣш*) отрока сего в него, и он ожил (*yeḥi*)» (3 Цар. 17, 17, 23). В других случаях оно служит синонимом слову *ruaḥ*: «Дух (*ruaḥ*) Эла создал меня (*ašatəni*), и дыхание (*пəšama*) Шаддая дало мне жизнь (*təḥayyeni*)» (Иов. 33, 4); если бы бог «взял к себе дух (*ruaḥ*) её и дыхание (*пəšama*) её, вдруг погибла бы всякая плоть, и человек возвратился бы в прах» (Иов. 34, 14–15). В яхвистском рассказе о сотворении человека *пəšama* означает божественный дух, а *перѣш* — существо, приведѣнное им к жизни: «И слепил бог Яхве человека (*ha'adam*), прах из земли (*arṣar min-ha'adama*), и вдунул в нос его дыхание жизни (*nišmat ḥayyim*), и стал человек душою живою (*перѣш ḥayya*)» (Быт. 2, 7).

Если о происхождении жизни Еврейская Библия высказывается ясно, о происхождении смерти она говорит гораздо туманнее. Смерть (*mawet*, сопряжѣнное состояние *mot*) впервые упоминается в яхвистском рассказе о запрете на вкушение плодов дерева познания добра и зла: «От дерева

познания добра и зла не ешь от него, ибо в день, в который ты вкусишь от него, смертью умрёшь (mot tamut)» (Быт. 2, 17). Как известно, запрет был нарушен, однако в тот же день человек не умер. Подразумевало ли тогда «смертью умрёшь» утрату бессмертия и приобретение смертности, или человек был смертен изначально? В наказание за своё непослушание человек обрекается на тяжёлый труд: «В поте лица твоего будешь есть хлеб до возвращения твоего в землю (ha'adama), ибо из неё ты взят, ибо прах («arar») ты и в прах возвратишься» (Быт. 3, 19). Входит ли «возвращение в землю» в состав наказания, или оно лишь обозначает срок, до которого наказание должно нестись? Дерево жизни было посажено в саду Эдена раньше нарушения запрета и наказания за него (Быт. 2, 9). Означает ли это, что человек (а сам Яхве в нём вряд ли нуждался) уже тогда был смертен, или оно было посажено «про запас» или «на всякий случай»?

Яхве изгоняет человека из сада Эдена, опасаясь, что тот станет жить «вечно»: «И сказал бог Яхве: вот, человек (ha'adam) стал как один из нас, зная добро и зло; и теперь как бы не простёр он руки своей, и не взял также от дерева жизни, и не вкусил, и не стал жить вечно (la'olam)» (Быт. 3, 22). Однако далее мы узнаём, что жить «вечно» люди перестали лишь во времена Ноя: «И сказал Яхве: не вечно духу моему пребывать (?) в человеке, потому что (?) он — плоть (lo-yadon ruhi ha'adam la'olam bašaggam hu («») bašar); пусть будут дни его сто двадцать лет» (Быт. 6, 3). Еврейское слово «olam («вечность»)) означает отнюдь не бесконечную продолжительность времени, а лишь его длительный промежуток. Быт. 5 указывает годы жизни Адама и его ближайших потомков (Адам — 930 лет, Сиф — 912 лет, Енос — 905 лет, Каинан — 910 лет, Малелеил — 895 лет, Иаред — 962 лет, Мафусал — 969 лет, Ламех — 777 лет). Именно такой промежуток времени (примерно тысячу лет) понимал под «вечностью» («olam) автор Быт. 6, 3, говоря о решении Яхве в ответ на разращение человека лишить его «вечной жизни». Но подразумевается ли под «вечной жизнью» в Быт. 3, 22 то же самое или что-то другое?

Как видим, вопросов много, и ни на один из них нельзя дать однозначного ответа. Авторы яхвистского повествования о сотворении человека не предложили чёткого объяснения причин прихода в человеческий мир смерти — возможно, потому что они вообще не собирались этого делать.

Загробный мир в Еврейской Библии

Самым частым обозначением загробного мира в Еврейской Библии (употребляется 65 раз) является слово обычно женского рода с неясной этимологией Шеол (šə'ol). В качестве синонима Шеол используется слово Аваддон (производное от глагольного корня 'bd «гибнуть»): «Шеол и Аваддон — перед Яхве, тем более сердца сынов человеческих» (Притч. 15, 11); «Шеол и Аваддон — ненасытимы; так ненасытимы и глаза человеческие» (Притч. 27, 20); «Шеол обнажён (здесь м.р.) перед ним, и нет покрывала Аваддону» (Иов. 26, 6). Также для обозначения загробного мира ЕБ часто употребляет слова со значением «яма» (bor и šaḥat): «Жизнь моя приблизилась к Шеол, я причтён к нисходящим в Яму (bor) ... Ты положил меня в Яму нижнюю (bor taḥtiyyot), во Мрак (maḥašakkim), в Глубину (maṣolot)» (Пс. 87, 4–7); «Душа его приближается к Яме (šaḥat) и жизнь его — к Моту» (Иов. 33, 22) и т. д. По всей видимости, этими словами назывались ямы в иудейских пещерных гробницах, куда сбрасывали останки с погребальных скамей, когда эти скамьи требовались для новых захоронений.

Поскольку загробный мир находится внизу, как внизу находится и нижняя водная бездна, в ЕБ возможно пересечение и частичное или полное совпадение этих понятий: «Да не увлечёт меня стремление Вод (mayim), да не поглотит меня Глубина (maṣula), да не затворит надо мною Яма (bor) зева своего» (Пс. 68, 16); «Силки Мота (mawet) объяли меня, и потоки Велиала (bəliyya'al) устрашили меня; силки Шеол облегли меня, и сети Мота опутали меня. В беде моей я призвал Яхве, и к богу моему воззвал... И явились потоки вод ('arīqe mayim), и открылись основания земного круга (mosədot teḇel) от прещения твоего, Яхве, от порыва дыхания ноздрей твоих (nišmat ruaḥ 'arreḳa). Он (т. е. Яхве) простёр [руку] с выси и взял меня, и извлёк меня из вод великих (mayim rabbim)» (Пс. 17, 5–7, 16–17).

Обитатели Шеол — безличные призрачные тени, в буквальном смысле забытые богом: «Я стал, как человек без силы, между мёртвыми брошенный, как убитые, лежащие во гробе, о которых ты уже не вспоминаешь и которые от руки твоей отринуты» (Пс. 87, 5–6). Общение с Яхве возможно только для живых, о чём заявляет после исцеления от смертельной болезни иудейский царь Езекия: «Ты избавил душу мою от Ямы погибели (šaḥat bəli) ... Шеол не славит тебя, Мот не восхваляет тебя, нисшедшие в Яму (bor) не уповают на истину твою. Живой, только живой прославит тебя, как я ныне» (Ис. 38, 17–19).

О невозможности для мёртвых общения с богом неоднократно говорят Псалмы: «Обратись, Яхве, избавь душу мою, спаси меня ради милости твоей, ибо в Моте нет поминания тебя, в Шеол кто будет славить тебя?»

(Пс. 6, 5–6); «Что пользы в крови моей, когда я сойду в Яму (šahat)? будет ли прах славить тебя? будет ли возвещать истину твою?» (Пс. 29, 10); «Разве будет возвещаема во Гробе (qeber) милость твоя, и верность твоя — в Гибели ('abaddon)? Разве познают во Мраке (ḥošek) чудеса твои, и праведность твою — в Земле забвения ('ereš pəšiyu)?» (Пс. 87, 12–13).

Отсутствие посмертного воздаяния в Еврейской Библии

В Шеол после смерти нисходят все люди независимо от их нравственных качеств. Оплакивая предполагаемую смерть Иосифа, праотец Иаков сетует: «с печалью сойду к сыну моему в Шеол» (Быт. 37, 35); опасаясь за Вениамина, он говорит остальным сыновьям, что если с ним случится беда, «сведёте вы седину мою с печалью в Шеол» (Быт. 42, 38; то же: 44, 29; 44, 31). Умиравший Давид наставляет Соломона отомстить своим врагам — Иоаву: «Поступи по мудрости твоей, чтобы не отпустить седины его мирно в Шеол» (3 Цар. 2, 6), и Семею: «Ты же не оставь его безнаказанным..., чтобы низвести седину его в крови в Шеол» (3 Цар. 2, 9). Вызванный из Шеола праведный Самуил обещает неправедному Саулу: «Завтра ты и сыны твои будете со мною» (1 Цар. 28, 19).

Никакого разделения на праведников и грешников в Шеол не предполагается, как и не предполагается награды для первых и наказания для вторых. Стандартная иудейская система наград и наказаний сформулирована девтеронимическими авторами при описании завета, заключённого Израилем с Яхве накануне перехода Иордана: «Вот, я сегодня предложил тебе жизнь и добро, смерть и зло. Если будешь... любить Яхве, бога твоего..., то будешь жить и размножишься... Если же отвратится сердце твоё..., то вы погибнете и не пробудете долго на земле, для овладения которою ты переходишь Иордан» (Втор. 30, 15–18).

Нигде в девтеронимическом корпусе не упоминаются никакие загробные награды или наказания: «Если вы будете слушать заповеди мои, которые заповедую вам сегодня, любить Яхве, бога вашего, и служить ему от всего сердца вашего и от всей души вашей, то дам земле вашей дождь в своё время, ранний и поздний; и ты соберёшь хлеб твой и вино твоё и елей твой; и дам траву на поле твоём для скота твоего, и будешь есть и насыщаться. Берегитесь, чтобы не обольстилось сердце ваше, и вы не уклонились и не стали служить иным богам и не поклонились им; и тогда воспламенится гнев Яхве на вас, и заключит он небо, и не будет дождя, и земля не принесёт произведений своих, и вы скоро погибнете с доброй

земли, которую Яхве даёт вам» (Втор. 11, 13–17) и т. д. Все девтеронимические награды и наказания, самый подробный список которых приведён в Главе 28 Книги Второзакония, касаются земной жизни.

По убеждению девтеронимистов, Яхве награждает послушных ему долгой жизнью, а непослушных наказывает преждевременной смертью. Именно в этом смысле надлежит понимать слова из девтеронимической по происхождению молитвы Анны: «Яхве умерщвляет и оживляет (*memit uməḥayye*), низводит в Шеол и возводит» (1 Цар. 2, 6); под «оживлением» и «возведением» здесь имеется в виду спасение от смерти ранее установленного человеку срока. Подобные воззрения можно обнаружить уже в амарнских письмах XIV в. до н. э., в которых правители Ханаана обращаются к фараону и египетским властям, по всей видимости, цитируя гимны ханаанейским богам (Ваалу?): «Ты оживляешь меня и ты умерщвляешь меня» ([*at*] — *ta du [-ba] l-la-ta-an-ni | [ù] at-ta du-uš-mi-it-an-ni*) (ЕА, 169.7–8); «Вы оживляете нас и вы умерщвляете нас» (*at-tu-nu tu-ša-ab-li-tu-na-nu | ù at-tu-nu | ti-mi-tu-na-nu*) (ЕА, 238.31–33).

Точно такой же точки зрения придерживаются авторы Псалмов. Молящийся выражает убеждение, что Яхве не позволит ему умереть раньше времени: «Ты не оставишь души (*perēš*) моей Шеол и не дашь праведному твоему увидеть Яму (*šaḥat*), ты укажешь мне путь жизни» (Пс. 15, 10–11); «Бог (*'elohim*) искупит душу (*perēš*) мою от руки Шеол, ибо он примет меня» (Пс. 48, 16); «Яхве, ты поднял из Шеол душу (*perēš*) мою, сохранил мне жизнь, чтобы не сойти мне в Яму (*bor*)» (Пс. 29, 3). Для своих противников он надеется на прямо противоположное: «Ты, боже (*'elohim*), низведёшь их в Яму погибели (*bor šaḥat*); кровожадные и коварные не доживут и до половины дней своих» (Пс. 54, 24).

Более поздние авторы литературы Премудрости осознают несостоятельность наивной веры в прижизненные награды и наказания, но взамен ничего предложить не могут: «Всему и всем — одно: одна участь праведнику и нечестивому, доброму и злому, чистому и нечистому, приносящему жертву и не приносящему жертвы; как добродетельному, так и грешнику; как клянущемуся, так и боящемуся клятвы... Мёртвые ничего не знают, и нет им уже воздаяния (*šaḥar*)» (Еккл. 9, 2, 5).

Вопрос о справедливости божественных наград и наказаний — основная тема Книги Иова. Как и Екклесиаст, Иов не согласен с мнением девтеронимистов о прижизненном воздаянии: «Один умирает в самой полноте сил своих, совершенно спокойный и мирный; внутренности его полны жира, и кости его напоены мозгом. А другой умирает с душою огорчённою, не вкусив добра. И они вместе будут лежать во прахе, и червь

покроет их» (Иов. 21, 23–26). Никакого воздаяния за гробом он тоже не видит: «Нисшедший в Шеол не поднимется, не возвратится более в дом свой, и место его не будет уже знать его» (Иов. 7, 9—10); «Отойду, — и уже не возвращусь, — в страну тьмы и сени смертной, в страну мрака, каков есть мрак тени смертной, где нет устройства, где темно, как самая тьма» (Иов. 10, 21–22); «Если бы я и ожидать стал, то Шеол — дом мой; во тьме постелю я постель мою; яме (šaḥat) скажу: ты отец мой, червю: ты мать моя и сестра моя. Где же после этого надежда моя? и ожидаемое мною кто увидит? В Шеол сойдёт она и будет покоиться со мною в прахе» (Иов. 17, 13–16).

Желающие найти в Еврейской Библии веру в посмертное воздаяние зачастую обращаются к тексту Иов. 19, 25–27. Присутствующее в этом отрывке выражение *mibbəšari* двусмысленно — оно может значить как «вне моей плоти», так и «из моей плоти». Однако принятие первого варианта означало бы, что этот отрывок противоречит смыслу всей Книги Иова. Общий контекст заставляет отдать предпочтение второму варианту: «Я из плоти моей (*mibbəšari*) узрю бога, которого я узрю сам; мои очи увидят («*ena u ga'u*), а не чужие» (Иов. 19, 26–27); см. в конце книги об осуществлении этой надежды: «Теперь моё око увидело тебя («*eni ga'ataḩa*)» (Иов. 42, 5). О таком же посюстороннем созерцании бывшим грешником лика бога после раскаяния на пороге смерти говорит друг Иова Елиуй: «Будет молиться богу, а тот — милостив к нему; будет с радостью видеть лицо его» (Иов. 33, 26).

Заканчивается Книга Иова новым утверждением девтерономизма — её герой за свою праведность получает больше материальных благ, чем имел прежде, множество детей и долголетие: «После того Иов жил сто сорок лет, и видел сыновей своих и сыновей сыновних до четвёртого рода; и умер Иов в старости, насыщенный днями» (Иов. 42, 16–17). Как бы ни был праведен Иов, и его, как всех, ждёт неизбежное нисхождение навсегда в безличный загробный мир без всякой надежды на последующее воздание.

Ваал как воскресающий и воскрешающий бог

Однако тема воскресения из мёртвых в Еврейской Библии всё-таки присутствует, но лишь как отголосок ханаанейских мифов о Ваале, который, судя по дошедшим до нас отрывкам угаритских мифов, был в Ханаане богом воскресающим и воскрешающим по преимуществу. Угаритский эпос повествует о том, как после победы над богом моря

Йамму, строительства своего дворца и воцарения в нём Ваал вступает в борьбу с богом смерти Мотом (mt) и гибнет в ней. Поэма о борьбе Ваала с Мотом плохо сохранилась и имеет лакуны в самых важных местах, повествующих о смерти и воскресении Бога грозы, тем не менее, её общий смысл поддаётся восстановлению. Обращаясь к Ваалу, Бог смерти призывает его: «Сойди в глотку сына Эла, Мота!» (lyrt bnpš bn 'ilm mt) (KTU, 1.5.I.6–7). Вместе с собой Ваал должен унести свою животворящую влагу: «А ты возьми облако твоё, ветер твой..., дождь твой с тобою..., росу, дочь дождя, с тобою... и спустишься в дом отъединения, землю, причислишь к спускающимся в землю!» (w'at qh «rptk rḥk... mṯrtk «mk... «mk ṯly bt rb... wrd bt ḥpṯt 'arṣ tspr byrdm 'arṣ) (KTU, 1.5.V.6—16).

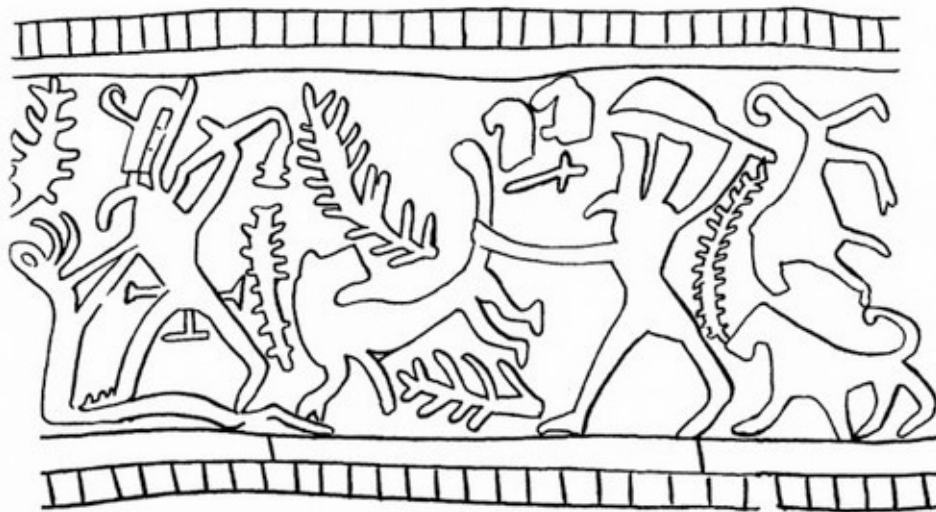
После гибели Ваала вестники сообщают Элу: «Пал на землю, умер могучий Ваал, погиб князь, владыка земли!» (npl l'arṣ mt 'al'iyn b'l ḥlq zbl b'l 'arṣ) (KTU, 1.5.VI.8—10), в ответ на что Эл восклицает: «Ваал умер! Увы, народ сына Дагана!» (b'l mt my l'im bn dgn) (KTU, 1.5.VI.23–24). Анат находит тело Ваала и погребает его на вершине горы Цафон: она «подняла его на вершины Цафона, оплакала его и похоронила его» (tš'lynh bšrrt šp'n tbkynh wtqbrnh) (KTU, 1.6.I.15–17). После этого Анат нападает на Мота и расправляется с ним способом, имеющим вид земледельческого обряда: «Она схватила сына Эла, Мота, мечом разрубила его, сквозь сито просеяла его, огнём опалила его, на мельнице смолола его, на поле посеяла его» (KTU, 1.6.II.3035).

Далее в тексте следует пробел, после которого мы узнаём, что Ваал вернулся к жизни: «Жив могучий Ваал, есть князь, владыка земли!» (ḥy 'al'iyn b'l 'it zbl b'l 'arṣ) (KTU, 1.6.III.2–3). Воскресение Ваала возвращает земле плодородие: «Небеса елей дождём изливают, реки текут мёдом» (šmm šmn tmṯrn nḥlm tlk nbtm) (KTU, 1.6.III.6–7). Однако Мот тоже воскресает и вновь вступает в борьбу с Ваалом, которая заканчивается по настоянию солнечной богини Шапаш их примирением и признанием Мотом верховной власти Ваала. По всей видимости, этот миф послужил основой для обряда оплакивания умершего Ваала и празднования его последующего воскресения, который справлялся в Ханаане ежегодно накануне осенних дождей.

К обсуждаемому вопросу также имеет отношение эпизод из угаритской поэмы об Акхите, в котором Анат просит у этого героя его лук в обмен на «жизнь» и «бессмертие»: «Пожелай жизнь (ḥym), о Акхит-витязь, пожелай жизнь, и я дам тебе бессмертие (blmt), и я ниспошлю тебе. Я сделаю, чтобы ты считал с Ваалом годы, с сыном Эла ты будешь считать месяцы. Когда Ваал, когда он дарует жизнь (yḥwy), он кормит живого

(ḥwy), кормит и поит его, играет и поёт ради него приятно, и вторят ему, — так и я дарю жизнь (’aḥwy) Акхиту-витязю!» (’irš ḥym l’aqht ḡzr | ’irš ḥym w’atnk blmt | w’ašlḥk ’ašsprk «m b’l | šnt «m bn ’il tspr yrḥm | kb’l kyḥwy y’šr ḥwy y’š | r wyšqynh ybd wyšr «lh | n’m [n] [wt] «nynn ’ap ’ank ’aḥwy | ’aqht [ḡz] r) (KTU, 1.17.VI.26–33).

Сопоставление этого отрывком с отрывком из угаритской поэмы о Керете, в котором тоже параллельно используются слова «жизнь» и «бессмертие», позволяет заключить, что Анат обещает Акхиту длительную или бесконечную продолжительность жизни. Когда Керет смертельно заболевает, его сын говорит ему: «Жизнью твоею, отец наш, мы радуемся, бессмертием твоим веселимся!.. Как, отец, подобно смертным ты умрёшь?» (bḥyk ’abn [n] šmh blmtk nḡln... ’ap ’ab kmtm tmtn) (KTU, 1.16.I.14–15, 17–18). Такое истолкование подтверждает и ответ на предложение Анат Акхита, не верящего её обещанию сверхчеловечески долгой жизни: «Не обманывай меня, дева!.. Как умирает каждый, я умру, смертью я умру ([wk] mt kl ’amt w’an mtm ’amt)!» (KTU, 1.17.VI.34–38). Учёные спорят по поводу точного смысла приведённого эпизода из поэмы об Акхите, для нас же он важен как свидетельство о том, что жизнь и бессмертие в представлении древних ханаанейян были тесно связаны с Ваалом и его сестрой-супругой Анат.



Божество (Ваал?), сражающееся с рогатой змеей и львом (Туннану и Мотом?) (изображение на цилиндрической печати позднего бронзового века из Тель-эс-Сафи)

Следы ваалистского культа в Еврейской Библии

Древние ханаанейяне представляли себе смерть как разновидность сна.

В угаритской поэме об Акхите после гибели последнего его отец Даниил проклинает птиц, «которые будут летать над гробницей сына моего, потревожат его во сне его (bšnth)!» (KTU, 1.19.III.150–151). Такое же представление отражено в Еврейской Библии. Иов заявляет: «Человек лёг (šaḱab) и не встанет (wəlo-yaqum); до скончания неба («ad-bilti šamayim) они не пробудятся (lo yaqīṣu) и не воспрянут от сна своего (wəlo-ye'oru miššənatam) ... Когда умрёт человек, то будет ли он опять жить (hayiḥye)?» (Иов. 14, 12, 14). Он же сетует: «Для чего не умер я, выходя из утробы... Теперь... я спал бы (yašanti)» (Иов. 3, 11, 13). В Псалмах молящийся просит бога, чтобы ему не «уснуть [сном] смерти» ('išan hammawet) (Пс. 12, 4). В представлении ханаанеян смерть Ваала тоже была успением. Иосиф Флавий со ссылкой на Менандра утверждает, что тирский царь Хирам «воздвиг храмы в честь Геракла и Астарты и первый установил праздник воскресения Геракла в месяце перитии» (πρῶτος τε τοῦ Ἡρακλέους ἑυερσιν ἐποίησατο ἐν τῇ Περیتیῳ μηνί) (Иудейские древности. 8.5.3). Гераклом здесь называется Мелькарт — тирский Ваал. Его воскресение, отмечавшееся в македонском месяце перитии (феврале — начале марта), описывается по-гречески словом ἑυερσις, т. е. буквально «пробуждение».

В составе иудейской Книги Псалмов имеется ряд ваалистских гимнов, присвоенных яхвистами и приспособленных ими под своего бога. Они включают в том числе отрывки, унаследованные из обряда пробуждения «заснувшего» (умершего) Ваала: «Проснись („ura), почто спишь (tišan), господь ('adonay)?! Пробудись (haqīṣa), не покинь навсегда!“ (Пс. 43, 24), „Пробудится (wayuīqaṣ), как спящий (kāyašen), господь ('adonay)!“ (Пс. 77, 65). Рассказ о состязании яхвистского пророка Илии с ваалистскими пророками на горе Кармил описывает подобный обряд, причём для „сна“ (šn) и „пробуждения“ (qṣ) используются глаголы тех же корней, что и в 43-м и 77-м Псалмах: „В полдень Илия стал смеяться над ними и говорил: зовите громким голосом...; может быть..., он спит и его надо пробудить (yašen hu (“) wəuīqaṣ)!» (3 Цар. 18, 27).

В том же рассказе описываются экстатические действия жрецов Ваала: «И они скакали у жертвенника, который сделали... И они звали громким голосом, и кололи (wayuītgodədu) себя по своему обычаю мечами и копьями, так что кровь лилась по ним. Прошёл полдень, а они всё ещё пророчествовали (wayuīt nabba («) u) до самого времени вечернего жертвоприношения» (3 Цар. 18, 26, 28–29). В угаритском мифе Эл, узнав о смерти Ваала, «кожу камнем исцарапал, пряди ножом обрезал, щёки и бороду трижды избороздил тростником, плечи свои вспахал, как сад, и грудь, как долину, трижды избороздил по мёртвому (b-mt)» (KTU,

1.5.VI.17–22). Так же поступает Анат (КТУ, 1.6.I.1–5). Судя по девтеронOMICеским и жреческим запретам, подобные обряды были распространены и у евреев: «Вы сыны Яхве, бога вашего; не колите себя (lo titgodādu) и не выстригайте волос над глазами вашими по мёртвому (la-met)» (Втор. 14, 1); «Не стригите головы вашей кругом, и не порти края бороды твоей, ради души (перѣш, т. е. мёртвого) не делайте надрезов на плоти вашей» (Лев. 19, 27–28); жрецы Яхве «не должны выстригать головы своей, подстригать края бороды своей и делать надрезы на плоти своей» (Лев. 21, 5).

Если экстатические элементы ваалистского культа были отвергнуты яхвизмом, основные функции Ваала были, напротив, присвоены Яхве. Так, в вышеупомянутом рассказе о состязании на горе Кармил Яхве посылает с неба огонь и дождь, которыми в ханаанейской религии заведовал Ваал, т. е. оказывается лучшим Ваалом, чем сам Ваал. Это касается и воскресения из мёртвых. Все три случая оживления мёртвых в Еврейской Библии приписываются Или и Елисею — пророкам антиваалистским по преимуществу. Илия возвращает к жизни сына сарептинской вдовы: «После этого заболел сын этой женщины, госпожи дома, и болезнь его была так сильна, что не осталось в нём дыхания (пəšama). И сказала она Или: что мне и тебе, человек божий? ты пришёл ко мне напомнить грехи мои и умертвить (lāhamit) сына моего. И сказал он ей: дай мне сына твоего. И взял его с рук её, и понёс его в горницу, где он жил, и положил его на свою постель, и воззвал к Яхве и сказал: Яхве, бог мой! неужели ты и вдове, у которой я пребываю, сделаешь зло, умертвив (lāhamit) сына её? И простёршись над отроком трижды, он воззвал к Яхве и сказал: Яхве, бог мой! да возвратится душа (перѣш) отрока сего в него! И услышал Яхве голос Или, и возвратилась душа (перѣш) отрока сего в него, и он ожил (wayyeḥi)» (3 Цар. 17, 17–22).

Елисей оживляет сына сунамитянки: «И вошёл Елисей в дом, и вот, ребёнок мёртвый лежит на постели его. И вошёл, и запер дверь за собою, и помолился Яхве. И поднялся и лёг над ребёнком, и приложил свои уста к его устам, и свои глаза к его глазам, и свои ладони к его ладоням, и простёрся на нём, и согрелась плоть ребёнка. И встал и прошёл по горнице взад и вперёд; потом опять поднялся и простёрся на нём. И чихнул ребёнок раз семь, и открыл ребёнок глаза свои» (4 Цар. 4, 32–35). Мёртвого оживляют даже кости Елисея: «И умер Елисей, и похоронили его. И полчища моавитян пришли в землю в следующем году. И было, что, когда погребали одного человека, то, увидев это полчище, погребавшие бросили того человека в гроб Елисеев; и он при падении своём коснулся костей

Елисея, и ожил (wayəḥi), и встал (wayuqaṁ) на ноги свои» (4 Цар. 13, 20–21).

Как антиваалистские пророки доказывают, что Яхве — лучший Ваал, чем сам Ваал, низводя его именем с неба огонь и дождь, так же они делают это, оживляя его именем мёртвых. Заметим, что подобное оживление не имеет ничего общего с эсхатологическим воскресением мёртвых в конце времён, представление о котором было заимствовано в иудаизм, христианство и ислам из зороастризма. Воскрешаемые Илией и Елисеем люди воскресают лишь на какой-то определённый дополнительный промежуток времени, чтобы потом снова навсегда умереть.

Выше уже было отмечено, что, приписывая Яхве свойства Ваала, авторы Еврейской Библии зачастую делают это в полемическом духе. Именно в таком духе отражён ими миф о борьбе Ваала с Мотом. Ханаанеяне воспринимали умерщвление Ваала как его проглатывание Мотом. Последний хвастается Анат: «Положил я его, как ягнёнка, в рот мой (b-ру), как козлёнка, в глотку мою» (КТУ, 1.6.II.22–23). Образ смерти, проглатывающей людей, широко представлен в ЕБ: «Шеол растянула глотку свою (paršah), раскрыла пасть свою (riḥa) без меры» (Ис. 5, 14); надменный человек «растягивает глотку свою (paršo) как Шеол, и как Мот он ненасытен» (Авв. 2, 5); грешники говорят про своих жертв: «проглотим их (nibla'em) как Шеол» (Притч. 1, 12). Последняя цитата свидетельствует о существовании в еврейском библейском языке выражения «Шеол (или Мот) глотаёт (bl)». Это выражение обыгрывается поздним Апокалипсисом Исайи в пророчестве о том, что «Яхве Воинств... проглотит (billa») Мота (hammawet) навеки» (Ис. 25, 6–8). Если в ханаанейском мифе Мот проглатывает Ваала, то здесь яхвистский пророк обещает, что самого Мота проглотит Яхве (или сообщает об этом как об уже состоявшемся событии, поскольку данное высказывание оформлено «пророческим перфектом»).

Образ воскресения из мёртвых как национального возрождения Израиля

Еврейская Библия содержит три отрывка, в которых образ воскресения из мёртвых используется метафорически для предсказания будущего исторического возрождения Израиля, причём в двух из этих трёх отрывков прослеживаются отголоски культа Ваала как воскресающего и воскрешающего бога.

Первый из таких отрывков находится в составе книги израильского

пророка Осии (2-я пол. VIII в. до н. э.). Устами Осии Яхве заявляет, что за грехи поразит Израиля, который в ответ должен раскаяться и вернуться к своему богу: «Ибо я как лев для Ефрема и как скимен для дома Иудина; я, я растерзаю (’eṭrop), и уйду; унесу, и никто не спасёт. Пойду, возвращусь в моё место, доколе они не признают себя виновными и не взыщут лица моего: ... «Пойдём и возвратимся к Яхве! ибо он растерзал (ṭarap) — и он исцелит нас (wəyigra’enu), поразил (yak) — и он перевяжет нас; оживит нас (uəḥayyenu) через два дня, в третий день восставит нас (uəqimenu), и мы будем жить (wəniḥye) перед лицом его. Итак, познаем, будем стремиться познать Яхве; как утренняя заря верно явление его (moša’o), и он придёт к нам, как ливень (gešem), как весенний дождь (malqoš) оросит землю»» (Ос. 5, 14–15 — 6, 1–3). Для описания возрождения Израиля в Ос. 6, 2 используются глаголы ḥaya в породе ri’el и qum в породе hiṣkil, обе из которых имеют каузативное значение. Сочетание глаголов ḥaya и qum здесь, как и в других случаях его использования в ЕБ (Иов. 14, 12, 14; Ис. 26, 14, 19), подразумевает воскресение из мёртвых. Смерть Израиля предполагает и применение к нему глагола «растерзать» (ṭarap).

Причиной смерти Израиля («Ефрема») является Ваал: «Ефрем... сделался виновным через Ваала и умер (wayye’āšam babba’al wayyamot)» (Ос. 13, 1). Если в ханаанейской религии Ваал был источником жизни, то Осия называет его источником смерти. Смерть Израиля, как и смерть Ваала, сопровождается засухой: «Иссохнет родник его и иссякнет источник его» (Ос. 13, 15). Израиль умирает через Ваала, но воскресить его Ваал не может — сделать это под силу только Яхве: «От руки Шеол я избавлю их (’eṣdam), у Мота выкуплю их (’eg’alem)» (Ос. 13, 14). Как и в угаритском мифе, воскресение знаменуется возвращением дождя и росы, но податель их — Яхве, а не Ваал: «Он придёт к нам, как ливень (gešem), как весенний дождь (malqoš) оросит землю» (Ос. 6, 3); «Я буду росой (ṭal) для Израиля» (Ос. 14, 6). Осия полемически играет образами ваалистского мифа, однако имеет при этом в виду отнюдь не коллективное или индивидуальное телесное воскресение, а лишь возрождение еврейского народа по возвращении его из плена: «он (т. е. Израиль) расцветёт, как лилия, и пустит корни свои, как Ливан, расширятся ветви его..., возвратятся сидевшие под тенью его» (Ос. 14, 6–8).

Второй из интересующих нас отрывков присутствует в уже упоминавшемся Апокалипсисе Исайи, возникновение которого большинство исследователей склонны относить ко времени Маккавейской войны (160-е гг. до н. э.). Поскольку в этом отрывке упоминаются рефаимы, уместным будет сказать здесь несколько слов о них. Еврейское слово

гəṛā («) im обычно производят от глагольного корня гр' «целить» и истолковывают как «целители», однако проблема подобной интерпретации заключается в том, что ни в одном еврейском (или каком-либо ином) тексте рефаимы напрямую не связываются с целительством. В качестве альтернатив предлагается понимать их название как производное от того же корня гр' со значением «здоровые, крепкие, сильные», как производное от корня грh со значением «слабые» (т. е. бессильные тени загробного мира) или как родственное корню аккадского слова gabā'um («быть большим, великим») со значением «великие», «вожди».

Рефаимы (угар. гр'um) упоминаются в нескольких текстах из Угарита, вероятно, в качестве древних героев, которые после своего нисхождения в загробный мир стали богами. Наиболее примечательные из подобных упоминаний содержатся в так называемых «Текстах рефаимов» (KTU 1.20, KTU 1.21, KTU 1.22), которые представляют собой обломки трёх табличек, содержащие отрывки, по-видимому, одного и того же повествования. Рефаимы именуются в них также предположительно «богами» ('ilm), «божествами» ('ilnum), «мёртвыми» (mtm), «витязями» (ğzrm), «царями» (mlkm), «князьями» (sgnm), «воинами» (mhr) и «войском» (ḥyly). В «день жатвы» (um qz), т. е. во время осеннего сбора урожая, рефаимов приглашает к себе в «дом» (bt) и во «дворец» (hkl) на «пир» (mrz») некто, кем может быть бог Эл или царь Даниил, который здесь, как и в поэме о гибели его сына Акхита, именуется «мужем рефаимским» (mt гр'i) и «витязем» (ğzr). Рефаимы запрягают коней (ṭsmḍ sswm), поднимаются на свои колесницы (t'ln lmrkbthm) и отправляются в путь. Прибыв по прошествии трёх дней на «гумно» (grnt) и в «сад» (mt't), расположенные «в сердце Ливана» (b'irt lbnn), рефаимы едят и пьют (tlḥmn гр'um tštyn) там семь дней. В последней сохранившейся части текста они именуются «рефаимами Ваала, воинами Ваала, воинами Анат» (гр'u b'l mhr b'l mhr «nt) и «войском князя, царя древнего» (ḥyly zbl mlk «llmy), а также совершают некое действие (поклонение?) перед «именем Эла» (šm 'il), т. е., по-видимому, тем же самым Ваалом. С этим богом рефаимов может объединять как их воинский характер, так и связь с загробным миром.

Еврейская Библия употребляет слово «рефаимы» в двух разных смыслах. Во-первых, оно означает легендарный народ воинов-исполинов, населявший Ханаан в древности (Втор. 2, 19–21; 3, 1—11 и др.). Последний раз его представители упоминаются во времена царя Давида (2 Цар. 21, 16–22). Во-вторых, рефаимами ЕБ называет особую разновидность обитателей загробного мира. Именно это второе значение интересует нас сейчас.

В текстах, использующих поэтический параллелизм, слово «рефаимы»

может быть синонимом слова «мёртвые»: «Разве над мёртвыми ты сотворишь чудо (halammetim ta'aše pele')? Разве рефаимы встанут и будут славить тебя ('im-гэрā («») im yaqumu yoduḳa)?» (Пс. 87, 11). Они могут представлять обитателей загробного мира в целом: «Рефаимы трепещут под водами и живущие (или живущими?) в них. Шеол обнажён (здесь м.р.) перед ним, и нет покрывала Аваддону» (Иов. 26, 5–6); «Дом её (т. е. «чужой жены») ведёт к Моту, и стези её — к рефаимам» (Притч. 2, 18); «И он (т. е. скудоумный) не знает, что рефаимы там, и что в глубинах Шеол зазванные ею (т. е. безрассудной женщиной)» (Притч. 9, 18); «Человек, сбившийся с пути разума, упокоится в собрании (qəhal) рефаимов» (Притч. 21, 16). Однако песня пророка Исаяи о нисхождении в загробный мир ассирийского царя Саргона II приписывает рефаимам элитный статус, сходный с их статусом в угаритских «Текстах рефаимов»: «Шеол снизу устремилась к тебе, чтобы встретить тебя при входе твоём; пробудил (а) для тебя рефаимов, всех вождей земли («attude 'areš); поднял (а) с престолов их всех царей племён (malke goyim). Все они ответят и скажут тебе: и ты сделался бессильным (ḥulleta), как мы! и ты стал подобен нам! В Шеол низведена гордость твоя [и] шум гуслей твоих; под тобою подстиляется червь, и черви — покров твой» (Ис. 14, 9—11).

Вернёмся к обсуждению Апокалипсиса Исаяи. Сначала его автор отрицает способность возвращать к жизни мёртвых и синонимичных им рефаимов за кем-либо кроме Яхве: «Яхве, бог наш! владычествовали над нами господа [другие] кроме тебя (bə'alunu 'adonim zulateḳa), [но теперь] только в тебе мы поминаем (nazkir) имя твоё. Мёртвые не оживут (bal-yiḥyu), рефаимы не встанут (bal-yaqumu), ибо ты посетил (paqadta) и истребил их (wattašmidem), и уничтожил (wattə'abbed) всякое поминание (zeḳer) о них» (Ис. 26, 13–14). В слове «владычествовали» (bə'alu) здесь может быть зашифровано имя Ваала (ba'al — «владыка»), подразумеваемого в числе «других господ», которых Яхве истребил и поминание о которых он уничтожил.

Масоретский текст второго интересующего нас отрывка очевидно неисправен: «Оживут (yiḥyu) мёртвые твои (meteḳa), тело моё (nəḇelati) восстанут (yaqumun)! Пробудитесь (haqīṣu) и ликуйте (wəḡannenu), обитатели праха (šōḳne «arār), ибо роса светов — роса твоя, и земля ('ereš) извергнет (tappil) рефаимов» (Ис. 26, 19). Вместо «тело моё» (nəḇelati) Таргумы и Пешитта дают вариант «тела их» (niblotam), а вместо императивов haqīṣu wəḡannenu кумранская рукопись 1QIsaa предлагает имперфекты yaqīṣu wīḡannenu, что подтверждается Септуагинтой и рядом других древних переводов. На этом основании первоначальный текст Ис.

26, 19 можно восстановить следующим образом: «Оживут мёртвые твои, тела их восстанут! Пробудятся и возликуют обитатели праха, ибо роса светов — роса твоя, и земля извергнет рефаимов».

Итак, согласно Апокалипсису Исаяи, теперь властью над мёртвыми обладает один лишь Яхве. Однако осуществляет он её при помощи заимствованных у Ваала средств. В угаритском мифе Мот перед тем, как убить Ваала, призывает его забрать с собой, в числе прочего, «pdry, дочь света (bt 'ar), и tly, дочь дождя (bt rb)» (КТU, 1.5.V.10–11). Полагают, что речь идёт о двух божествах женского рода, олицетворяющих росу. Слово tly родственно евр. tal «роса», а имя отца pdry — 'ar — родственно евр. 'orot «светы», т. е. «роса светов» (tal 'orot), при помощи которой Яхве оживляет мёртвых в Ис. 26, 19, навеяна образами спутниц Ваала.

По ряду признаков можно предполагать зависимость автора Апокалипсиса Исаяи от Осии — в обоих текстах используется сочетание глаголов haуa и qum, образы женщины в муках родов (Ос. 13, 13; Ис. 26, 17–18) и дающей жизнь росы (Ос. 14, 6–8; Ис. 26, 19) и др. И точно так же, как и Осия, автор Апокалипсиса Исаяи использует отголоски ваалистского культа для предсказания не телесного воскресения, а лишь возвращения Израиля из изгнания: «Изгоняя её (т. е. Израиль), ты судился с нею (bəšalḥah tərībennah) ... И вы, сыны Израиля, будете собраны один к другому; и будет в тот день: вострубит великая труба, и придут затерявшиеся в Ассирийской земле и изгнанные в землю Египетскую и поклонятся Яхве на святой горе в Иерусалиме» (Ис. 27, 8, 12–13).

Наконец, третий отрывок, использующий образ воскресения из мёртвых для предсказания возрождения Израиля, содержится в Книге пророка Иезекииля, жившего и пророчествовавшего в Вавилонии в 590—570-х гг. до н. э.:

1. Была на мне рука Яхве, и Яхве вывел меня в духе (ruaḥ) и поставил меня посреди долины, и она была полна костей,

2. и обвёл меня вокруг них, и вот, весьма много их на поверхности долины, и вот, они весьма сухи.

3. И сказал мне: Сын человеческий! Оживут (tiḥyena) ли кости сии? Я сказал: господь Яхве! Ты знаешь.

4. И сказал мне: Изреки пророчество на кости сии и скажи им: Кости сухие! слушайте слово Яхве!

5. Так говорит господь Яхве костям сим: Вот, я введу дух (ruaḥ) в вас, и оживёте (ḥəyitem).

6. И обложу вас жилами, и выращу на вас плоть, и покрою вас кожею, и дам вам дух (ruaḥ), и оживёте (ḥəyitem), и узнаете, что я Яхве.

7. Я изрёк пророчество, как повелено было мне; и когда я пророчествовал, произошёл шум, и вот движение, и стали сближаться кости, кость с костью своею.

8. И видел я: и вот, жилы были на них, и плоть выросла, и кожа покрыла их сверху, а духа (ruaḥ) не было в них.

9. Тогда он сказал мне: Изреки пророчество духу (haruaḥ), изреки пророчество, сын человеческий, и скажи духу (haruaḥ): так говорит господь Яхве: От четырёх ветров (ruḥot) приди, дух (haruaḥ), и дохни на этих убитых, и они оживут (yiḥyu).

10. И я изрёк пророчество, как он повелел мне, и вошёл в них дух (haruaḥ), и они ожили (yiḥyu), и стали на ноги свои — весьма, весьма великое полчище.

11. И сказал он мне: Сын человеческий! кости сии — весь дом Израилев. Вот, они говорят: Иссохли кости наши, и погибла надежда наша, мы отсечены!

12. Посему изреки пророчество и скажи им: Так говорит господь Яхве: Вот, я открою гробы ваши и выведу вас, народ мой, из гробов ваших и введу вас в землю Израилеву.

13. И узнаете, что я Яхве, когда открою гробы ваши и выведу вас, народ мой, из гробов ваших,

14. и дам вам дух (ruaḥ) мой, и оживёте (ḥəyitem), и помещу вас на земле вашей, и узнаете, что я, Яхве, сказал это — и сделал, говорит Яхве.

(Иез. 37, 1—14)

Вавилония в эпоху Иезекииля была соседкой и союзницей иранской Мидии, в связи с чем среди её обитателей не могли не распространяться какие-то представления о религиозных традициях и верованиях иранцев. Уже давно было отмечено сходство изображённой иудейским пророком полной костей долины с погребальным сооружением зороастрийцев — дахмой. Подтверждением иранского источника вдохновения Иезекииля может служить отсутствие выражения им какой-либо озабоченности собственной ритуальной чистотой во время пребывания в долине с костями, притом, что вопросы ритуальной чистоты для него были очень важны (Иез. 4, 14), и в другой главе он подробно говорит именно об оскверняющем воздействии костей (Иез. 39, 11–16). В зороастризме же источником скверны являются мёртвые тела, но не сухие кости (Видевдат. 8.33).

Главы 36 и 37 Книги пророка Иезекииля посвящены возвращению евреев в свою землю, ср.: «А вы, горы Израилевы, распустите ветви ваши и будете приносить плоды ваши народу моему Израилю; ибо они скоро

придут... И умножу на вас людей, весь дом Израилев, весь, и заселены будут города и застроены развалины» (Иез. 36, 8, 10) и т. д. «Костями» иудейский пророк образно называет своих живых соплеменников: «Кости сии — весь дом Израилев. Вот, они говорят: „иссохли кости наши, и погибла надежда наша, мы отсечены“» (Иез. 37, 11). Соответственно, в Иез. 37, 1—14, как и в Ос. 6, 2 и Ис. 26, 19, речь идёт лишь о национальном возрождении Израиля, но не о телесном воскресении как таковом.

Воскресение из мёртвых в Книге пророка Даниила

Единственное в Еврейской Библии действительное свидетельство о вере в (частичное) телесное воскресение и последующее личное воздаяние содержится в Книге пророка Даниила, которую научный консенсус датирует 165-м — началом 164-го г. до н. э.: «И встанет (ya'amod) в то время Михаил, князь великий (šar gadol) ... И многие из спящих в прахе земли (wərabbiḿ miyuəšene 'admat-«aḗar) пробудятся (yaqīšu), одни для жизни вечной (ḥayuе «olam), другие на вечное поругание и посрамление (laḥarapōt lədirə'on «olam). И разумные будут сиять, как сияние тверди, и обратившие многих к праведности — как звёзды, вовеки, навсегда (lə'olam wa'ed)» (Дан., 12, 1–3).

Автор Книги пророка Даниила использует здесь образы, заимствованные им из более ранних книг ЕБ. Так, слово «посрамление» (dirə'on) встречается в ЕБ ещё только один раз — в тексте Третье-Исайи (V в. до н. э.): «Тогда из месяца в месяц и из субботы в субботу будет приходить всякая плоть перед лицо моё на поклонение, говорит Яхве. И будут выходить и увидят трупы людей, отступивших от меня, ибо червь их не умрёт, и огонь их не угаснет, и будут они посрамлением (dera'on) для всякой плоти» (Ис. 66, 23–24). Хотя позднее эта сцена и оказала влияние на представление об аде, она описывает отнюдь не загробное воздаяние, а лишь надругательство над трупами нечестивцев, навеянное образами человеческих жертвоприношений в «долине сынов Енномовых» к югу от Иерусалима. В отличие от Третье-Исайи, автор Книги пророка Даниила применяет слово «посрамление» к воскресшим телам грешников.

Этот автор также прибегает к ваалистским образам, используя при описании смерти и воскресения понятия «сна» (šn) и «пробуждения» (qš), традиционные для культа Ваала. Более того — в его тексте незаметно присутствует и сам воскресающий ханаанейский бог. Общеизвестно, что Ваалом навеян образ «сына человеческого» в 7-й главе Книги пророка

Даниила. Но упоминаемый в 10-й и 12-й главах той же книги «один из первых князей» (Дан. 10, 13) и «князь великий» (Дан., 12, 1) Михаил — образ тоже ваалистский. Его имя (mi ka 'el — «Кто как Эл») точно соответствует равному или почти равному с Элом положению Ваала в ханаанейском пантеоне.

Откровение Иоанна Богослова приписывает Михаилу победу над семиглавым змеем: «И явилось на небе великое знамение: жена, облечённая в солнце; под ногами её луна, и на главе её венец из двенадцати звезд. Она имела во чреве, и кричала от болей и мук рождения. И другое знамение явилось на небе: вот, большой красный змей с семью головами и десятью рогами, и на головах его семь диадим... И произошла на небе война: Михаил и ангелы его воевали против змея, и змей и ангелы его воевали против них, но не устояли, и не нашлось уже для них места на небе» (Откр. 12, 1–4, 7–8). Ханаанейская мифология считает победителем семиглавого змея Ваала. В поэме о смерти Ваала Мот заявляет ему: «Ты поразил Литану — змею бегущую, убил змею извивающуюся, властителя о семи головах» (ktmhš ltn bṭn brḥ tkly bṭn «qltn šlyṭ d šb't r'ašm) (KTU, 1.5.I.1–3). Позднее яхвисты приписали эту победу Яхве: «Боже ('elohim) ..., ты расторг силою твоею Море (yam), ты разбил головы Змеев (tanninim) над водой, ты сокрушил головы Левиафана (= Литану)» (Пс. 73, 12–17).

Книга пророка Даниила заканчивается призывом к нему: «А ты иди к концу и упокоишься, и встанешь (ta'amod) к своему жребию в конце дней» (Дан. 12, 13). Под «вставанием» здесь имеется в виду воскресение из мёртвых для последующего суда. Но при помощи того же самого глагола «amad несколько ранее говорится о «вставании» великого князя Михаила, предшествующем пробуждению «многих из спящих в прахе земли». Это позволяет нам угадывать во встающем Михаиле воскресающего Ваала, превратившегося из бога в «посланца» и включённого в состав семёрки приближённых к Яхве «архангелов», образцом для которой послужила зороастрийская семёрка Бессмертных Святых.

Итак, в Еврейской Библии отсутствует вера в бессмертие души, загробное воздаяние и телесное воскресение человека. Единственным исключением является её слабый отголосок в очень поздней (середины II в. до н. э.) Книге пророка Даниила. Во всех остальных случаях, когда иудейские пророки используют образы воскресения из мёртвых, они подразумевают под ним лишь национальное возрождение Израиля, причём источником этих образов является ханаанейская мифология воскресающего и воскрешающего бога Ваала. Таким образом, иудеи и иудеохристиане, которые возводят свою веру в телесное воскресение не к её подлинному

источнику — зороастризму, а к Еврейской Библии, сами того не осознавая веруют в воскресение Ваалово.

Псалом 67 как гимн на воскресение Ваала

Как уже упоминалось, значительное количество текстов, вошедших в состав книги Псалмов, представляют собой гимны в честь Ваала, присвоенные яхвистами и переделанные ими под своего бога. В ряде случаев (как в Псалме 28) переделка ограничивалась простой заменой имени Ваала на имя Яхве, в других случаях процесс присвоения оказывался более сложным. Примером второго варианта может служить известный 67-й Псалом (цсл. «Да воскреснет богъ, и расточатся врази его...»). В его тексте можно выделить три слоя. Самым поздним является морализаторский, к которому относятся пожелания гибели нечестивым и радости праведным (ст. 3–4) и описание бога как благодетеля сирот, вдов, одиноких и узников (ст. 6–7). Более ранний мифологический яхвистский слой включает сообщение о шествии божества перед его народом в пустыне (ст. 8), упоминания Синае и «бога Израилева» (ст. 9), святилища на Синае (ст. 19), призыв благословить бога, обращённый к Израилю, Вениамину, Иуде, Завулону и Неффалиму (ст. 27–28), и упоминания храма в Иерусалиме (ст. 30) и Израиля (ст. 35 и 36). Примечательна редкость употребления в этом довольно обширном тексте личного имени «бога Израилева» — всего 4 раза (в виде *yaḥ* в ст. 5 и 19 и в виде *yhwh* в ст. 17 и 21). В большинстве же случаев божество, к которому обращён этот Псалом, называется просто «богом» (*'elohim*) или «господом» (*'adonay*).

Третий, древнейший слой 67-го Псалма является по происхождению ваалистским. Это ясно из того, что его адресатом является бог, скачущий по облакам или небесам: «Пойте богу (*'elohim*), ... скачущему на облаках (*rokeb ba'arabot*)» (Пс. 67, 5); «Пойте богу (*'elohim*), воспевайте господу (*'adonay*), скачущему на небесах небес от века (*rokeb bišeme šeme qedem*)» (Пс. 67, 33–34). Подобный эпитет в угаритских текстах применяется к Богу грозы: «Могучий Ваал, скачущий на облаках» (*'al'iyn b'l rkb «rpt*) (KTU, 1.10.I.6–7). Этот бог «даёт голос свой (*yitten baqolo*), голос силы. Воздайте (*tənu*) силу богу (*'elohim*)...» (Пс. 67, 34–35). Угаритские мифы называют голосом Ваала издаваемый им гром: «Изобилие дождя своего Ваал пусть даёт изобильно (*dn mtrh b'l y'dn*) <...> и подаёт голос свой из облака (*wtn qlh b'rpt*), мечет на землю молнии!» (KTU, 1.4.V.6–9). В ваалистском по происхождению 29-м Псалме «воздать силу» божеству (первоначально

Ваалу) призываются «Сыны божии»: «Воздайте (haḅu) Яхве, Сыны божии, воздайте (haḅu) Яхве славу и силу!» (Пс. 28, 1). Помимо того, первоначальный адресат 67-го Псалма является подателем дождя: при его исхождении «земля тряслась, также небеса сочились (naṭərū) от лица бога (’elohim)» (Пс. 67, 9); «Ливень обильный (gešem nədabot) пролил ты, боже (’elohim)...» (Пс. 67, 10).

Псалом 67 трижды (в ст. 16 и 23) говорит о Васане (евр. bašan) — местности на севере Заиордания, примерно совпадающей с современной областью Хауран в юго-западной Сирии. Васан, упоминаемый в Еврейской Библии около четырёх десятков раз, славился своим плодородием. ЕБ говорит о тучных васанских телицах (Ам. 4, 1), баранах, ягнятах и козлах (Иез. 39, 18), бычках и волах (Пс. 21, 13) и т. п. В эпоху Израильского царства Васан принадлежал половине колена Манассиина, а его владельцами до еврейского завоевания считались рефаимы: «Весь Васан называется землёю рефаимов» (ləḳol habbašan hahu’ yiqqare’ ’ereṣ gərā’im) (Втор. 3, 13) (в Синодальной Библии слова «называется землёю рефаимов» отсутствуют). Последним доизраильским правителем этой области был «Ог, царь Васанский, из остатка рефаимов (miyyeter harərā’im), сидевший в Астарофе и в Едреи, владевший горою Ермоном и Салхою и всем Васаном» (Нав. 12, 4–5).

Еврейская Библия называет рефаимами один из народов, населявших Ханаан до прихода евреев, и особую разновидность обитателей загробного мира. Сходное с библейским представление о рефаимах (угар. gr’um) как о духах или божествах, обитающих в загробном мире, выражают угаритские тексты. Один из них описывает пир Рапиу — эпонимного главы рефаимов: «Вот, пьёт Рапиу, царь древний, пьёт бог могучий и знатный, бог, сидящий в Астарофе, бог, судящий в Едреи, который поёт и воспевает» ([hl] n yšt gr’u mlk «lm | wyšt [’il] gtr wyqr | ’il ytb b’ttrt | ’il tpt bhdr’y | dyšr wydmr) (KTU, 1.108.1–3). Примечательно, что здесь местом обитания Рапиу называются васанские города Астароф и Едреи (современные сирийские Тель-Аштара и Дераа), в которые ЕБ помещает последнего рефаимского царя Ога. Очевидно, что угаритские и еврейские источники отражают одну и ту же традицию, считающую Васан местом обитания божеств загробного мира.

Обращаясь к погибшему на войне ассирийскому царю Саргону II, пророк Исайя говорит, что загробный мир «пробудил для тебя рефаимов, всех вождей земли («attude ’areṣ); поднял с престолов их всех царей племён (malḳe goyim)» (Ис. 14, 9). В этом отрывке рефаимы называются «царями» (mələḳim) и «вождями» («attudim). Другое значение слова «attudim — «козлы». В ряде случаев, когда ЕБ говорит о зверях Васана, под ними могут

подразумеваться хтонические божества, как, например, в призыве Яхве к птицам и зверям сходиться на заколотую им жертву: «Мясо воителей (gibborim) будете есть, и будете пить кровь князей земли (nəši'e ha'areš), баранов ('elim), агнцев (karim), козлов («attudim) и бычков (parim), всех откормленных на Васане» (Иез. 39, 18). Слово gibborim («воители») неоднократно применяется в ЕБ к божествам, слово 'elim означает как «бараны», так и «боги», а слово 'areš в выражении «князя земли» может иметь в виду загробный мир. Подобный же смысл может иметь упоминание о зверях Васана в явно ваалистском по происхождению отрывке из 21-го Псалма: «Множество бычков (parim) обступили меня; волы ('abbirim) васанские окружили меня» (Пс. 21, 13). Слово 'aḇir («вол») неоднократно засвидетельствовано в ЕБ в значении «бог», например: «Вол ('aḇir) Иаковлев» (т. е. Яхве) (Быт. 49, 24; Пс. 131, 2, 5; Ис. 49, 26; 60, 16), «Господь ('adon), Яхве Воинств, Вол ('aḇir) Израилев» (Ис. 1, 24).

67-й Псалом именует врагов своего протагониста «царями»: «Господь ('adonay) даёт слово (yitten 'omer); вестницы (haməḥaśśərot) — воинство великое (ṣaḇa' rab). Цари воинств (malke ṣaḇa'ot) бегут, бегут...» (Пс. 67, 12). Как видно по Ис. 14, 9 и другим текстам, царями могли называться рефаимы. После одержанной его протагонистом победы 67-й Псалом призывает: «Царства земли (mamləḳot ha'areš), пойте (širu) богу, воспевайте (zammeru) господу!» (Пс. 67, 33). Под «землём» ('areš) здесь, как и в Ис. 14, 9 и Иез. 39, 18, может иметься в виду загробный мир. Цитировавшийся выше угаритский текст о главе рефаимов Рапиу говорит о его пении теми же словами, что и Пс. 67: он «поёт (uṣr) и воспевает (uḏmr)» (КТU, 1.108.3), т. е. библейский текст может призывать потусторонних божеств воздать хвалу победившему их богу. В ст. 23 Васан, где разворачивается действие, отождествляется с «глубинами моря», которые неоднократно в ЕБ выступают в качестве синонима загробного мира: «Сказал господь ('adonay): «Из Васана вернись, вернись из глубин моря (məṣullot uam)», чтобы погрузил ты ногу твою, а псы твои — язык — в кровь врагов» (Пс. 67, 23–24). В ст. 21 противником протагониста прямо называется бог смерти Мот: «Бог (ha-'el) наш — бог ('el) побед (moša'ot) ... У господина ('adonay) исходы (toša'ot) к Моту (mawet). Да, бог ('elohim) поразил главу (yimḥaṣ ro'š) врага своего» (Пс. 67, 21–22).

Из сказанного следует, что самый ранний слой 67-го Псалма посвящён борьбе Ваала с Богом смерти и союзными ему хтоническими божествами, называемыми также «царями». Строки 15–16, именую Ваала Шаддаем, сообщают: «Когда рассеял Шаддай царей на нём, пошёл снег на Селмоне. Гора богов ('elohim) — гора Васанская; гора вершин (gaḇənnunim) — гора

Васанская» (Пс. 67, 15–16). Название Селмон (евр. *ṣalmon*) служит здесь синонимом «горы Васанской». Селмон в Пс. 67 — определённо не то же самое, что упоминаемая в Суд. 9, 48 одноимённая гора в окрестностях Сихема. Здесь Селмоном, на котором идёт снег, и горой Васанской называется знаменитая своей снежной вершиной гора Ермон (евр. *ḥermon*), служившая северной границей Васана (Втор. 3, 8). Название *ṣalmon* может быть в данном случае произведено от корня *šl* (*m*) «тень» и означать «Гора теней», т. е. потусторонних рефаимов — «царей», которых рассеял на ней протагонист 67-го Псалма. Они же являются «богами», горой которых именуется «гора Васанская» в ст. 16. Выражение *har 'elohim* в этом стихе Синодальная Библия переводит как «гора Божия», имея в виду, что это гора Яхве, но такой перевод неверен, потому что «гора Васанская» явно противопоставляется упоминаемой в ст. 17 горе Яхве, которая в ст. 18 прямо называется Синаем.

Итак, «Селмон» и «гора Васанская» — это гора Ермон, южная оконечность хребта Антиливан и одна из самых высоких горных вершин Ханаана (2814 м). О священности этой горы свидетельствует уже её обычное еврейское название, произведённое от глагольного корня *ḥgm* «заклинать, посвящать» и означающее, таким образом, Заклятая или Посвящённая. Комментарий из Книги Второзакония сообщает, что «сидоняне Ермон (*ḥermon*) называют Сирионом (*širyon*)» (Втор. 3, 9). Сирионом (*šryon*) Ермон называется также в угаритских текстах. Старовавилонская версия поэмы о Гильгамеше рассказывает, что после того, как Энкиду убил Хуаву, «от чьего шума [сотрясались] Сирион (*Saria*) и Ливан», Гильгамеш и Энкиду вошли в лес и Энкиду «открыл тайное жилище Ануннаков (*mušab Enunaki*)». В ниневийской версии этого текста вместо «жилища Ануннаков» говорится о «жилище богов» (*mušab ilāni*). Поскольку аккадские боги не обитали на горах, в этом сообщении можно предполагать отражение ханаанейской традиции о Ермоне как жилище богов. Эта традиция подтверждается более поздней (III — I вв. до н. э.) 1-й Книгой Еноха, согласно которой именно на гору Ермон спустились с неба «ангелы», т. е. упоминаемые в Быт. 6, 2, 4 «сыны Божии»: «И они спустились на... вершину горы Ермон; и они назвали её горою Ермон, потому что поклялись на ней и изрекли друг другу заклатья» (1 Ен. 2, 6).

Упоминаемый в Суд. 3, 3 топоним «Гора Ваал-Ермон» (*har ba'al ḥermon*) свидетельствует о связи Ермона с ваалистским культом. Как уже говорилось, древнейший слой 67-го Псалма, упоминающий Васан и Ермон, содержит отголоски предания о борьбе Ваала с богом смерти Мотом. Миф о гибели Ваала засвидетельствован угаритскими текстами в двух

вариантах. Согласно первому, он гибнет от руки Мота, согласно второму, который послужил основой для мифа об Адонисе, Господа ('adon) Ваала убивают во время охоты рождённые богами чудовищные звери («Пожирающие и Раздирающие»). Бог грозы отправляется охотиться на Пожирающих и Раздирающих на «край степи» (p'at m <d> br) (KTU, 1.12.I.35). Согласно поэме о любви Ваала и Анат, местом охоты Ваала были «тростники (?) Шамаку, полные туров» ('aḥ šmk ml'a [t. r] 'umm) (KTU, 1.10.II.9). Название šmk позволяет отождествить это место с нынешним озером Хула, которое в ЕБ именуется Меромским (т. е. Высоким). Иосиф Флавий называет его Семехонитским озером (πρὸς τῇ Σεμεχωνιτῶν λίμνῃ) и сообщает о нём: «Это озеро имеет 30 стадий ширины и 60 длины; его топи простираются до чрезвычайно живописной местности Дафны, водяные источники которой питают так называемый малый Иордан и вместе с ним, ниже храма Золотого быка, впадают в большой» (Иудейская война. 4.1.1).

Озеро Хула находится на севере современного Израиля в одноимённой долине, ограниченной с востока Голанскими высотами, а с запада — южными отрогами Ливанских гор. Долина Хула служит западной границей исторического Васана, к северо-востоку от неё возвышается гора Ермон. Четыре истока Иордана, стекающие с гор Ливана и Антиливана, сливаются в долине Хула, образуя одноимённое озеро, которое до орошения этой местности в 1950-х гг. было окружено обширными болотами, полными разнообразной дичи. В поэме о борьбе Ваала с Пожирающими ('aklm) и Раздирающими («qqm) о его противниках говорится, что «у них рога, как у быков, и горбы, как у волов» (bhm qnm km trm wgbtt km 'ibrm) (KTU, 1.12.I.30–32). 16-й стих Псалма 67 содержит поэтический параллелизм «гора богов» (har 'elohim) и «гора вершин» (har gaḇənnunim), где слово «вершины» синонимично слову «боги». Слово gaḇnon, которым здесь описываются противостоящие герою этого текста божества, может означать не только «вершина», но и «горб», т. е. нести в себе память о наличии горбов у врагов протагониста мифа. Далее этот протагонист призывается: «Попреки зверям тростниковым (ḥauyat qane), стаду волов с тельцами («adat 'abbirim bə'eglim)...» (Пс. 67, 31). Как и миф о гибели Ваала, этот текст предполагает в качестве места действия заросшую тростниками болотистую местность, служащую пастбищем для крупного рогатого скота. Противники его героя описываются как волы и тельцы, в то время как в мифе о гибели Ваала его убийцы сравниваются с быками и волами. Очевидно, что оба текста восходят к одному и тому же ханаанейскому преданию, связанному с долиной Хула.

Таким образом, мы выяснили, что местом действия древнейшего —

мифологического ваалистского — слоя 67-го Псалма является Васан с прилегающими к нему горой Ермон и долиной Хула. В ханаанейской мифологии эта область связывалась с загробным миром и его обитателями, которые в мифах о смерти и воскресении Ваала выступали в качестве противников Бога грозы. Вернуться из загробного мира обещает протагонист 67-го Псалма: «Сказал господь ('adonay): «Из Васана вернусь, вернусь из глубин моря»» (Пс. 67, 23), после чего молящийся выражает надежду на его победу: «чтобы погрузил ты ногу твою, а псы твои — язык — в кровь врагов» (Пс. 67, 24). Последние слова созвучны описаниям в угаритских мифах воинских подвигов сестры-супруги Ваала Анат, которая «по колена ходит в крови воителей, по бёдра — в потоках крови храбрых» (КТУ, 1.3.II.13–15). Враг протагониста 67-го Псалма прямо называется владыкой загробного мира Мотом: «Бог (ha-'el) наш — бог ('el) побед (moša'ot) ... У господина ('adonay) исходы (toša'ot) к Моту (mawet)» (Пс. 67, 21). Далее сообщается, что бог «поразил... темя (qodqod)» своего врага (Пс. 67, 21–22). В угаритском мифе о борьбе Ваала с богом моря Йамму Бог грозы поражает своего врага именно в темя: «Устремилась палица из рук Ваала, как орёл, из пальцев его, поразила темя (qdqd) князя-Моря» (КТУ, 1.2.IV.23–25).

В другом отрывке 67-го Псалма описание врагов его протагониста сходно с описанием Пожирающих и Раздирающих из угаритского мифа о гибели Ваала во время охоты: «Попреки (gə'ar) зверям тростниковым, стаду волов с тельцами...» (Пс. 67, 31). Словом gə'ara («прещение»), образованным от глагола ga'ar, использующегося в этом отрывке, в других местах ЕБ называется гром, которым бог (изначально — Ваал) поражает своих врагов: «Бездною, как одеянием, покрыл ты её (т. е. землю), на горах стоят воды. От прещения твоего (ga'aratəka) бежали они, от гласа грома твоего (qol ra'aməka) быстро ушли...» (Пс. 103, 5–6). Наконец, «царями», о победе над которыми на горе Ермон своего протагониста сообщает 67-й Псалом, могут быть обитающие в загробном мире рефаимы: «Когда рассеял Шаддай царей на нём, пошёл снег на Селмоне. Гора богов — гора Васанская; гора вершин — гора Васанская» (Пс. 67, 15–16); «Цари воинств бегут, бегут...» (Пс. 67, 12). Они же могут призываться в завершении Псалма прославить вернувшегося из загробного мира Ваала, скачущего по облакам и издающего свой громовой голос: «Царства земли (mamləkot ha'areš), пойте богу ('elohim), воспевайте господу ('adonay), скачущему на небесах небес от века! Вот, он даёт голос свой, голос силы!» (Пс. 67, 33–35).

Сказанное подтверждает правильность церковнославянского перевода

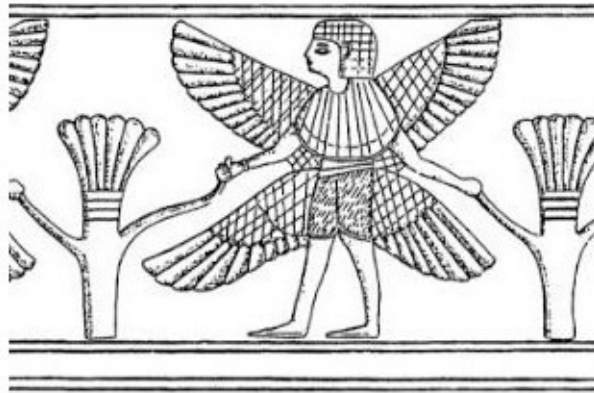
начальных строк 67-го Псалма *yaqum 'elohim* как «да воскреснет богъ!». В отличие от русского глагола «воскресать», который определённо означает восстание из мёртвых, еврейский глагол *qum* имеет более общее значение «вставать», а более узкое значение «воскресать» может быть ему приписано только на основании контекста. Так, в более позднее время производное от того же самого семитского корня арабское слово *qīyāta* стало обычным обозначением для воскресения из мёртвых у арабоязычных иудеев, христиан и мусульман, например, в выражении *yawm al-qīyāta* («день воскресения»). Не имеет определённого значения «воскресать» и греческий глагол, использованный при переводе еврейской фразы *yaqum 'elohim* в Септуагинте (ἀναστήτω ὁ θεός). Неопределённость значения слова *yaqum* выразилась, среди прочего, в разнице между церковнославянским («да воскреснет») и синодальным («да восстанет») переводами.

Иудеи приписали Яхве почти все свойства Ваала. Важным исключением стал образ Ваала как воскресающего и воскрешающего бога. Тем не менее, некоторое количество текстов, восходящих к этому образу, смогло войти в состав Еврейской Библии, в том числе благодаря многозначности их лексики, допускающей различные толкования. Одним из таких текстов и является Пс. 67, 2, в котором фраза *yaqum 'elohim* могла быть истолкована как призыв к богу встать против своих врагов. Однако, как мы видели, в древнейшем слое 67-го Псалма речь идёт о возвращении бога из загробного мира после победы над его обитателями, т. е. правильным является именно церковнославянский перевод 2-го стиха: «Да воскреснет богъ, и расточатся врази его!». Этот текст действительно повествует о воскресении из мёртвых бога — Ваала.

Ваал Вышний

Одним из имён Яхве в Еврейской Библии является «Вышний» («elyon»). Это производное от глагольного корня «ly «подниматься» встречается в ЕБ в целом 53 раза. Буквально оно означает «верхний» (т. е. находящийся высоко или выше чего-то), что видно по случаям его применения к физическим объектам: «Он (т. е. иудейский царь Иоафам) построил верхние (ha'elyon) ворота при доме Яхве» (4 Цар. 15, 35); «И поднялись, и пришли, и встали [ассирийцы] у водопровода верхнего (ha'elyona) пруда, который на дороге поля белильничьего» (4 Цар. 18, 17), и т. п. Само по себе слово «elyon не имеет значения «самый высокий», поэтому его традиционная передача в русском языке как «Всевышний», восходящая к греческому переводу Септуагинты (ὕψιστος), приписывает ему отсутствующий в нём отвлечённый философский смысл.

Имя «Вышний» Яхве унаследовал от Ваала. Бог грозы в религии Ханаана был небесным божеством по преимуществу. Место обитания Ваала — гора Цафон, зачастую отождествляемая с небом. Передвигается Ваал в основном тоже по небу, отсюда в угаритском эпосе его устойчивый эпитет «скачущий на облаках» (rkb «rpt), например, в поэме о любви Ваала и Анат: «Могучий Ваал, скачущий на облаках» ('al'iyn b'l rkb «rpt) (KTU, 1.10.I.6–7). Тот же самый эпитет Еврейская Библия применяет к Яхве: «Пойте богу ('elohim), воспевайте имя его, превозносите скачущего на облаках (rokeb ba'arabot), имя ему — Ях» (Пс. 67, 5). Колесницей Яхве служат облака, конями — ветра: «Он делает облака своею колесницею (haśśam «abim gəkuḇo), несётся на крыльях ветра» (Пс. 103, 3); «Наклонил он небеса и сошёл... И воссел на керува (wayyirkaḇ «al-kərub), и полетел, и понёсся на крыльях ветра» (Пс. 17, 10–11); «...Пойте богу ('elohim), воспевайте господа ('adonay), скачущего на небесах небес (rokeb bišāme šāme)» (Пс. 67, 33–34); «Вот, Яхве скачет на облаке быстром (rokeb «al-«ab qal)» (Ис. 19, 1); «Нет подобного богу ('el) ..., скачущему по небесам (rokeb šamayim) и... по облакам (šəḥaqim)» (Втор. 33, 26).



Вaal в виде крылатого юноши (резная кость из израильского города Хацора 1-й пол. VIII в. до н. э.)

Слово «elyon встречается в ряде ближневосточных религиозных текстов за пределами ЕБ. В угаритской поэме о Керете оно (без нунации) используется в качестве эпитета Ваала: «На землю пролей дождь, Ваал, и на поле пролей дождь, Вышний («ly)! Приятен земле дождь Ваала и полю — дождь Вышнего («ly)» (КТU, 1.16.III.5–8). В сокращённой форме оно также предположительно восстанавливается как эпитет Ваала в полемическом антиваалистском высказывании, которое от имени Яхве произносит израильский пророк Осия: «Народ мой закоснел в отпадении от меня; зывают они к Вышнему («al), но не возвышает (uəḡomet) он их отнюдь» (Ос. 11, 7).

О божестве по имени «Элиун» сообщает в своей «Истории Финикии» Филон Библиский: «В их (т. е. Кабиров) же время рождается некий Элиун, называемый Высочайшим (ὕψιστος), и женщина по имени Берут. И обитали они около Библа. От них рождается Эпигей или Автохтон, которого впоследствии называли Небом... Сестра Неба, рождённая от тех же родителей, была названа именем Земля... Отец их, Высочайший, погибший в схватке с дикими животными, был обоготворён, и дети совершали возлияния и приносили жертвы в его честь». Филон далее рассказывает о рождении от союза Неба с Землёй, среди прочих, Эла, Бетиля, Дагона и Астарты, от другого союза Неба — Адода, родившего, в свою очередь, Мелькарта, от Эла — Шадида, Бела и Мута, о браке Эла с Астартой и о совместном царствовании Астарты с Адодом. В этой поздней синкретической теогонии древний ханаанейский Ваал представлен несколькими образами — Адода (Хадада), Бела и Мелькарта. Прообразом

«Элиуна» также является Ваал, поскольку о его гибели во время охоты рассказывается в угаритской поэме о Пожирающих и Раздирающих (KTU, 1.12).

В тех случаях, когда эпитет «Вышний» используется в ЕБ в контексте грозовой теофании, можно предполагать, что первоначальным его носителем был Ваал: «Возгремел (wauyar‘em) на небесах Яхве, и Вышний дал голос свой, град и угли огненные. Пустил стрелы свои и рассеял их, множество молний, и рассыпал их» (Пс. 17, 14–15; ср. 2 Цар. 22, 14–15); «Молнии его освещают круг земной; земля видит и трепещет... Поклонитесь перед ним, все боги (‘elohim) ... Ибо ты, Яхве, Вышний над всей землёй, возвышен над всеми богами (‘elohim)» (Пс. 96, 4, 7, 9). В 88-м Псалме божество, обещающее сделать обожествляемого царя «Вышним для царей земли», также является Ваалом, поскольку тут же упоминается победа над водной стихией: «И положу на Море руку его, и на Реки — десницу его. Он будет звать меня: ты отец мой (‘abi), бог мой (‘eli) и скала моего спасения. И я сделаю его первенцем (bəkor), Вышним («elyon) для царей земли» (Пс. 88, 26–28).

«Вышний» упоминается в богатом мифологической образностью отрывке из песни пророка Исайи о гибели ассирийского царя Саргона II: «Ты говорил в сердце своём: „На небо взойду, выше звёзд Эла (т. е. богов) вознесу престол мой и сяду на Горе Совета; на вершины Цафона взойду, на высотах облачных уподоблюсь Вышнему“» (Ис. 14, 13–14). «Вершины Цафона» и «высоты облачные» — место обитания Ваала. По всей видимости, данный отрывок вдохновлён ханаанейским мифом о воцарении Ваала, который занимает на «Горе Совета» место выше прочих богов («звёзд Эла»). Соответственно, «Вышним» здесь именуется Ваал, в стремлении уподобиться которому Исайя обвиняет ассирийского царя.

Однако засвидетельствованы и случаи использования слова «Вышний» в качестве эпитета Эла. В таком смысле оно, по-видимому, употреблено в арамеоязычном тексте договора из Сафиры близ Алеппо (VIII в. до н. э.). Договор заключили между собой Матизель и Бар-Гайа — правители вассальных Ассирии мелких сирийских царств. Его текст содержит списки божеств каждой из сторон, призванных засвидетельствовать соглашение, в числе которых упоминается ’l-w-«lyn. Буква waw в данном случае, вероятно, представляет собой waw explicativum, должный передать смысл «Эл, который есть Вышний». Угаритские тексты содержат несколько имён божеств, построенных таким же способом: ktr-w-ḥss (Пригожий-и-Мудрый), mt-w-šr (Смерть-и-Зло), qdš-w-’amr (Святой-и-Крепкий).

14-я глава Книги Бытия дважды использует эпитет «Вышний» в

одинаковом, определённо элистском, контексте: «[Мелхиседек] благословил его (т. е. Аврама), и сказал: благословен Аврам от Эла Вышнего, творца неба и земли ('el «elyon qone šamayim wa'areš»)» (Быт. 14, 19); «Аврам сказал царю содомскому: поднимаю руку мою к [Яхве,] Элу Вышнему, творцу неба и земли ('el «elyon qone šamayim wa'areš»)» (Быт. 14, 22) (во втором случае масоретский текст упоминает Яхве, но его нет в Септуагинте и кумранской рукописи 1QapGen, т. е. это поздняя вставка). В двух случаях ЕБ, не отождествляя «Вышнего» напрямую с Элом, применяет этот эпитет в явно элистском мифологическом контексте. В первом случае речь идёт о разделе Элом мира на уделы между своими сыновьями: «Когда уделял Вышний племена, когда делил он сынов человеческих, тогда поставил пределы народов по числу Сынов божиих» (Втор. 32, 8–9), во втором — о борьбе богов за власть в совете Эла: «Бог ('elohim) встал в Совете Эла («adat 'el), среди богов ('elohim) произнёс суд: ... Я сказал: «Вы — боги ('elohim), и сыны Вышнего — все вы, но вы умрёте, как человек, и падёте, как один из князей»» (Пс. 81, 1, 6–7). Приведённые свидетельства позволяют сделать вывод, что слово «Вышний» («ly (n)) использовалось евреями в качестве эпитета для Ваала, а позднее и для Эла. По мере того, как образы этих двух божеств поглощал Яхве, данный эпитет переносился на него.



Изображения Ваала в виде крылатого юноши на израильских печатях и резной слоновой кости из Самарии (VIII в. до н. э.)

Из вышесказанного следует замечательное сходство между «богом Израилевым» и ханаанейским Богом грозы. Яхве, как и Ваал, победил водную стихию — Бездну (thm), Море (ym), Реки (nhrm) и т. д., победил Змея (tnn), победил чудовище l (wy) tn (Литану/Левиафана), победил / побеждает / победит Смерть (mt), разит своих врагов громом (r'm) и молниями (brqm), после победы над водной стихией сотворил небо, землю, светила и пр., воцарился на святой горе своего удела (Цафон> Сион), дарует земле дождь в ответ на строительство своего дома, скачет по облакам, спит и пробуждается, воскрешает из мёртвых, дарует власть земному царю, именуется Вышним («ly (n)) и т. д. Маловероятно, что какими-то из этих свойств Яхве обладал уже в Мадиаме как местное божество песчаной бури. В любом случае, большинство из них он, несомненно, приобрёл уже в Ханаане путём слияния с Ваалом. Учитывая, что образ «бога Израилева» по большей части состоит из заимствованных ваалистских мотивов, не будет большим преувеличением назвать Яхве в том виде, как он представлен в Еврейской Библии, иудейской разновидностью Ваала.

Ашера

Ашера в Угарите

Богиней-матерью в допленной еврейской религии и в религиях ряда других семитских народов была Ашера. В письменных источниках она впервые упоминается под именем Ашратум как божество амореев при I династии Вавилона (XVIII — XVII вв. до н. э.). Месопотамские источники называют Ашратум супругой верховного аморейского бога Амурру, за именем которого, по всей видимости, скрывается западносемитский Эл. В амарнской переписке (XIV в. до н. э.) неоднократно упоминается царь амореев Абди-Аширта («Раб Ашеры»).

В Угарите Ашера ('aṛt) была супругой главы пантеона Эла и верховной богиней. Угаритские тексты именуют её «родительницей богов» (qnyt 'ilm) (KTU, 1.4.III.26 и др.) и «матерью богов» ('um 'il [m]) (KTU, 2.31.43). Вся совокупность угаритских богов называется «сынами Ашеры» (bn 'aṛt), число которых семьдесят (KTU, 1.4.VI.46). Супруг Ашеры Эл именуется «отцом человеков» ('ab 'adm) (KTU, 1.14.I.37 и др.), отсюда можно и для Ашеры предположить эпитет «мать человеков» ('um 'adm). Другим именем Ашеры является Элат ('ilt), буквально «Богиня», женский вариант имени Эла, засвидетельствованный поэтическим параллелизмом: «Ашера и сыны её, Элат и воинство родичей её» ('aṛt wbnh 'ilt wšbrt 'aryh) (KTU, 1.6.I.40–41).



Угаритское изображение Ашеры (XIV в. до н. э.)

В поэме о строительстве дворца для Ваала (КТУ, 1.3–4) Ваал, одержав победу над Йамму, желает построить себе жилище на вершине горы Цафон. Для этого ему требуется разрешение Эла. Ваал и Анат решают действовать через Ашеру, которая первоначально встречает их враждебно: «Убийцы мои они! Убийцы сынов моих они!» (mḥṣy hm [m] ḥṣ bny hm) (КТУ, 1.4.II.24–25). Однако же, задобренная дарами, она соглашается им помочь и получает разрешение от Эла. После окончания строительства Ваал устраивает пир: «Он покликнул братьев своих (’aḥh) в дом свой, родичей (’aryh) своих во дворец свой, он покликнул семьдесят сынов Ашеры (šb’m bn ’aṛt)» (КТУ, 1.4.VI.44–46). Хотя Ваал не является непосредственно сыном Эла и Ашеры (его отец — Даган), последние как прародители богов в целом считаются и его родителями, а их дети, соответственно, его братьями; в поэме о борьбе Ваала с Пожирающими и Раздирающими они упоминаются как «семьдесят семь братьев его (’aḥh), восемьдесят восемь [сородичей его]» (КТУ, 1.12.II.48–49).

В поэме о борьбе Ваала с Мотом (КТУ, 1.5–6) мы вновь встречаем мотив вражды между Ашерой и Ваалом, потому что смерть последнего должна вызвать радость у Ашеры и её сыновей (КТУ, 1.6.I.39–40). После гибели Ваала от руки Мота Эл обращается к Ашере по поводу престолонаследия: «Дай одного из сыновей твоих — я воцарю его!» (КТУ, 1.6.I.45–46). В ответ Ашера предлагает воцарить своего сына Аштара. Тот поднимается на Цафон и садится на престол Ваала, но его ноги не достают до подножия престола, а голова — до края. Воскреснув из мёртвых, Ваал расправляется со своими противниками и вновь восходит на царский престол: «Схватил Ваал сынов Ашеры, многих он сразил рукою» (y’iḥd b’l bn ’aṛt rbm umḥṣ bktp) (КТУ, 1.6.V.1–2).

В поэме о Керете (КТУ, 1.14—1.16) Керет, лишившись семьи, отправляется в поход, чтобы добыть себе жену. По пути он приходит «в святилище Ашеры Тирской, к Элат Сидонской» (lqdš ’a [ṭrt] ṣrm wl’ilt šd [y] nm) (КТУ, 1.14.IV.197–199), где даёт обет, что, если получит в жёны девухурритянку, то пожертвует богине серебра в два её веса и золота в три. На свадьбе Эл обещает Керету, что его наследник «будет пить молоко Ашеры, сосать грудь Девы <...>, кормилицы» (ynq ḥlb ’a [ṭ] rt mṣṣ ṭd btlt <...> mšnq [ṭ]) (КТУ, 1.15.II.26–28). Керет забывает выполнить свой обет, за что наказывается болезнью, которую в конечном счёте излечивает Эл.

В целом угаритские источники представляют Ашеру как Богиню-мать, родительницу богов и людей. В угаритском пантеоне она играет роль

царицы, принимающей решение о наследовании престола. В земном мире она также отвечает за рождение и вскармливание царских наследников.

Любопытным дополнением к угаритским данным служит найденный на четырёх фрагментах хеттский текст, отражающий ханаанейский по происхождению миф об «Элькунирсе» (del-ku-ni-ir-ša), т. е. «Эле Творце земли» ('l qn (y) 'rṣ). В этом мифе Ашера (именуемая da-še-er-tum или da-še-er-du-uš) пытается соблазнить «Бога грозы», т. е., видимо, Ваала (имя написано идеограммой). Бог грозы отвергает её попытки и сообщает о них её супругу. Эл в ответ приказывает Ваалу совокупиться с Ашерой, чтобы тем самым унижить её. Бог грозы так и поступает, после чего сообщает Ашере, что убил семьдесят семь и восемьдесят восемь её сыновей. Богиня скорбит по ним семь лет. На другом фрагменте Эл и Ашера составляют заговор против Бога грозы, но последнему помогает «Иштар», т. е., видимо, Аштарт (имя написано идеограммой), которая слышит их разговор, сидя в виде птицы на стене спальни Эла и Ашеры.

Ашера в Еврейской Библии

Перейдём теперь к рассмотрению еврейских письменных свидетельств об Ашере. В Еврейской Библии слово «šrh (масоретская огласовка: 'ašerah) упоминается 40 раз в единственном и множественном числе, обозначая как собственное имя богини, так и — гораздо чаще — название предмета, связанного с её культом. Даже в значении собственного имени это слово чаще всего употребляется с определённым артиклем ha, что не должно удивлять ввиду того, что имя Ваала авторы ЕБ тоже, как правило, употребляют с определённым артиклем. Перечислим все случаи употребления слова «šrh в ЕБ.

В Пятикнижии оно встречается 4 раза в составе стандартных деветерономических предписаний бороться с куклами «ханаанеев»: «Жертвенники их разрушьте, столпы их сокрушите, ашеры его ('ašerah) срубите (tikrotun)» (Исх. 34, 13); «Жертвенники их разрушьте, столпы их сокрушите, ашеры их ('ašerehem) посеките (təgadde'un) и изображения их сожгите огнём» (Втор. 7, 5); «Разрушьте жертвенники их, сокрушите столпы их, ашеры их ('ašerehem) сожгите (tišgəpūn) огнём и изображения богов их посеките (təgadde'un)» (Втор. 12, 3); «Не сади (tiṭṭa) себе ашеру из какого-либо дерева ('ašera kol-«eš) при жертвеннике Яхве, бога твоего, который ты сделаешь себе, и не ставь себе столп» (Втор. 16, 21–22).

Деветерономическая история содержит 5 упоминаний слова «šrh в Книге Судей и 16 упоминаний — в Книгах Царей. Сообщается, что в эпоху Судей «делали сыны Израилевы злое в очах Яхве, и забыли Яхве, бога своего, и служили Ваалам (habbə'alim) и Ашерам (ha'ašerot)» (Суд. 3, 7). Назначив Гедеона судьёй над Израилем, Яхве приказывает ему уничтожить ашеру его отца Иоаса: «В ту ночь сказал ему Яхве: ... разрушь жертвенник Ваала, который у отца твоего, а ашеру (ha'ašera), которая при нём, сруби (tikrot) ..., и принеси всесожжение на дереве ашеры (ba'aše ha'ašera), которую срубишь» (Суд. 6, 25–26). Та же ашера упоминается ещё два раза в ст. 28 и 30. Возможно, она тождественна теревинфу ('elah) Иоаса, упоминаемому в ст. 11 и 19.

Пророк Ахия сообщает израильскому царю Иеровоаму, что Яхве «извергнет Израильян из этой доброй земли... за то, что они сделали («ašu) своих ашер ('ašerehem)» (3 Цар. 14, 15). Во времена иудейского царя Ровоама иудеи «построили (wayūibnu) у себя высоты и столпы и ашеры ('ašerim) на всяком высоком холме и под всяким густым деревом» (3 Цар.

14, 23). Иудейский царь Аса «мать свою Ану (в масоретском тексте — Мааху) лишил звания царицы-матери за то, что она сделала («ašita) истукан для Ашеры (mīp̄lešet la'ašera), и срубил (wayyikrot) Аса истукан её (mīp̄lašetah), и сжёг (wayyisgor) в долине Кедрон» (3 Цар. 15, 13). Израильский царь Ахав «сделал (wayya'aś) ашеру (ha'ašera)» в своей столице Самарии (3 Цар. 16, 33).

Яхвистский пророк Илия, желая устроить состязание с почитателями других богов, просит Ахава: «пошли и собери ко мне всего Израиля на гору Кармил, и четыреста пятьдесят пророков Ваала (habba'al), и четыреста пророков Ашеры (ha'ašera), питающихся от стола Иезавели» (3 Цар. 18, 19). При израильском царе Иоахазе, сыне свергнутого династию Ахава Ииуя, израильтяне «не отступали от грехов дома Иеровоама, который ввёл Израиля в грех; ходили в них, и ашера (ha'ašera) стояла в Самарии» (4 Цар. 13, 6). При перечислении грехов, погубивших Израильское царство, указывается, что израильтяне «поставили (wayyaššibū) у себя столпы и ашеры ('ašerim) на всяком высоком холме и под всяким густым деревом» (4 Цар. 17, 10); «сделали себе кузнечную работу двух тельцов, и сделали (wayya'aśu) ашеру ('ašera), и поклонялись всему Воинству небесному, и служили Ваалу (habba'al)» (4 Цар. 17, 16).

Иудейский царь Езекия «отменил высоты, сокрушил столпы, срубил (wəḵarat) ашеру (ha'ašera)» (4 Цар. 18, 4), однако его сын Манассия «снова построил высоты, которые уничтожил отец его Езекия, и поставил жертвенники Ваалу, и сделал (wayya'aś) ашеру ('ašera), как сделал Ахав, царь Израильский, и поклонялся всему Воинству небесному, и служил ему» (4 Цар. 21, 3), «и поставил (wayyaśem) кумир Ашеры (pesel ha'ašera), который сделал («aśa), в доме [Яхве]» (4 Цар. 21, 7).

При описании религиозной реформы иудейского царя Иосии сообщается, что он «повелел... вынести из храма Яхве все вещи (kelim), сделанные для Ваала (labba'al) и для Ашеры (la'ašera) и для всего Воинства небесного, и сжёг их за Иерусалимом... И вынес ашеру (ha'ašera) из дома Яхве за Иерусалим в долину Кедрон, и сжёг (wayyisgor) её в долине Кедрон, и истолок в прах (wayyadeq la'apār), и бросил прах её на кладбище общенародное, и разрушил дома святых, которые были в доме Яхве, где женщины ткали покровы (battim) для ашеры (la'ašera)» (4 Цар. 23, 4, 6–7). Подобные же действия он производит в окрестностях Иерусалима и в Вефиле: «и сокрушил столпы, и срубил (wayyikrot) ашеры (ha'ašerim), и наполнил место их костями человеческими. Также и жертвенник, который в Вефиле, высоту, устроенную Иеровоамом, сыном Наватовым, который ввёл Израиля в грех, также и жертвенник тот и высоту он разрушил, и сжёг

сию высоту, истолок в прах, и сжѣг (wəśarap̄) ашеру (ʾašera)» (4 Цар. 23, 14–15).

11 раз слово «šrḥ встречается в Книгах Паралипоменон. Иудейский царь Аса «отменил жертвенники чужие и высоты, и разбил столпы, и посѣк (waygadda) ашеры (haʾašerim)» (2 Пар. 14, 3), «и Мааху, мать свою, царь Аса лишил звания царицы-матери за то, что она сделала («aśeta) для Ашеры истукан (laʾašera miplāšet), и срубил (wayyikrot) Аса истукан её (miplāsetah), и истолок в прах (wayyadeq), и сжѣг (wayyisḡop̄) в долине Кедрон» (2 Пар. 15, 16). Иудейский царь Иосафат «и высоты отменил (hesir) и ашеры (haʾašerim) в Иудее» (2 Пар. 17, 6). В связи с этим прозорливец Ииуй сообщает Иосафату: «Впрочем, и доброе найдено в тебе, потому что ты сжѣг (biʾarta) ашеры (haʾašerot) в земле» (2 Пар. 19, 3). При иудейском царе Иоасе иудеи «оставили дом Яхве, бога отцов своих, и служили ашерам (haʾašerim) и изваяниям» (2 Пар. 24, 18).

Во времена иудейского царя Езекии его подданные «пошли в города Иудейские, и сокрушили столпы, и посекали (waygaddəʾu) ашеры (haʾašerim)» (2 Пар. 31, 1), однако Манассия «снова построил высоты, которые разрушил Езекия, отец его, и поставил жертвенники Ваалам, и сделал (wayyaʾaś) ашеры (ʾašerot), и поклонялся всему Воинству небесному, и служил ему» (2 Пар. 33, 3), «построил высоты и поставил (wəheʾemid) ашеры (haʾašerim) и изображения (happəsilim)» (2 Пар. 33, 19). При описании реформы Иосии сообщается, что он «начал очищать Иудею и Иерусалим от высот (bamot) и ашер (haʾašerim) и от изображений (happəsilim) и кузнечных работ (hammasseḡot). И разрушили перед лицом его жертвенники Ваалов (mizbəḡot habbəʾalim) и жертвенники для курений (haḡammanim), которые над ними; он посѣк (giddeʾa) и ашеры (haʾašerim), и изображения (happəsilim) и кузнечные работы (hammasseḡot) сокрушил и истолок в прах... И разрушил (wayənatteṣ) жертвенники (hammizbəḡot) и ашер (haʾašerim), и изображения (happəsilim) разбил в прах, и все жертвенники для курений (haḡammanim) посѣк во всей земле Израильской» (2 Пар. 34, 3–4, 7).

В книгах пророков слово «šrḥ упоминается всего 4 раза. В пророчестве Исайи о гибели Дамаска и Израиля обещается, что в «тот день» человек «не взглянет на жертвенники, на дело рук своих, и не посмотрит на то, что сделали персты его, и на ашер (haʾašerim) и жертвенники для курений» (Ис. 17, 8). «Апокалипсис Исайи» предсказывает, что «искупится беззаконие Иакова..., когда все камни жертвенника он обратит в куски извести, и не будут уже стоять ашеры (ʾašerim) и жертвенники для курений» (Ис. 27, 9). Устами пророка Михея Яхве обещает Израилю: «Искореню (wənatašti)

ашеры твои ('ašereḳa) из среды твоей» (Мих. 5, 14). Пророк Иеремия сетует иудеям, что «как о сыновьях своих, вспоминают они о жертвенниках своих и ашерах своих ('ašerehem) у густого дерева, на высоких холмах» (Иер. 17, 2).

Все немногочисленные случаи употребления слова «šrh у пророков признаются большинством библеистов поздними вставками, отражающими девтеронимическое влияние. Таким образом, все тексты ЕБ, осуждающие богиню Ашеру и её символы, являются по происхождению пленными или послепленными, что предполагает отсутствие враждебного отношения к культу Богини-матери в допленной еврейской религии.

Как уже упоминалось, слово «šrh в большинстве случаев его употребления в Еврейской Библии означает культовый символ богини Ашеры — вероятно, особым образом обработанное (подстриженное? обрезанное?) живое дерево. Согласно ЕБ, ашеру «сажают» (paʿa), «делают» («aśa), «строят» (bana), «ставят» (naṣab), а при уничтожении её «рубят» (karat), «секут» (gada) и «жгут» (śarap), её можно использовать в качестве «дров» («ašim). Наиболее определённо о том, что ашера была деревом, свидетельствует девтеронимическое предписание: «Не сади (tiṭta) себе ашеру из какого-либо дерева ('ašera kol-«eš) при жертвеннике Яхве, бога твоего, который ты сделаешь себе» (Втор. 16, 21–22). Из этого отрывка ясно, что в допленном иудаизме ашера была обычной спутницей жертвенника «бога Израилева». Яхве может также иметься в виду под «ним» в предписании «ашеры его ('ašeraw) срубите» (Исх. 34, 13).

В нескольких случаях, однако, Еврейская Библия употребляет слово «šrh как личное имя Богини-матери. Такое употребление очевидно в просьбе пророка Илии собрать «четыреста пятьдесят пророков Ваала (habba'al), и четыреста пророков Ашеры (ha'ašera), питающихся от стола Иезавели» (3 Цар. 18, 19). Хотя большинство исследователей считают упоминание о «пророках Ашеры» более поздней вставкой в основной текст, автор этой вставки, несомненно, имел в ней в виду богиню. Один раз в ЕБ слово «šrh в форме множественного числа женского рода используется для обозначения совокупности женских божеств рядом со словом b'l во множественном числе, обозначающим совокупность мужских божеств: «Делали сыны Израилевы злое в очах Яхве, и забыли Яхве, бога своего, и служили Ваалам (habbə'alim) и Ашерам (ha'ašerot)» (Суд. 3, 7). Неоднократное упоминание в ЕБ Ашеры рядом с Ваалом, очевидно, отражает стремление девтеронимических авторов дискредитировать её, представив как супругу не Яхве, а к тому времени уже предосудительного Ваала.

3-я Книга Царств (15, 13) и 2-я Книга Паралипоменон (15, 16) утверждают, что иудейский царь Аса лишил свою мать звания царицы-матери (gəḇīra) за то, что она сделала «истукан» для Ашеры (la'ašera). Употребление предлога le предполагает, что под Ашерой в этих рассказах имеется в виду богиня. Слово mīp̄lešet, переводимое здесь как «истукан», происходит от глагольного корня plš «дрожать, трепетать» и может быть буквально переведено как «трепет». О том, что представлял из себя этот «трепет», нам остаётся только догадываться. Однако то, что он был установлен иудейской царицей-матерью для Ашеры, являвшейся царицей-матерью богов, может свидетельствовать об определённой роли первой в культе второй.

Девтерономический историк утверждает, что иудейский царь Манассия «поставил (wayyaśem) изображение Ашеры (pesel ha'ašera), которое сделал («aša), в доме [Яхве]» (4 Цар. 21, 7). В этом отрывке слово 'ašera также может означать имя богини. Любопытно, что, рассказывая об этом событии, более поздняя 2-я Книга Паралипоменон вместо «изображения Ашеры» называет «изображение кумира»: «[Манассия] поставил (wayyaśem) изображение кумира (pesel hassemel), которое сделал («aša), в доме божием» (2 Пар. 33, 7). Тем же самым словом semel пророк Иезекииль называет «кумира», который стоял во внутреннем дворе Иерусалимского храма справа от жертвенника Яхве в последние годы существования Иудейского царства: «И он (т. е. Яхве) ... принёс меня... в Иерусалим ко входу внутренних врат, обращённых к северу, где поставлен был кумир ревности, возбуждающий ревнование (semel haqqinah hammaqneh) ... И я поднял глаза мои к северу, и вот, с северной стороны у ворот жертвенника — тот кумир ревности (semel haqqinah) при входе» (Иез. 8, 3, 5).

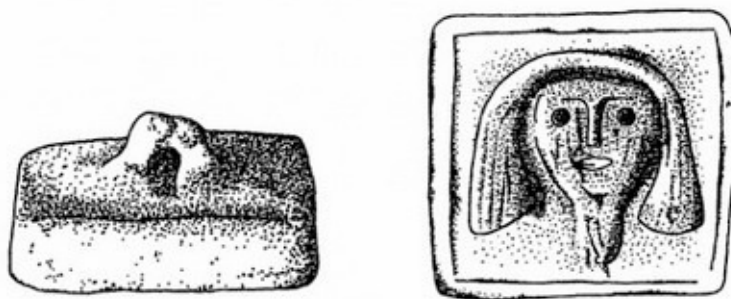
Угаритские тексты называют Ашеру «родительницей (qnyt) богов» (КТУ, 1.4.III.26 и др.), а её супруга Эла — «родителем» (qny) (КТУ, 1.10.III.6 и др.). Еврейская Библия применяет слово того же корня к Элу, уже отождествляемому с Яхве: «Эл Вышний, родитель (или творец) неба и земли» ('el «elyon qoneh šama'im wa'areš) (Быт. 14, 19). Выражение qinah maqneh, которое употребляет Иезекииль, является словесной игрой с тем же корнем. Употребляя созвучный ему корень qn', Иезекииль в полемическом духе превращает Ашеру из «родительницы» в «ревность». Поэтому можно с определённой уверенностью утверждать, что «кумиром ревности», о котором говорит Иезекииль, был именно образ Ашеры.

Это означает, что Ашера продолжала почитаться в Иерусалимском храме и после «монотеистической реформы» царя Иосии, которая, по всей

видимости, является вымыслом девтерономистов. Однако, несмотря на вымышленность этой реформы, рассказ о ней девтерономического историка содержит ценные сведения о допленном храмовом культе Ашеры, которая здесь ещё раз упоминается под своим личным именем: «[Иосия] повелел... вынести из храма Яхве все вещи (kelim), сделанные для Ваала (labba'al) и для Ашеры (la'ašera) и для всего Воинства небесного, и сжёг их за Иерусалимом... И вынес ашеру (ha'ašera) из дома Яхве за Иерусалим в долину Кедрон, и сжёг её в долине Кедрон, и истолок в прах, и бросил прах её на кладбище общенародное, и разрушил дома святых, которые были в доме Яхве, где женщины ткали покровы (battim) для ашеры (la'ašera)» (4 Царств 23, 4, 6–7). Этот отрывок ценен тем, что содержит уникальное свидетельство о домах «святых», т. е. обрядовых блудников, которые находились в Иерусалимском храме.

Говорящие о культе «Царицы Небесной» (māleket haššamayim) отрывки из Книги пророка Иеремии, хотя они, вероятно, также являются поздними девтерономическими вставками, могут отражать подлинную память о почитании еврейской Богини-матери в допленной Иудее. Первый из этих отрывков входит в состав «храмовой проповеди» Иеремии: «Не видишь ли, что они делают в городах Иудеи и на улицах Иерусалима? Дети собирают дрова, а отцы разводят огонь, и женщины месят тесто, чтобы делать лепёшки (kawwanim) для Царицы Небесной и совершать возлияния иным богам» (Иер. 7, 18). Еврейское слово kawwanim, по всей видимости, происходит от аккадского слова kamānum, которым в Месопотамии называли лепёшку, использовавшуюся в культе Иштар, и может свидетельствовать о синкретическом характере культа Царицы Небесной.

Второе упоминание этого культа касается жизни иудейских беженцев в Египте: «И отвечали Иеремии все мужья, знавшие, что жены их кадят иным богам, и все жёны, стоявшие там в большом множестве, и весь народ, живший в земле Египетской, в Пафросе, и сказали: Слова, которое ты говорил нам именем Яхве, мы не слушаем от тебя, но непременно будем делать всё то, что вышло из уст наших, чтобы кадить Царице Небесной и возливать ей возлияния, как мы делали, мы и отцы наши, цари наши и князья наши, в городах Иудеи и на улицах Иерусалима, потому что тогда мы были сыты и счастливы и беды не видели. А с того времени, как перестали мы кадить Царице Небесной и возливать ей возлияния, терпим во всём недостаток и гибнем от меча и голода. И когда мы кадили Царице Небесной и возливали ей возлияния, то разве без ведома мужей наших делали мы ей лепёшки (kawwanim) с изображением её (lā-ha'ašibah) и возливали ей возлияния?» (Иер. 44, 15–19).



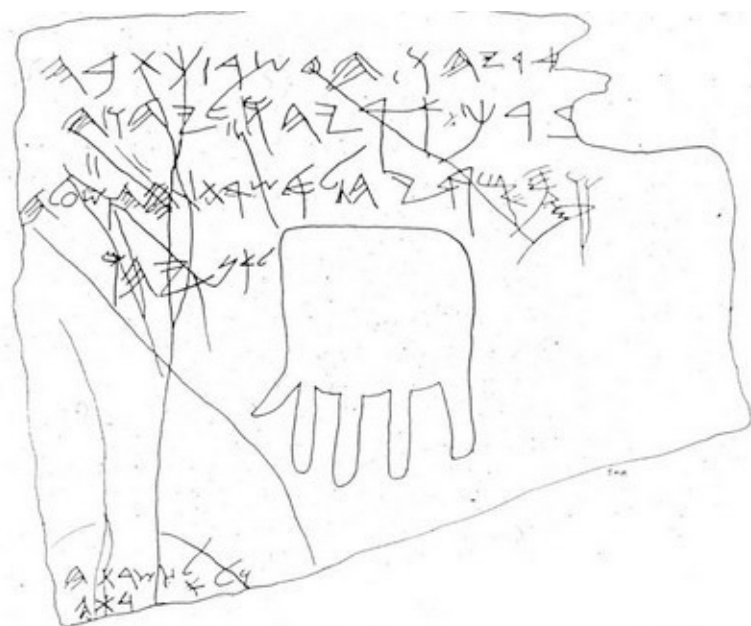
Глиняный штамп для теста с ликом Царицы Небесной, найденный на территории дворца иудейских царей в Рамат-Рахели (ок. 700 г. до н. э.)

Имя Ашеры предположительно восстанавливается в одном из самых древних текстов ЕВ — т. наз. «Благословении Моисея». В дошедшем до нас виде оно содержит слово «šdt, огласованное масоретами как 'eš dat и переводимое как «огонь закона». Однако иранское по происхождению слово dat (а) невозможно в столь древнем тексте. По всей видимости, «šdt — это искажение имени Ашеры, возможно, стоявшего в форме «šrth («его Ашера», как в надписях из Кунтиллет-Аджруд и Хирбет-эль-Ком). В таком случае Благословение Моисея представляет Ашеру шествующей одесную Яхве в сопровождении «святых», т. е. прочих богов: «Яхве пришёл от Синая, поднялся от Сеира, просиял от горы Фарана, явился с сонмами святых (meribəḇot qodeš), одесную его Ашера (масор. «šdt), также покровители народов (ḥəḇeḇ [e] «ammim), все святые его (qədoša (y) w)...» (Втор. 33, 2–3). В данном отрывке речь идёт о даровании Закона. Примечательно, что у евреев бытовало представление о том, что Закон дарован «ангелами», т. е. богами. Этого представления придерживается ещё апостол Павел, утверждающий, что Закон «преподан через ангелов, рукою посредника» (διαταγείς δι' ἀγγέλων ἐν χειρὶ μεσίτου) (Гал. 3, 19).

Ашера в еврейской эпиграфике

В допленных еврейских письменных источниках за пределами ЕБ Ашера упоминается 6 раз. 4 из этих упоминаний были обнаружены в текстах из Кунтилет-Аджруд, подробно обсуждавшихся ранее. Это надпись на западной стене помещения со скамьями: [t] 'rk ymm wyśb'w [wy] tnw l [y] hwh tymn wl'šrt [...] / [...] hyṭb yhwh hty [mn] (« [...] продлит дни, и они насытятся и воздадут Яхве Теманскому и [его] Ашере [...] / [...] сотворит благо Яхве Теманский [...]»); надпись на амфоре А: 'mr ' [...] h [...] k 'mr lyhl [...] wlyw'šh w [...] brkt 'tkm lyhwh šmrn wl'šrth («Говорит [...]: Скажите Йехал [...], Иоасе и [...]: Благословляю вас Яхве Самарийским и его Ашерой»); надпись на амфоре Б справа от изображения молящихся людей: 'mr / 'mryw ' / mr l 'dn [y] / hšlm 't / brktk l [y] / hwh tmn / wl'šrth yb / rk wyšmrk / wyhy «m 'dn («Говорит Амария: Скажите моему господину: Здоров ли ты? Благословляю тебя Яхве Теманским и его Ашерой. Да благословит он и да сохранит тебя, и да будет с господином!»); и надпись над тем же изображением: [...] lyhwh htmn wl'šrth [...] / kl «šr uš'l m'š ḥnn [...] wntn lh yhw klbbh (« [...] Яхве Теманским и его Ашерой [...] / Всё, что он просит от благотворящего человека [...] и даст ему Яхве по сердцу его»).

Ещё одна дважды упоминающая Ашеру надпись, датируемая временем от конца VIII до конца VII в. до н. э., была обнаружена в местечке Хирбет-эль-Ком (библейская Маккеда?) на территории исторической Иудеи, примерно в 10 км к юго-востоку от Лахиша и 12 км к западу от Хеврона. Надпись была нанесена на столб в погребальной пещере, под ней находилось изображение благословляющей (?) руки, какие часто встречаются в виде амулетов в позднейшем иудаизме. Текст сохранился плохо, но в общем его можно восстановить следующим образом: 'ryhw h'šr ktbh / brk 'ryhw lyhwh / wmsryh l'šrth hwš» lh / ... / l'šrth («Урияху богатый написал это / Благословен Урияху Яхве / От врагов его своей Ашерой он спас его / ... / Ашерой»). Здесь, как и в надписях из Кунтилет-Аджруд, Ашера сопровождает Яхве, но служит ему орудием не благословения, а спасения (yešu'a).



Надпись из гробницы в Хирбет-эль-Ком

Культ священных деревьев в иудаизме

Несмотря на послевоенную цензуру тексты Еврейской Библии содержат достаточно много свидетельств о почитании евреями священных деревьев. Чаще всего в таком качестве ЕБ упоминает дуб и теревинф (дерево семейства фисташковых, также известное как терпентинное дерево). В землях исторического Ханаана произрастают три разновидности дуба, из них критериям священного дерева более всего отвечает дуб палестинский или калепринский, отдельные представители которого могут достигать в высоту более 15 метров.

В библейском еврейском языке дуб именуется 'lⁿ (вокализуется масоретами как 'elon или 'allon), а теревинф — 'l^h (вокализуется масоретами как 'elah или 'allah). Оба эти слова восходят к корню 'l со значением «бог». Первое образовано от него путём нунации, возможно, добавляющей к нему оттенок смысла, но не меняющей его основного значения, второе — посредством суффикса женского рода. Примечательно, что на кувшине из Лахиша XII в. до н. э. словом 'lt, точно соответствующим еврейскому слову 'l^h, обозначено дерево с шестью ветвями, напоминающее видом более позднюю менору, а угаритские тексты называют словом 'lt (Элат) супругу Эла Ашеру. Из этого следует, что еврейские слова 'lⁿ и 'l^h, которыми называются дуб и теревинф, первоначально означали буквально Бог и Богиня, потому что эти деревья считались священными деревьями Эла (позднее — отождествлённого с Элом Яхве) и Ашеры.

С переводом названий указанных двух деревьев на другие языки имеет место значительная путаница. Так, словом «дуб» на русский язык в Синодальной Библии переводится не только собственно дуб ('elon), но и теревинф ('elah), и даже тамариск ('ešel). С одной стороны, за эту путаницу ответственны создатели Септуагинты, зачастую нестрого переводившие названия этих деревьев на греческий словом δρῦς, могущим означать как «дерево» вообще, так и конкретно «дуб». С другой стороны, её корни находятся уже в текстах самой ЕБ, которые могут применять к одному и тому же дереву разные видовые определения. Так, вероятно, одно и то же священное дерево в Сихеме называется 'elon в Быт. 12, 5, 'elah в Быт. 35, 4, 'allah в Нав. 24, 26 и вновь 'elon в Суд. 9, 6 и 37. Возможно, авторы ЕБ либо не различали эти деревья, либо не считали различие между ними существенным.

Множественное число от слова женского рода 'elah «теревинф» образовывалось формально по мужскому роду как 'elim, о чём можно заключить по двойному поэтическому параллелизму, используемому в поздней девтеронимической вставке в текст Перво-Исайи: «Вы постыдитесь за теревинфы ('elim), которых вы вождели, и посрамитесь за сады (gannot), которые вы избрали; ибо вы будете как теревинф ('elah), которого лист опал, и как сад (ganna), в котором нет воды» (Ис. 1, 29–30). Об отношении исторического пророка Исайи к культу священных деревьев свидетельствует упоминание им теревинфа и дуба в положительном контексте вместе со столпом — другим предметом допленного иудейского культа, впоследствии осуждённым девтеронимистами: «Как от теревинфа ('elah) и как от дуба ('allon), когда они срублены (или: сбросили листву), остаётся столп (maṣṣebet) их, так святое семя (zera» qodeš) будет столпом (maṣṣebet) её (т. е. земли Иудеи)» (Ис. 6, 13). О положительном отношении Исайи к «поставе» говорит и его пророчество против Египта, в котором столп упоминается как «знамение и свидетельство» Яхве: «В тот день пять городов в земле Египетской будут говорить языком Ханаанским и клясться Яхве Воинств; один назовётся Городом Солнца. В тот день жертвенник Яхве будет среди земли Египетской, и столп Яхве (maṣṣeba lyhwh) — у рубежа её. И будет он знамением и свидетельством (lā'ot ulā'ed) о Яхве Воинств в земле Египетской...» (Ис. 19, 18–20).



Теревинф — евр. 'elah («Богиня»)

Подобное положительное отношение к священным деревьям

многократно засвидетельствовано в ЕБ. Уже праотец Авраам (тогда ещё Аврам), только что придя в Ханаан, «прошёл по земле сей до места Сихема, до дуба ('elon) Море... И явился Яхве Авраму и сказал: потомству твоему отдам я землю сию. И создал он (т. е. Аврам) там жертвенник Яхве, который явился ему» (Быт. 12, 5–7). Определение дуба moreh, обычно понимаемое как имя собственное, на самом деле им не является. Оно представляет собой причастие настоящего времени глагола yarah, имеющего значение «сообщать, показывать, учить, вещать» (от того же корня образовано слово Тора). Другая форма причастия этого глагола встречается в примечательном отрывке из Книги пророка Аввакума: «Горе тому, кто говорит дереву («eš): «встань!» и бессловесному камню: «пробудись!» Он вещает (yoreh)?» (Авв. 2, 19). По всей видимости, Аввакум осуждает здесь того, кто пытается вещать при помощи символов Ашеры и Яхве — священного дерева и каменного столпа.

Поздняя интерполяция в Книге пророка Осии упоминает получение оракулов от «дерева» в числе предосудительных действий рядом с каждением под деревьями, в т. ч. дубом и теревинфом: «Народ мой вопрошает своё дерево («eš), и жезл (maqel) его даёт ему ответ... На вершинах гор они приносят жертвы и на холмах совершают каждение под дубом ('allon), топодем (libneh) и теревинфом ('elah)» (Ос. 4, 12–13). По-видимому, поклонение дереву и камню как символам Ашеры и Яхве осуждает пророк Иеремия, полемически переворачивая при этом образы отцовства и материнства: цари, князья, жрецы и пророки Израиля «говорят дереву («eš): «ты мой отец», и камню: «ты родил меня»» (Иер. 2, 27–28).

В свете сказанного 'elon moreh в Сихеме, рядом с которым Яхве явился Аврааму и Авраам воздвиг жертвенник Яхве, правильнее всего переводить на русский язык как «вещий дуб». Это предположение подтверждается упоминанием в Книге Судей «дуба ('elon) прорицателей (mə'onanim)» рядом с Сихемом (Суд. 9, 37), который, по всей видимости, является тем же самым деревом. О нём же должна идти речь в рассказе о том, как, следуя указанию Яхве, перед отправлением из Сихема в Вефиль Иаков призывает своих близких «оставить чужих богов» (т. е., в данном случае, изображения божеств), после чего берёт «всех чужих богов, бывших в руках их, и серьги, бывшие в ушах у них» и закапывает их «под теревинфом ('elah), который близ Сихема» (Быт. 35, 4). Хотя и в искажённом поздними редакторами виде, этот рассказ может свидетельствовать об иудейских обрядах, связанных со священными деревьями.

То же дерево, вероятно, присутствует в рассказе о заключении Иисусом Навином и израильскими коленами завета с Яхве в Сихеме, во

время которого Иисус Навин «взял большой камень и положил его там под теревинфом ('allah), который подле святилища (miqdaš) Яхве» (Нав. 24, 26). Камень здесь обозначает символизирующий Яхве столп (maššeḇa), а теревинф — всё то же священное дерево Ашеры. Камень от имени Яхве должен свидетельствовать против израильтян в случае нарушения ими завета: «И сказал Иисус всему народу: вот, камень сей будет нам свидетелем, ибо он слышал все слова Яхве, которые он говорил с нами; он да будет свидетелем против вас, чтобы вы не солгали перед богом ('elohim) вашим» (Нав. 24, 27). Этот камень ещё раз упоминается в рассказе о событиях эпохи Судей, причём священное дерево рядом с ним вновь называется дубом: «все жители Сихемские... пошли и поставили царём Авимелеха у дуба ('elon) столпа (muššab), что близ Сихема» (Суд. 9, 6).

Вернёмся к рассказу ЕБ об Аврааме. Покинув Сихем, он спустя некоторое время «поселился у дубов ('elonim) Мамре, что в Хевроне, и создал там жертвенник Яхве» (Быт. 13, 18), «и явился ему Яхве у дубов ('elonim) Мамре» (Быт. 18, 1). Буква *мем* в слове 'elonim здесь может выполнять усилительную функцию, не обозначая множества деревьев, поскольку в Быт. 18, 4 и 8 упоминается лишь одно дерево («еѣ»). Мы видим в общих чертах повторение тех же событий, которые были в Сихеме: Авраам строит жертвенник Яхве под священным дубом, Яхве является ему там же, чтобы сообщить о своей воле. В этом свете правомерно поставить вопрос — не является ли слово *mamre'*, которым описывается дуб в Хевроне, вариантом слова *mogeh*, которым описывается дуб в Сихеме, и не шла ли речь в оригинале этого рассказа также о «вещем дубе»? В любом случае, несомненно, что под дубами и в Сихеме, и в Хевроне имеются в виду священные деревья, у которых Яхве являлся людям.

В рассказе Книги Судей о Гедеоне «посланец Яхве» «пришёл и сел в Офре под теревинфом ('elah)», принадлежавшем отцу Гедеона Иоасу, чтобы объявить о своём решении поручить Гедеону спасти Израиль от мадиамитян (Суд. 6, 11). Гедеон кладёт на камень под теревинфом свои приношения, которые сжигает огонь, после чего устраивает на этом месте жертвенник Яхве. В ту же ночь Яхве является Гедеону и приказывает ему: «разрушь жертвенник Ваала, который у отца твоего, и сруби ашеру (ha'ašerah), которая при нём, и поставь жертвенник Яхве, богу твоему» (Суд. 6, 25–26). Из этого (вероятно, намеренно) запутанного рассказа можно заключить, что в оригинале речь шла об одном жертвеннике, принадлежавшем Яхве (и приписанном позднейшими девтеронOMICескими редакторами Ваалу в рамках их кампании до дискредитации Ашеры посредством её ассоциации с этим богом), и об одном дереве — теревинфе

Ашеры, под которым Яхве являлся людям, чтобы сообщить им о своей воле.

Священные деревья были в допленном иудаизме обычным местом совершения ритуальных действий. Вефильский пророк находит «человека божьего» ('iš ha'elohim), пришедшего в Вефиль из Иудеи, сидящим под теревинфом ('elah) (3 Цар. 13, 14). Пророк Иезекииль предсказывает, что иудеи будут лежать убитыми «вокруг жертвенников их, на всяком высоком холме, на всех вершинах гор, и под всяким густым деревом, и под всяким ветвистым теревинфом ('elah), на том месте, где они приносили благовонные курения всем идолам своим (gillulehem)» (Иез. 6, 13). Уже в после пленную эпоху Третье-Исайя обращается с осуждением к «распаляющимся среди теревинфов ('elim), под каждым густым деревом, заколающим детей в речных руслах, между расселинами скал» (Ис. 57, 5). Однако у того же Третье-Исайи священные деревья могут упоминаться и в положительном смысле: Яхве послал его, чтобы возвестить «сетующим на Сионе», что «назовут их теревинфами праведности ('ele haššedeq), насаждением (maṭṭa) Яхве во славу его» (Ис. 61, 3). У пророка Иезекииля «могучие теревинфы» ('ele gibborim) (Иез. 32, 21), вероятно, синонимичны «деревьям Эдена» («aše «eden) (Иез. 31, 18), которые находятся в «саду божием» (gan ha'elohim) (Иез. 31, 9).

Ещё одно иудейское священное дерево упоминается в рассказе ЕБ о заключении Авраамом союза с Авимелехом, после которого Авраам «посадил в Вирсавии тамариск ('ešel) и призвал там имя Яхве, бога древнего» (Быт. 21, 33). Призывание имени Яхве свидетельствует, что посадка Авраамом тамариска была ритуальным действием. Согласно одной из версий повествования о гибели царя Саула, он был погребён под тамариском: «...И взяли [жители Иависа Галаадского] тело Саула и тела сыновей его со стены Беф-Сана, и пришли в Иавис, и сожгли их там, и взяли кости их, и погребли под тамариском ('ešel) в Иависе» (1 Цар. 31, 12–13). По другой версии, тела Саула и его сыновей были похоронены в Иависе под теревинфом ('elah) (1 Пар. 10, 12). Местом захоронения кормилицы Ревекки стал дуб: «И умерла Девора, кормилица Ревеккина, и погребена ниже Вефиля под дубом ('allon), который и был назван Дубом плача» (Быт. 35, 8). Судя по этим рассказам, у иудеев существовал обычай хоронить выдающихся покойников под священными деревьями — дубами, теревинфами, тамарисками и т. п. Показательно, что пещера, где, по преданию, были погребены все еврейские патриархи и матриархи кроме Рахили (Быт. 49, 29–31), находилась рядом со священным дубом Мамре, а останки Иосифа были захоронены близ священного дуба или теревинфа

в Сихеме (Нав. 24, 32).

Финиковая пальма также почиталась иудеями как священное дерево. Согласно описанию девтеронимического историка, которое может отражать допленные реалии, резные изображения пальм покрывали стены и двери Иерусалимского храма: «И на всех стенах дома кругом сделал [Соломон] резные изображения керувов и пальмовых деревьев (timorot) и распускающихся цветов, внутри и вне... Для входа в святое святых сделал двери из масличного дерева, с пятиугольными косяками. На двух половинах дверей из масличного дерева он сделал резных керувов и пальмы и распускающиеся цветы и обложил золотом; покрыл золотом и керувов и пальмы. И у входа в храм сделал косяки из масличного дерева четырехугольные, и две двери из кипарисового дерева... И вырезал на них керувов и пальмы и распускающиеся цветы и обложил золотом по резьбе» (3 Цар. 6, 29–35).

Слово timoga, которое используется при описании «храма Соломона», по всей видимости, означало пальму как декоративный элемент, т. е. пальметту. Финиковая пальма как живое дерево обозначалась словом tamar, и такие деревья, вероятно, тоже украшали Иерусалимский храм: «Праведник цветёт, как пальма (tamar), возвышается подобно кедру на Ливане. Насаждённые в доме Яхве, они цветут во дворах бога нашего» (Пс. 91, 13–14). Сопоставив сообщение яхвистского источника о том, что Яхве «поставил... керувов..., чтобы охранять путь к дереву жизни» (Быт. 3, 24), с описаниями изображений керувов по сторонам от пальмы в «храме Соломона», можно сделать вывод, что деревом жизни в саду Эдена, согласно яхвисту, была именно финиковая пальма.

В бытность свою судьёй Израиля пророчица (nəbi'a) Девора «жила под пальмою (tomer) Девориною, между Рамою и Вефилем, на горе Ефремовой, и поднимались к ней сыны Израилевы на суд» (Суд. 4, 5). В допленном иудаизме обычным источником вдохновения для пророчиц была Ашера. Именно таких пророчиц осуждает Яхве устами Иезекииля: «Ты же, сын человеческий, обрати лицо твоё к дочерям народа твоего, пророчествующим (mitnabbə'ot) от своего сердца, и изреки на них пророчество, и скажи: Так говорит господь Яхве: Горе сшивающим повязки под мышки всякому и делающим покрывала для головы всякого роста, чтобы охотиться на души!.. Впустую не будете провидеть (lo teḥezena) и ворожбу не будете ворожить (qesem lo tiqsamna) впредь; и я избавлю народ мой от рук ваших, и узнаете, что я — Яхве» (Иез. 13, 17–23). Священное дерево Ашеры было естественным местом для пребывания её пророчицы.

Имя Фамарь (tamar), т. е. Пальма, носила невестка, а потом жена

прародителя самого главного израильского колена Иуды. Со своим тестем она совокупилась хитростью, выдав себя за блудницу: «И увидел её Иуда и почёл её за блудницу (zona) ... И вошёл к ней, и она зачала от него» (Быт. 38, 15, 18). Из дальнейшего рассказа становится ясно, что Фамарь выдала себя за обрядовую блудницу («святую»), т. е., вероятно, жрицу Ашеры: «И спросил [Хира] жителей того места, говоря: где святая (qədeša), которая была в Енаиме при дороге? Но они сказали: здесь не было святой (qədeša). И возвратился он к Иуде и сказал: я не нашёл её; да и жители места того сказали: здесь не было святой (qədeša)» (Быт. 38, 21–22). Этот рассказ может восходить к мифу о происхождении колена Иудина и царской династии Давидидов от «священного брака» их прародителя со жрицей богини Ашеры или самой богиней, выступающей под именем своего священного дерева.



Ложка для елея из слоновой кости, найденная в израильском городе Хацоре (1-я пол. VIII в. до н. э.). На верхней стороне изображено стилизованное пальмовое дерево, на нижней — женское лицо с голубями по сторонам от него. Поскольку пальмы и голуби были символами Ашеры, ложка, по всей видимости, представляла именно эту богиню и использовалась в её культе.

Наконец, ещё одним из священных деревьев Ашеры был миндаль. Об

этом свидетельствует уже его название в европейских языках, включая русский, которое через греческое ἁμύγδαλον восходит к северо-западно-семитскому 'em gādola «Великая Мать». В библейском еврейском языке миндаль обычно называется словом šaqed, которое может быть переведено как «страж». Своим названием миндаль обязан, вероятно, тому факту, что зацветает в Ханаане раньше других деревьев, уже в январе-феврале, являясь своего рода «стражем» наступающей весны. Этот буквальный смысл еврейского названия миндаля обыгрывается в Книге пророка Иеремии: «И было слово Яхве ко мне: что видишь ты, Иеремия? Я сказал: вижу жезл (maqqel) миндального дерева (šaqed). Яхве сказал мне: ты верно видишь; ибо я стерегу (šoqed) слово моё, чтобы оно исполнилось» (Иер. 1, 11–12).



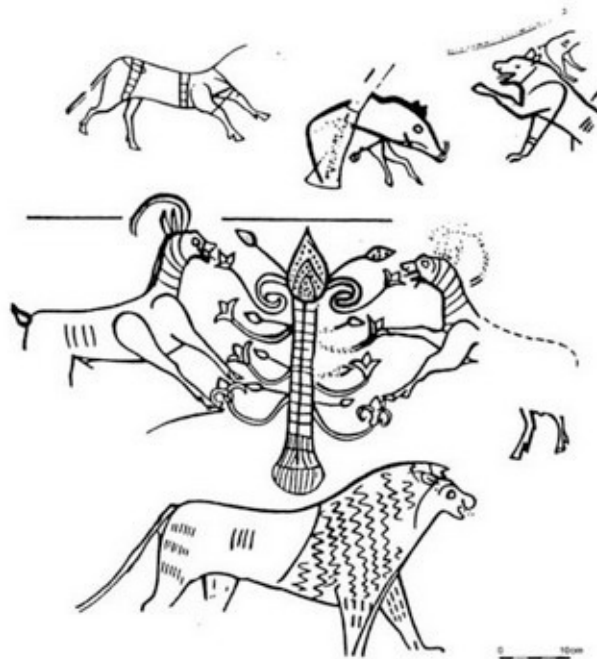
Цветы и плоды ханаанского миндаля

Жезл Ааронов, он же «жезл божий» (maṭṭe ha'elohim), был ветвью миндального дерева, поскольку, расцвев, принёс миндальные орехи (šəqedim) (Числ. 17, 8). Ещё более любопытно то, что, согласно описанию в жреческом источнике, форму миндального дерева имел семисвечный светильник (менора), который Моисей сделал для скинии Яхве: «И сделал светильник (mēnoga) из золота чистого, чеканный сделал светильник; стебель его, ветви его, чашечки его, почки его и цветы его выходили из него; шесть ветвей выходило из боков его: три ветви светильника из одного бока его и три ветви светильника из другого бока его; три чашечки были наподобие миндального цветка (šūqqadim), почка и цветы на одной ветви, и три чашечки наподобие миндального цветка (šūqqadim), почка и цветы на

другой ветви: так на всех шести ветвях, выходящих из светильника» (Исх. 37, 17–20).

В списке сокровищ Иерусалимского храма, возвращённых персами, светильники не упоминаются (Езд. 1, 9—10). Описание «храма Соломона», которое может отражать память о допленных реалиях, упоминает 10 светильников (מנורות) (3 Цар. 7, 49), но не говорит, что они имели много ветвей. В одном из своих видений пророк Захария (кон. VI в. до н. э.) созерцает «светильник (מנורה) весь из золота, и чашу (gulla) наверху его, и семь светочей её (peroteha) на ней, и семь трубочек (muṣaqot) у светочей (perot), которые наверху её» (Зах. 4, 2). О семи «светочах» далее говорится, что они суть «очи Яхве» (Зах. 4, 10). На этом основании можно предположить, что «светочи» представляют собой «глазки» по краю чаши, а «трубочки» — подведённые к ним фитили (светильники подобного вида засвидетельствованы археологией в Ханаане бронзового века), а значит, светильник Захарии семисвечником в строгом смысле не является.

По всей вероятности, семисвечный светильник в виде миндального дерева является после пленным изобретением яхвистских жрецов. Его прямой прообраз можно найти в уже известном нам изображении на амфоре А из Кунтиллет-Аджруд. Оно представляет стоящее на льве между двумя козлами цветущее дерево, надёжно отождествляемое с Ашерой. Дерево имеет ствол и по три ветви с каждой стороны, а венчает его миндальный орех, позволяющий опознать его как миндальное и сопоставить с описанием меноры в Исх. 37, 17–20.



Изображение Ашеры в виде миндального дерева на амфоре из Кунтиллет-Аджруд

Помимо слова *šaqed*, Еврейская Библия называет миндаль словом *luz* (Быт. 30, 37). Впоследствии это название вышло из употребления в еврейском языке, но сохранилось в арабском языке в виде *lawz*. От этого слова происходило первоначальное название города, более известного в ЕБ как Вефиль (Нав. 18, 13; Суд. 1, 23). В этом месте, где он увидел во сне лестницу, соединяющую небо и землю, праотец Иаков воздвиг каменный столп и назвал его Вефилем (*bet 'el*), т. е. «Домом Эла» (Быт. 28, 19). Соответственно, один и тот же город носил названия в честь Эла и в честь священного дерева его супруги Ашеры. Символ Богини-матери упоминается как часть святилища в Вефиле при описании его уничтожения царём Иосией: «Также и жертвенник, который в Вефиле, высоту, устроенную Иеровоамом, сыном Наватовым, который ввёл Израиля в грех, также и жертвенник тот и высоту он разрушил, и сжёг сию высоту, истолок в прах, и сжёг ашеру (*'ašera*)» (4 Цар. 23, 15). По всей видимости, ашера в Вефиле была сделана из миндального дерева. Именно она могла послужить прообразом для изображения Богини-матери в Кунтиллет-Аджруд, сделанного выходцем из Израильского царства, главное святилище которого находилось именно в Вефиле, а также для слеполенной храмовой меноры. Соответственно, семисвечник, являющийся главным

символом иудаизма, представляет собой изображение плодоносящего лона еврейской Богини-матери.

Ашера в искусстве Ханаана бронзового и железного века

Образ Богини-матери получает широкое распространение в ханаанейском искусстве в конце эпохи среднего бронзового века (1750–1550 гг. до н. э.), т. е. примерно тогда же, когда имя Ашеры впервые упоминается в письменных источниках. Этим временем датируются несколько десятков найденных на территории Палестины печатей-скарабеоидов с изображением обнажённой богини. Примерно в четырёх из пяти случаях по сторонам от неё находятся деревья или ветви, иногда в виде ветви также представлен её лобок. По данной причине этот иконографический тип условно именуется «Богиней с ветвями». На некоторых скарабеоидах богиня представлена лишь своей головой с характерной причёской египетской богини Хатхор и её коровьими рогами, которые иногда превращаются в пальмовые ветви. Имеется также ряд изображений богини в виде дерева с поклоняющимися ему людьми.



Скарабеоиды конца среднего бронзового века с изображением «Богини с ветвями»



Богиня-мать в виде головы Хатхор



Скарабеоид из Сихема, представляющий богиню в виде головы Хатхор, под которым изображено священное дерево с поклоняющимися ему женщинами, скарабеоид из Тель-эль-Аджуль с изображением женщины, поклоняющейся священному дереву, и цилиндрическая печать из Тель-эль-Фара с изображением мужчины, поклоняющегося священному дереву

В начале эпохи поздней бронзы (1550–1150 гг. до н. э.) в Ханаане получают распространение изображения Богини-матери на грушевидных подвесках, обычно сделанных из золота. Такие подвески, по всей видимости, носились женщинами на поясе. На них, как правило, обозначены лицо, груди, пупок и лобок, из которого иногда растёт ветка. Таким образом, эти изображения являются развитием типа «Богини с ветвями». Одновременно с этими дорогостоящими изделиями в Ханаане массово производились недорогие фигурки Богини-матери из обожжённой

глины (терракоты). На них она представлена в полный рост обнажённой (но в высоком головном уборе), чашей всего поддерживающей руками груди. Продолжалась традиция изображения Богини-матери в виде священного дерева на печатях, которая также распространилась на роспись керамики.

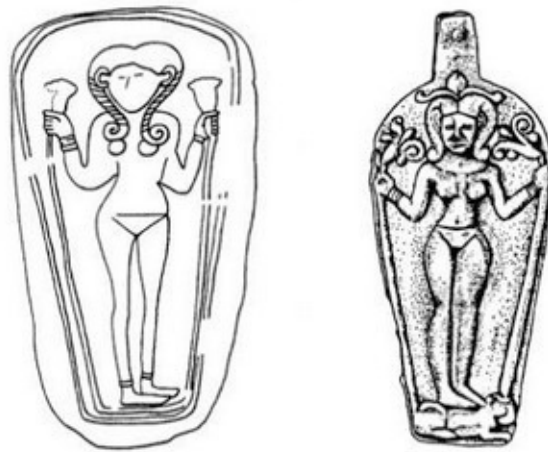


Грушевидные подвески позднего бронзового века, глиняная фигурка из Мегиддо (ок. 1500 г. до н. э.) и печать из Мегиддо в митаннийском стиле, изображающая священное дерево, поклоняющегося ему человека и животных



Расписной сосуд из Мегиддо, представляющий Богиню-мать в виде пальмы с козлами и птицами по сторонам от неё (XIV — XIII в. до н. э.)

В середине и конце эпохи поздней бронзы на севере Ханаана были в основном распространены глиняные фигурки Богини-матери в высоком головном уборе, поддерживающей руками груди. На юге Ханаана в это же время она изображалась как женщина с причёской Хатхор, держащая в руках стебли лотоса или папируса, иногда стоящая на льве. Причёска и растения в этом иконографическом типе являются египетскими, однако изображение в фас, нагота и связь с растительным миром выдают его ханаанейское происхождение. В целом он является египтизированным вариантом типа «Богини с ветвями», известного в Ханаане с эпохи средней бронзы. Этот тип получил распространение и в синкретической иконографии самого Египта эпохи Нового царства. Там по сторонам от богини изображаются два мужских божества, обычно Решеф и Мин. Поскольку египетские надписи именуют богиню заимствованным из семитского языка словом *qdš* (t) («Святая»), этот иконографический тип принято условно именовать типом «Кудшу». Он исчезает из Ханаана одновременно с концом египетской колониальной власти (сер. XII в. до н. э.). В росписях керамики Богиня-мать продолжает изображаться в виде священного дерева с животными по сторонам от него.



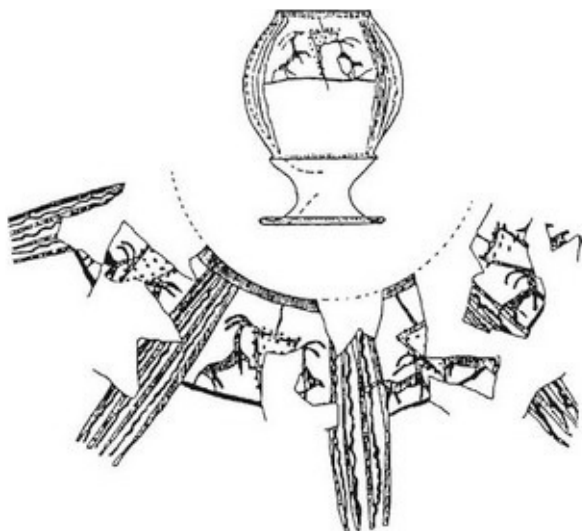
Терракота из Лахиша и бронзовая подвеска из Акко, представляющие тип «Кудшу»



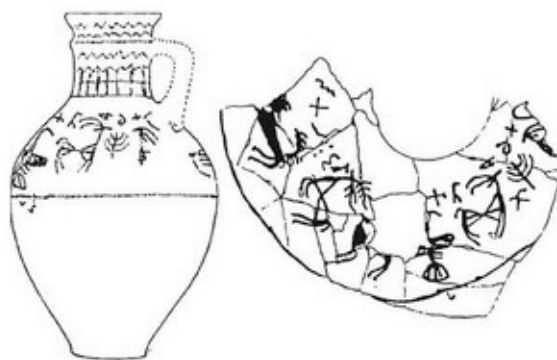
Египетская стела, изображающая ханаанейскую Богиню-мать верхом на льве со стеблем папируса и змеей в руках между Решефом (справа) и Мином (слева)



Египетская стела, именующая ханаанейскую Богиню-мать одновременно qdšt (т. е. Ашерой), Анат и Аштарт



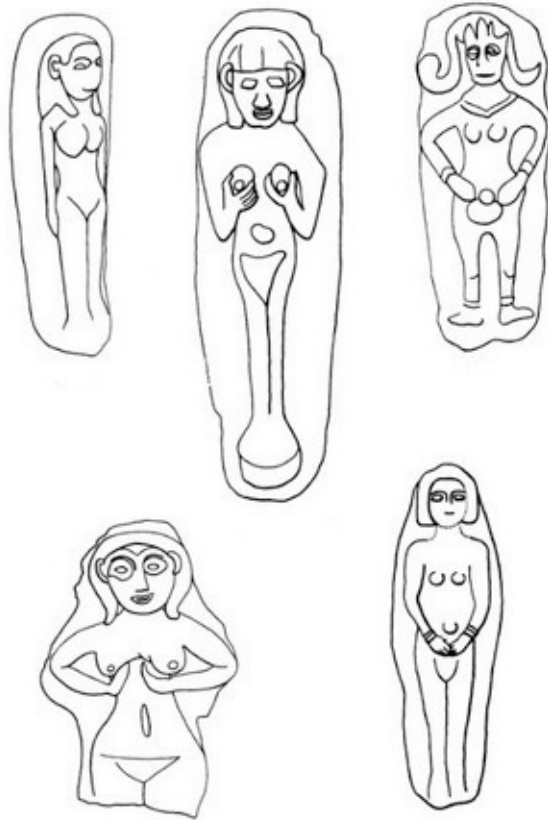
Кубок из храма XIII в. до н. э. в Лахише, изображающий священное дерево Богини-матери в виде лобка с козлами по сторонам от него



Кувшин из того же лахишского храма с надписью 'lt (Элат, т. е. Ашера) над изображением дерева-семисвечника с козлами по сторонам от него

С концом бронзового века и переходом к железному веку (ок. 1150 г. до н. э.) в Ханаане полностью исчезают изображения Ашеры в виде «Богини с ветвями» и «Кудшу». Им на смену приходит иконографический тип, условно именуемый «Астартой», который появляется уже в конце эпохи бронзы и широко распространяется в век раннего железа (1150–1000 гг. до н. э.). Этот тип представлен фигурками из терракоты, изображающими обнажённую женщину в полный рост, руки которой вытянуты вдоль тела, сведены на животе или поддерживают груди. Определённые черты божества отсутствуют, однако ряд черт (фронтальное изображение в полный рост, обнажённость, руки, поддерживающие груди)

позволяют считать этот тип продолжением терракотовых изображений Ашеры позднего бронзового века. Судя по местам находок (в основном в домах), эти фигурки использовались в семейном культе.



Терракоты раннего железного века, представляющие тип «Астарты»

С переходом к среднему железному веку (ок. 1000 г. до н. э.) антропоморфные изображения Богини-матери начинают всё более вытесняться её изображениями в виде священного дерева. Совмещение этих двух традиций можно наблюдать на примере глиняного жертвенника X в. до н. э. из Таанаха с территории Израильского царства, служившего в качестве курильницы или подставки под чашу, в которую клали жертвенные плоды или совершали возлияния. Жертвенник имеет четыре ряда изображений, два из которых (первый и третий снизу) определённо относятся к Богине-матери. В нижнем ряду она изображена обнажённой в полный рост между двумя львами. В третьем снизу ряду она представлена в виде своего священного дерева с козлами и львами по сторонам от него. На скарабеоидах и цилиндрических печатях железного века с территории Израильского и Иудейского царств антропоморфные изображения Ашеры

почти полностью исчезают и заменяются изображениями её священных деревьев и поклоняющихся им людей.



Жертвенник из Таанаха



Типичные для эпохи железа II А (1000—900 гг. до н. э.) израильские скарабеиды из кости и известняка, изображающие сцены поклонения свяственному дереву (пальме) Ашеры (найлены в Вефиле, Бет-Шемеше, Мегиддо и Тель-эн-Насбе)

В области антропоморфных фигурок из терракоты изображения «Астарт», характерные для начала железного века (1150–1000 гг. до н. э.), в период железа II А-В (1000—700 гг. до н. э.) на территории Израильского царства сменяются изображениями женщин с круглым предметом в руках. Данный предмет истолковывается как бубен или жертвенный хлеб (ср. «виноградные лепёшки», упоминаемые израильским пророком Осией, возможно, в связи с культом Богини-матери). «Женщины с бубном» чаще изображаются одетыми, чем обнажёнными. Судя по местам находок, эти фигурки, как и «Астарты», были принадлежностью домашнего культа.



Израильские изображения Ашеры в виде «женщины с бубном»

Новый расцвет антропоморфная иконография еврейской Богини-матери пережила в последний период существования Иудейского царства. На его территории найдены сотни женских фигурок, датируемые временем с конца VIII до начала VI в. до н. э. Эти фигурки из обожжённой глины высотой 10–20 см изображают женщину, поддерживающую руками свои утрированные груди, тело которой обычно выполнено в виде столпа или конуса, отчего подобные изображения условно именуются «столбовидными» или «конусообразными». Они массово производились в гончарных мастерских в разных городах Иудеи. После обжига фигурки белились, а потом раскрашивались яркими цветами (чёрным, красным, жёлтым, коричневым). Более 95 % всех находок происходят с территории Иудейского царства, из чего можно заключить, что они представляют собой характерно иудейский религиозный феномен. Наряду с антропоморфными изображениями из глины в позднем Иудейском царстве Ашера продолжала

изображаться на печатах в виде своего священного дерева.



Поздние иудейские «столбовидные» или «конусообразные» фигурки Ашеры



Иудейские печати VII в. до н. э., изображающие поклонение священному дереву Ашеры (пальме)

Как мы видим, иконография еврейской Богини-матери может быть непрерывно прослежена от её появления в искусстве Ханаана в XVIII в. до н. э. до завоевания Иудеи вавилонянами в VI в. до н. э. Два её основных типа, распространённые в позднем Иудейском царстве, восходят к древнейшим временам. Тип фигурок из терракоты, представляющий

обнажённую женщину, поддерживающую руками свои груди, и тип рисунков на печатях, изображающий Ашеру в виде её священного дерева с поклоняющимися ему людьми, появились в Ханаане уже в конце среднего — начале позднего бронзового века. Изобразительное искусство не даёт никаких оснований для утверждений о том, что в своём отношении к Богине-матери допленный иудаизм чем-то отличался от традиционной ханаанейской религии.

Город сына Ашеры: К происхождению названия Иерусалима

Текст KTU, 1.23, условно именуемый «мифом о благих богах», уникален тем, что является единственным дошедшим до нас отрывком из угаритской космогонии. Как и другие мифологические тексты из Угарита, он представляет большие трудности для понимания. Кто такие «благие боги» ('ilm n'mm), рождение которых описывается в строках 55–61? Тожественны ли они богам Шахару и Шалиму («Рассвет» и «Закат»), рождение которых описывается в строках 49–54? Сколько матерей у этих богов и кто эти матери?

Рассмотрим вопрос о количестве и личности матери или матерей. С одной стороны, к ним применяются существительные в двойственном числе — 'attm «женщины» или «жёны» (KTU, 1.23.39, 42, 43) и btm «девушки» или «дочери» (KTU, 1.23.45). При описании родов также используются глаголы в двойственном числе: «они приседают и рожают Шахара и Шалима» (tqt [nʃn] tldn šhr w šlm) (KTU, 1.23.51–52; теми же словами говорится о рождении «благих богов» в 1.23.58). С другой стороны, в единственном числе упоминается «жена Эла навсегда» ('att 'il w «lmh) (KTU, 1.23.42, 49), а также в единственном числе сообщается, что «жена Эла родила... Шахара и Шалима» ('at [t] 'il ylt... šhr w šlm) (KTU, 1.23.52–53).

Имя матери или матерей Шахара и Шалима и «благих богов» не называется, однако говорится, что «благие боги <...> сосут сосцы груди Ашеры» ('ilm n'mm <...> ynqm b 'ap zd 'atrt) (KTU, 1.23.23–24), и далее, что «жёны Эла родили (или: жена Эла родила) ... благих богов, ... которые сосут сосцы груди Госпожи» ('atty 'il ylt... 'ilmy n'mm... ynqm b 'ap dd št) (KTU, 1.23.60–61), где под Госпожой также надлежит понимать Ашеру. Сходный мотив имеется в мифе о Керете, где на его свадьбе Эл обещает этому божественному царю, своему «сыну», что его наследник «будет пить молоко Ашеры, сосать грудь Девы <...>, кормилицы» (ynq hlb 'a [t] rt mšš td btl <...> mšnq [t]) (KTU, 1.15.II.26–28).

В начале мифа о «благих богах» упоминается некое «поле богов, поле Ашеры и Девы» (šd 'ilm šd 'atrt w rḥm) (KTU, 1.23.13, 28), куда «Дева идёт на охоту» (tlkm rḥmy w tšd) (KTU, 1.23.16). По всей вероятности, 'atrt w rḥm (Ашера-и-Дева) является здесь одним из распространённых в угаритских мифах двойных имён, в число которых входят Пригожий-и-Мудрый (ktr

w ḥss), Святой-и-Крепкий (qdš w 'amrr), а также Смерть-и-Зло (mt w šr) из того же текста KTU, 1.23. В таком случае миф о «благих богах» описывает бракосочетание Эла и Ашеры, которая становится «женой Эла навсегда» ('att 'il w «lmh) (KTU, 1.23.42, 49) (ни о каких других жёнах Эла кроме Ашеры угаритские тексты не упоминают).

Употребление же по отношению к ней двойственного числа объясняется её двойным именем. Подобный случай «раздвоения» одного божества можно наблюдать в мифе об Акхите, где к Пригожему-и-Мудрому (ktr w ḥss) применяется местоимение двойственного числа hmt и где, таким образом, слово 'ilm «боги», которым он именуется, также надлежит истолковывать как форму двойственного числа (KTU, 1.17.V.20, 30).

На этом основании содержание мифа о рождении Шахара и Шалима в KTU, 1.23 можно изложить следующим образом. В отличие от прочих угаритских текстов, которые представляют Эла и Ашеру зрелыми прародителями богов и людей, здесь действие происходит на заре мифологической истории, когда они оба ещё молоды. Эл встречает Ашеру на берегу моря (um) и бездны (thm), приводит в свой дом и после испытания берёт себе в жёны. Ашера рождает ему Шахара и Шалима («Рассвет» и «Закат»), которым отводится место с «Госпожой Шапаш (Солнцем) и неподвижными звёздами» (l špš rbt w l kbkbm knm) (KTU, 1.23.54). О небе как месте их пребывания упоминает и другой угаритский текст — KTU, 1.100.



Терракотовое изображение Богини-матери с сосущими её груди

младенцами (Ашера с Шахаром и Шалимом?) (полная фигурка была найдена в Ревадиме, фрагменты ещё двух — в Афеке и Тель-Арасиме, XIII в. до н. э.)

Теперь рассмотрим отражение ханаанейских мифов о Шахаре и Шалиме в более поздней еврейской традиции. Слово *šaḥar* «рассвет» упоминается в Еврейской Библии 23 раза, но лишь в нескольких из них можно предполагать мифологические мотивы. В первую очередь это касается богатого мифологической образностью отрывка из песни пророка Исаяи о смерти ассирийского царя Саргона II, погибшего в 705 г. до н. э. во время похода против киммерийцев: «Как упал ты с неба, Хелель, сын Шахара, разбился о землю... А ты говорил в сердце своём: На небо взойду, выше звёзд Эла (т. е. богов) вознесу престол мой и сяду на Горе Совета; на вершины Цафона взойду, на высотах облачных уподоблюсь Вышнему (т. е. Ваалу)» (Ис. 14, 12–14). Имя Хелель, происходящее от глагольного корня *hll* «сиять», вероятно, означает Утреннюю звезду, т. е. Венеру. Добавить что-либо определённое по поводу ханаанейского мифа, лежащего в основе этого отрывка, затруднительно. В Книге Иова хвастливая речь Яхве перед Иовом может содержать намёк на роль Шахара как хранителя справедливости: «Указывал ли ты Шахару место его, чтобы он охватил края земли и стряхнул с неё нечестивых?» (Иов. 38, 12–13).

Известный 109-й Псалом содержит дошедший до нас в испорченном виде текст об обожествляемом иудейском царе: «Сказал Яхве господину моему (*'adoni*): седи одесную меня... Из чрева (*m-rḥm*) прежде денницы (*m-šḥr*) ... рождение (*yld*) твоё. Клялся Яхве и не раскается: ты жрец вовек по чину Мелхиседека» (Пс. 109, 1–4). Лексика 3-й строки имеет примечательное сходство с уже известным нам угаритским мифом о «благих богах», на основании которого можно предположить, что изначально в этой строке содержалась аллюзия на рождение (*yld*) Девой (*rḥm*), т. е. Ашерой, Шахара (*šḥr*). Возможно, в оригинальном тексте говорилось, что Дева-Ашера рождает божественного царя Иудеи подобно тому, как она родила Шахара.

Архаичность идей, выражаемых 109-м Псалмом, подтверждается объявлением царя «жрецом вовек по чину Мелхиседека», т. е. древнего царя города Салима (Быт. 14, 18), отождествляемого с Иерусалимом. Хотя имя другого сына Ашеры — Шалима, в отличие от имени его брата Шахара, напрямую в Еврейской Библии не упоминается, у нас есть основания полагать, что оно увековечено в названии иудейской столицы.

В современном еврейском языке Иерусалим произносится как *yerušalayim* (консонантное написание *yrušl̥m*) и имеет формальное окончание двойственного числа — *ayim*, однако это окончание является поздним, сменившим более раннее окончание — *em*. Древнейшим письменным отражением названия Иерусалима может быть написание *ʔwšʔmm* в египетских «текстах проклятий» XIX — XVIII вв. до н. э., предположительно отражающее произношение (U) *rušalimum*. Следующим по древности и теперь уже определённо относящимся к Иерусалиму является аккадское клинописное написание *ú-ru-ša10-lim* (произносившееся как *Urušalim*) в амарнских письмах XIV в. до н. э. (письмо EA, 287 и др.), когда этот город был столицей небольшого вассального Египту владения, управлявшегося хурритским по происхождению царём Абди-Хепатом. В анналах ассирийского царя Синаххериба, рассказывающих об осаде его войсками Иерусалима в 701 г. до н. э., этот город называется *ur-ša10-li-im-tu* (*Uršalimtu*). Судя по этим написаниям, аккадцы воспринимали первую часть названия города как шумерское слово URU «город».

Древнейшим еврейским текстом, упоминающим Иерусалим, является надпись из погребальной пещеры в Хирбет-Бейт-Лей в десяти километрах к северо-западу от Хеврона, датируемая временем от конца VIII до начала VI в. до н. э., в которой имя города написано как *yrušlm*. В Еврейской Библии это имя пишется как *yrušl̥m* с обозначением гласного звука *u* при помощи буквы *vav* как *mater lectionis*. Вторая буква *yod* в консонантном тексте отсутствует, только в масоретском варианте появляются огласовки *a* и *i* между буквами *lamed* и *mem*, означающие произношение окончания как — *ayim*. Первоначальное произношение окончания как — *em* засвидетельствовано написанием Иерусалима в арамейских отрывках ЕВ (*yərušəlem*) и его греческой передачей в Септуагинте (Ἱεροσολήμ или Ἱεροσόλυμα).

Произношение с окончанием — *ayim* появляется только в конце эпохи Второго храма и впервые находит отражение на письме (как *yrušl̥m*) в текстах из Кумрана (II — I вв. до н. э.). В Талмуде (ТВ Та'anit 5a) оно объясняется как указание на земной и небесный Иерусалимы, удовлетворительного же научного объяснения этого явления до сих пор не найдено. Первичность окончания — *em* подтверждается также названием Салим (*šalem*), которое обычно истолковывается как сокращенное название Иерусалима. Если из простого упоминания о «Мелхиседеке, царе Салимском» в Быт. 14, 18 такое отождествление напрямую не следует, то в Пс. 75, 3 оно не подлежит сомнению: «В Салиме куща его (т. е. Яхве), и

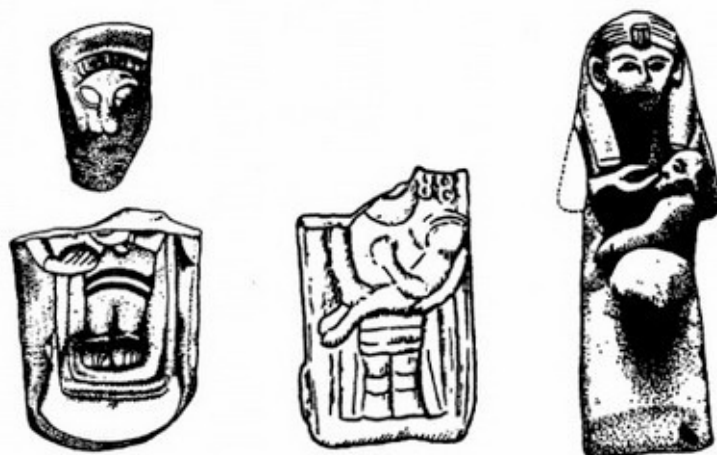
пребывание его на Сионе».

Наиболее убедительно истолкование топонима yerušalem как означающего «Основание [бога] Шалима». Слово yeru «основание» является производным от глагольного корня уг (»), употребление которого в контексте поставления или основания засвидетельствовано ЕБ, напр.: «И сказал Лаван Иакову: вот холм сей и вот столп, который я поставил (yariti) между мною и тобою» (Быт. 31, 51); «Кто поставил (yaga) краеугольный камень её (т. е. земли)?» (Иов. 38, 6). Построенный по такой же модели, но с использованием имени отца Шалима Эла, топоним Иеруил (yrgw'l) «Основание Эла» обозначал местность к юго-востоку от Иерусалима (2 Пар. 20, 16). Как видно из вышеизложенного, мифологические мотивы, связанные с сыновьями Эла и Ашеры Шахаром и Шалимом, были известны в Иерусалиме ещё в эпоху позднего Иудейского царства и даже, вероятно, являлись частью местного царского культа. В связи с этим происхождение названия «святого города» иудеев от имени бога заката Шалима выглядит вполне правдоподобным.

Ашера как прообраз Евы

Яхвистское повествование о происхождении человечества в Быт. 3–4 употребляет имя «Ева» всего два раза — в первый раз, когда говорит о том, что она стала «матерью всех живущих» (Быт. 3, 20), и во второй, когда рассказывает о рождении ею Каина (Быт. 4, 1). Во всех остальных случаях, в том числе в рассказе о её сотворении, супруга Адама именуется просто «женщиной» ('išša). Есть основания полагать, что одним из источников Быт. 3–4 послужил западносемитский миф о происхождении первочеловека от богов и что за образом Евы скрывается иудейская богиня-мать Ашера.

Быт. 3, 20 объясняет имя Евы (ḥawwah) тем, что она «стала матерью всех живущих (ḥay)». Однако слово ḥay произведено от корня ḥyh, а слово ḥawwah — от корня ḥwy, который отсутствует в библейском еврейском языке, зато имеется в угаритском и финикийском языках. Можно предположить, что имя Евы (ḥwh) попало в Быт. 3–4 из какого-то древнего традиционного источника. Надпись на финикийском языке III в. до н. э., найденная на некрополе Карфагена (KAI 89.1), открывается перечислением эпитетов не называемой по имени богини «Госпожа, Жизнь, Богиня, Царица» (rbt ḥwt 'lt mlkt). Поскольку остальные три слова являются устойчивыми эпитетами ханаанейской Богини-матери, т. е. Ашеры, мы можем предположить, что им же является и слово «Жизнь». Финикийское ḥwt точно соответствует еврейскому ḥwh, из чего следует, что имя Ева является эпитетом Ашеры.



Терракотовые статуэтки иудейской Богини-матери, кормящей дитя, из Самарии и Лахиша (VIII — VII вв. до н. э.)

При первом её упоминании Ева называется «матерью всех живущих» ('em kol-ḥay) (Быт. 3, 20). В угаритских текстах Ашера неоднократно называется «родительницей богов» (qnyt 'ilm) (KTU, 1.4.III.26 и др.). Вся совокупность угаритских богов именуется «сынами Ашеры» (bn 'atrt) (KTU, 1.4.VI.46). Супруг Ашеры Эл называется «отцом богов» (буквально: «сынов Эла») ('ab bn 'il) (KTU, 1.40.7 и др.) и «отцом человеков» ('ab 'adm) (KTU, 1.14.I.37 и др.), отсюда можно и для его супруги Ашеры восстановить эпитеты «мать богов» ('um 'il [m] засвидетельствовано в KTU, 2.31.43) и «мать человеков» ('um 'adm), т. е. «мать всех живущих».

Слова Евы после рождения ею Каина qaniti 'iš 'et-yhwh (Быт. 4, 1) Синодальная Библия переводит как «приобрела я человека от Господа», буквальный же их смысл — «я родила человека от Яхве». Корень qnh в библейском еврейском языке действительно может иметь значение «приобретать», напр.: «Если ты купишь (tiqneh) раба еврея» (Исх. 21, 2), однако в ряде случаев он определённо употребляется Еврейской Библией в значении «рождать». По всей видимости, в нём слились два более ранних северо-западно-семитских корня с третьим слабым согласным — qny «рождать» и qnw «приобретать». В угаритском языке корень qny засвидетельствован эпитетами Эла «родитель» (qny) и Ашеры «родительница» (qnyt). В том же значении его употребляет, обращаясь к Израилю, Моисей в своей предсмертной песни: «Не отец ('ab) ли он (т. е. Яхве) твой, который родил тебя (qaneḳa)?» (Втор. 32, 6).

Каин, о рождении которого от Яхве сообщается в Быт. 4, 1, является эпонимным предком племени кенитов, в среде которых и зародился яхвизм. По всей видимости, данный отрывок содержит отголосок мифа кенитов о происхождении их первопредка от Яхве и Богини-матери. После проникновения яхвизма в Ханаан этот миф слился с местным мифом о порождении человеческого отпрыска Элом и Ашерой. В Иудейском царстве таким отпрыском мог считаться царь, рассматривавшийся как сын божества потенциально с момента своего рождения и актуально — с момента вступления на престол.

Рассказ яхвиста о сотворении первочеловека входит в состав его рассказа о сотворении мира, который имеет смысл рассмотреть здесь подробнее:

5. Никакого кустарника полевого ещё не было на земле (ha-'areṣ) и никакой травы полевой не росло, ибо бог Яхве не посылал дождя на землю

(ha-'areṣ). И не было человека для возделывания земли (ha-'adama).

6. Источник ('ed) поднялся из земли (ha-'areṣ) и оросил всё лицо земли (ha-'adama),

7. и слепил бог Яхве человека (ha-'adam), прах из земли («arār min-ha-'adama), и вдунул в ноздри его дыхание жизни, и стал человек (ha-'adam) душою живою.

8. И посадил бог Яхве сад в Эдене (gan-bə'eden) на востоке, и поместил там человека (ha-'adam), которого слепил.

9. И произрастил бог Яхве из земли (ha-'adama) всякое дерево, приятное на вид и хорошее для пищи, и дерево жизни посреди сада, и дерево познания добра и зла.

10. И река выходила из Эдена для орошения сада...

15. И взял бог Яхве человека (ha-'adam), и поселил его в саду Эдена (gan-«eden), чтобы возделывать его и хранить его.

(Быт. 2, 4—10, 15)

В отличие от жреческого рассказа в Быт. 1, изображающего мир до начала творения как водную бездну, в яхвистском рассказе мир до начала творения представляет собой лишённую растительности безводную пустыню. Творение начинается с того, что из глубины земли поднимается источник ('ed) и орошает её поверхность. Слово 'ed встречается в Еврейской Библии ещё только один раз — в виде 'edo в Иов. 36, 27. По всей видимости, оно представляет собой месопотамское заимствование, восходящее к шумерскому слову ÍD «река». В Синодальной Библии это слово переведено как «пар», но пар может подниматься только от воды, а не от сухой земли, и, поднимаясь вверх, орошать землю не способен. Поэтому более правильным представляется понимание слова 'ed как исходящего из земли источника, засвидетельствованное уже Септуагинтой (πηγή).

После того, как поверхность земли (ha-'adama) оказывается смоченной водою, Яхве, подобно лепящему сосуд горшечнику, лепит из неё человека (ha-'adam). Человек создаётся как раб («ebed) Яхве, его предназначение — работать («abad) на земле (Быт. 2, 5) и в саду (Быт. 2, 15), который Яхве посадил в Эдене. Слово Эден (в Синодальной Библии — Едем) до недавнего времени было принято производить от шумерского слова EDIN «равнина, степь», однако подобное происхождение маловероятно как с языковой, так и со смысловой точек зрения. В еврейском слове «eden имеется звук айин, которого нет в шумерском слове (и, по всей видимости,

никогда не было в шумерском языке), кроме того, EDIN в шумерском означает лишённую растительности равнину или степь, в то время как «eden в ЕБ, напротив, связывается с обильной растительностью. Более правдоподобно объяснение названия Эдена на семитском материале.

По всей видимости, то же самое слово в форме множественного числа «adanim засвидетельствовано в ряде мест ЕБ в значениях «удовольствие», «наслаждение», «улада», «сладость», «нега», «благо», «благодать», «восторг», «восхищение», «утеха», «прелесть», «украшение»: «[Сыны человеческие] насыщаются от тука дома твоего, и из потока сладостей твоих («adaneḳa) ты напояешь их» (Пс. 35, 9); «Пожирал меня и грыз меня Навуходоносор, царь Вавилонский..., поглощал меня, как змей; наполнял чрево своё сладостями моими («adanay)» (Иер. 51, 34); «Дочери Израильские! плачьте о Сауле, который одевал вас в багряницу с украшениями («adanim) и доставлял на одежды ваши золотые уборы» (2 Цар. 1, 24). Это же слово в форме женского рода может означать половое сношение: «Сарра рассмеялась про себя, сказав: мне ли, когда я состарилась, иметь утешение («edna)? и господин мой стар» (Быт. 18, 12).

Дополнительный свет на происхождение и смысл слова Эден позволяют пролить внебиблейские материалы. В двуязычной аккадско-арамейской надписи IX в. до н. э. царя Хадад-йити из Тель-Фехерии бог Хадад (т. е. Ваал) называется по-аккадски GÚ.GAL ÍD.MEŠ mu-ṭa-ḫi-du kib-ra-ti, т. е. «распорядитель вод рек, дающий изобилие всему миру». В арамейском тексте этой фразе соответствует фраза gwgl nhr klm m'dn mt kln, имеющая в целом такой же смысл. Аккадскому действительному причастию muṭaḫḫidu, производному от глагола ṭaḫādum «давать изобилие», соответствует арамейское причастие m'dn, имеющее тот же корень, что и слово Эден.

Производные от этого корня встречаются и в угаритских текстах. В поэме о строительстве дворца для Ваала Ашера заявляет, что после того, как Бог грозы получит свой собственный дом, «изобилие дождя своего Ваал даст изобильно» («dn mṭrh b'l y'dn) (KTU, 1.4.V.6–7). В поэме о борьбе Ваала с Пожирающими и Раздирающими, когда Бог грозы гибнет на охоте, родичи находят его «в изобилии изобилий» (b'dn «dnm) (KTU, 1.12.II.52–53). Последнюю деталь можно объяснить тем, что местом охоты и гибели Ваала была долина Хула, знаменитая своим водным богатством.

Во всех трёх приведённых внебиблейских текстах производные от корня «dn связываются с Ваалом и обозначают водное изобилие. На этом основании можно предположить, что и в яхвистском рассказе о творении слово «eden первоначально означало источник, из которого орошался сад

Яхве. Подтверждениями этого могут служить замечания библейского автора о том, что «река выходила из Эдена для орошения сада» (Быт. 2, 10) и что до истребления Содома и Гоморры «вся окрестность Иорданская» «орошалась водою, как сад Яхве» (Быт. 13, 10). В таком случае выражение *gan* «eden первоначально имело значение «сад, обильно орошаемый водою». Позднее конкретное значение слова «eden забылось, и оно приобрело более отвлечённый смысл блага, а в рассказе о творении оно стало восприниматься как имя собственное Эден (Едем), означающее место, где находился «сад божий».

В яхвистском повествовании первочеловек изгоняется из «сада божьего» за нарушение запрета есть от дерева познания добра и зла. Оракул пророка Иезекииля против царя Тира отражает альтернативный вариант того же мифа. Место, из которого за свою гордыню изгоняется герой, называется не только «Эденом, садом божьим» («eden gan-'elohim») (Иез. 28, 13), но и «святой горой божией» (*har qodeš 'elohim*) (Иез. 28, 14) и «сердцем морей» (*leb yammim*) (Иез. 28, 2), т. е. отождествляется с местом обитания Эла в угаритской мифологии.

Одним из источников еврейского мифа об изгнании первочеловека мог послужить ранее упоминавшийся угаритский миф о «благих богах». После рождения у Эла и Асеры Шахара и Шалима («Рассвета» и «Заката») Эл отправляет их к «Госпоже Шапаш (Солнцу) и неподвижным звёздам» (*l špš rbt w l kbkbm knm*) (KTU, 1.23.54), т. е. на небо. Далее теми же словами рассказывается о рождении «благих богов» (*'ilm n'mm*), затем описывается их прожорливость: «Одна губа до земли, другая губа до неба. В их рты входят птица небес и рыба моря» (*špt l 'arš | špt l šmm | w y'rb b phm | «šr šmm | w dg b um*) (KTU, 1.23.61–63). Эл изгоняет своих с Асерой детей, приказывая им отправиться в «святую пустыню», где они должны «приселиться приселенцами среди камней и среди деревьев на семь полных лет, на восемь круговоротов времени» (*tk mdbr qdš | tm tgr | gr l 'abnm | w l «šm | šb» šnt tmt | tmn nqpt «d*) (KTU, 1.23.65–66).

Далее «пустыня» (*mdbr*), в которой странствуют и охотятся «благие боги», противопоставляется «засеянной земле» (*mdr*), вход в которую охраняет «стражник» (*ngr*). Он пускает в «засеянную землю» «благих богов», которые просят у него хлеба и вина, на чём текст обрывается. «Стражник» угаритского мифа соответствует керувам библейского мифа, которым Яхве поручает охранять вход в божественный сад после изгнания из него перволюдей: «И изгнал Адама, и поставил на востоке у сада Эдена керувов..., чтобы охранять путь к дереву жизни» (Быт. 3, 24). Сопоставление этого сообщения с описаниями изображений керувов по

сторонам от пальмы в Иерусалимском храме, позволяет заключить, что деревом жизни в саду Эдена была именно финиковая пальма. Что касается дерева познания добра и зла, то им, по всей видимости, была смоква (она же фиговое дерево или инжир, евр. *tə'ena*), т. к. после того, как Адам и Ева отведали его плодов, они «сшили смоковые листья и сделали себе опоясания» (Быт. 3, 7).

Судя по описаниям убранства допленного Иерусалимского храма, он осознавался его современниками как символическое воспроизведение сада Эдена, где среди священных деревьев обитает божественная чета Яхве (отождествлённого с Элом) и Ашеры. Помимо финиковых пальм в виде рельефов и живых деревьев Ашеру как дерево жизни могло представлять её скульптурное изображение (*pesel*), об установке которого в Иерусалимском храме царём Манассией сообщает девтерономический источник: «и поставил изображение Ашеры, которое сделал, в храме...» (4 Цар. 21, 7). Другим символом ханаанейской Богини-матери была змея (присутствующая и в рассказе о саде Эдена). По-видимому, «медный змей», которому «кадили сыны Израилевы» (4 Цар. 18, 4), находился в Иерусалимском храме. Одна из четырёх рек, вытекавших из сада Эдена, называлась Гихон (Быт. 2, 13). Так же назывался источник в Иерусалиме, у которого помазывались на царство иудейские цари (3 Цар. 1, 33–34). Можно предположить, что обряд венчания правителя Иудеи на царство представлял собой его символическое рождение в саду Эдена от Яхве и Ашеры.

«Исчезновение» Ашеры в слеполенном иудаизме

Сторонники исключительного яхвизма, вставшие во главе слеполенной Иерусалимской храмовой общины, объявили традиционный иудейский культ Богини-матери вне закона, однако, судя по одному из видений пророка Захарии (кон. VI в. до н. э.), он продолжал представлять опасность и в начале эпохи Второго храма:

5. И вышел посланец, говоривший со мною, и сказал мне: «Подними ещё глаза твои и посмотри, что это выходит?»

6. Когда же я сказал: «Что это?», он отвечал: «Это выходит зерновая мера», и сказал: «Это вина их по всей земле».

7. И вот, свинцовая крышка поднялась, и там сидела некая женщина ('iššah 'aḥat) посреди зерновой меры.

8. И сказал он: «Она — нечестие (ḥa-riš'ah)», и бросил её в середину зерновой меры, а на отверстие её бросил свинцовый вес.

9. И поднял я глаза мои и увидел: вот, вышли две женщины, и ветер (или дух: ruah) был в крыльях их, и крылья у них как крылья аиста, и подняли они зерновую меру между землею и небом.

10. И сказал я посланцу, говорившему со мною: «Куда несут они эту зерновую меру?»

11. Тогда сказал он мне: «Чтобы построить для неё дом в земле Сеннаар...».

(Зах. 5, 5—11)

«Женщина внутри ефы (зерновой меры)» традиционно истолковывается как воплощение грехов Израиля в целом, однако есть возможность уточнить, какие именно грехи имеются здесь в виду. По-видимому, слово riš'ah («нечестие») является намёком на имя Ашеры (šrḥ), поклонение которой является «виной их (т. е. иудеев) по всей земле». Чтобы покончить с этой виной, «посланец» Яхве, т. е., по сути, сам Яхве, запечатывает свою бывшую жену свинцовой крышкой в зерновой мере и в сопровождении двух крылатых женских божеств (Анат и Аштарт?) отправляет в «землю Сеннаар» (Вавилон), где ей должен быть построен свой собственный «дом» (bayit), т. е. храм, а Иерусалимский храм с этого времени становится домом одного лишь Яхве.

Однако отправленная своим бывшим мужем в почётную ссылку в Вавилон Ашера отнюдь не исчезла бесследно, но оставила по себе многочисленные следы. Семисвечники, продолжающие традицию

священных деревьев еврейской Богини-матери и в конечном счёте знаменующие собой её плодоносящее чрево, украшают каждую синагогу и являются главным символом иудаизма.

Сама Ашера была частично реабилитирована уже в самой Еврейской Библии и под именем божественной Мудрости (חֹכְמָה) введена в её поздние книги — прежде всего, в Книгу Притчей: «Счастлив (’ašre) человек, который снискал Мудрость... Она — дерево жизни («eš ḥayyim) для тех, которые приобретают её, и тот, который сохраняет её, счастлив (mā’uššar)!» (Притч. 3, 13, 18). В этом отрывке Мудрость отождествляется с деревом жизни, т. е. образом, тесно связанным с Ашерой. Кроме того, стихи 13–18 представляют собой хиазм, который начинается и заканчивается словами с корнем «šr. Этот корень, имеющий первоначальное значение «идти прямо, преуспевать», родственен или омонимичен корню, от которого произведено имя Ашеры. За образом божественной Мудрости в приведённой цитате, как и в других местах ЕБ, определённо просматривается еврейская Богиня-мать.

Кроме того, некоторые черты Ашеры после её изгнания из официального иудаизма присвоил сам Яхве. Наиболее ярким свидетельством такого процесса является присвоение «богом Израилевым» эпитета gaḥum, происходящего от слова gaḥam «матка, утроба», метафорически также вообще «женщина», и связанной с ним образности. На русский язык этот эпитет традиционно переводится как «милостивый» или «милосердный»: Яхве — ’el gaḥum («бог милосердный») (Втор. 4, 31), ’el gaḥum wəḥannun («бог человеколюбивый и милосердный») (Исх. 34, 6) («щедр и милостив») (Пс. 102, 8), ’el ḥannun wəgaḥum («благий и милосердный») (Ион. 4, 2) («благий и милостивый») (Неем. 9, 31).

Ханаанейский Эл, практически все черты которого усвоил Яхве, в Угарите никогда не описывается словами, производными от корня ḡm. Зато эпитет ḡm (y) неоднократно применяется к его супруге Ашере (KTU, 1.6.II.5, 27; 1.23.28 и т. д.). Ашера — богиня-родительница и кормилица по преимуществу в Угарите, матриарх угаритского пантеона. Она — «родительница богов» (qnūt ’ilm) (KTU, 1.4.III.26 и др.) и «мать богов» (’um ’il [m]) (KTU, 2.31.43). На свадьбе Керета Эл обещает тому, что его наследник «будет пить молоко Ашеры» (ynq ḥlb ’a [t] rt) (KTU, 1.15.II.26). В поэме о рождении богов Шахара и Шалима сообщается, что «добрые боги <...> сосут сосцы груди Ашеры» (’ilm n’m m <...> ynqm b ’ap zd ’atrt) (KTU, 1.23.23–24).

У евреев, как и у угаритян, слово gaḥam могло употребляться в значении «женщина», см. слова матери Сисары из Песни Деворы: «Верно,

они нашли, делят добычу, по девке (raḥam), по две девки (raḥamatayim) на каждого воина» (Суд. 5, 30). При этом оно могло использоваться и в своём прямом значении «матка, утроба», как, например, в благословении Иакова Иосифу. Этот очень древний и сильно испорченный текст сначала перечисляет ряд традиционных эпитетов Эла, со временем усвоенных Яхве («Бык ('abir) Иакова», «Пастух, Камень Израиля», «Эл, отец твой, который помогает тебе, и Шаддай, который благословляет тебя»), после чего упоминает «благословения небес свыше, благословения бездны, таящейся внизу», «благословения сосцов и утробы (raḥam)» (Быт. 49, 24–25). Разумно предположить, что в первоначальном тексте источником благословения была божественная чета Эла и Ашеры. После того, как имя Ашеры было цензурировано и источником всех обещаемых благ сделан Яхве, он стал также и подателем «благословения сосцов и утробы».

Это не единственный в ЕБ случай, когда Яхве, отправив Ашеру в изгнание, оказался вынужденным вступить вместо неё в обязанности богини, отвечающей за вынашивание, рождение и выхаживание детей: «Камень (sur), родивший тебя, ты забыл, и не помнил бога ('el), мучившегося тобою в родах» (Втор. 32, 18); «Доведу ли я до родов, и не дам родить? говорит Яхве. Или, давая силу родить, заключу ли [утробу]? говорит бог ('elohim) твой» (Ис. 66, 9); «Послушайте меня, дом Иаковлев и весь остаток дома Израилева, принятые [мною] от чрева, носимые [мною] от утробы (raḥam)» (Ис. 46, 3). Наряду со словом «утроба» (raḥam) в подобных отрывках постоянно используется производный от него глагол со значением «миловать, жалеть»: «Не дорогой ли у меня сын Ефрем? не нянчимое ли дитя? ибо, как только заговорю о нём, всегда с любовью воспоминаю о нём; внутренность моя возмущается за него; умилосержусь над ним (raḥem 'araḥamennu), говорит Яхве» (Иер. 31, 19–20); «Утешил Яхве народ свой и пожалел (uəraḥem) страдальцев своих. А Сион говорил: «оставил меня Яхве, и господин мой забыл меня!» Забудет ли женщина грудное дитя своё, чтобы не пожалеть (raḥem) сына чрева своего?» (Ис. 49, 13–15).

Приведённые цитаты поясняют, каким образом за Яхве закрепился «женский» эпитет raḥum. Он не означает, что Яхве стал обладателем матки и совсем превратился в женщину. «Бог Израилев» приобрёл лишь определённые черты андрогинного божества. О том, что мужчиной он быть не перестал, свидетельствует, например, довольно натуралистический рассказ о лишении им девственности Иерусалима (представляемого в облике женщины): «Ты выросла и стала большая, и достигла превосходной красоты: поднялись груди, и волосы у тебя выросли, и ты была нага и

непокрыта. Я проходил мимо тебя, и увидел тебя, и вот, время твоё было время любви, и я простёр полы мои над тобою, и покрыл наготу («erwa) твою, и поклялся тебе и вступил в союз с тобою, говорит господь Яхве, и ты стала моею. Омыл я тебя водою и смыл с тебя кровь... Сыновей своих и дочерей своих ты родила мне» (Иез. 16, 7–9, 20).

В раввинистическую эпоху Ашера по сути дела возвращается в иудаизм под именем Шехины («Присутствия») Яхве, отношения которой с «богом Израилевым» зачастую описываются супружеским языком, однако эта тема уже далеко выходит за рамки настоящего исследования.

Анат и Аштарт

Анат в Еврейской Библии

В отличие от Ашеры и Аштарт, богиня-воительница Анат («anat»), сестра и супруга Ваала, не упоминается напрямую в текстах Еврейской Библии, однако в них имеются топонимы, происходящие от её имени, а именно Беф-Анаф (Нав. 19, 38) и Беф-Аноф (Нав. 15, 59), оба означающие «Дом (т. е. Храм) Анат», и Анафоф, место рождения пророка Иеремии (Иер. 1, 1). Последнее название, являющееся множественным числом от имени Анат, означает, что в данном месте находилось несколько святилищ этой богини.

В Книге Судей дважды упоминается судья Израильский Шамгар бен Анат (в синодальном переводе «Самегар, сын Анафов»), который «шестьсот человек Филистимлян побил воловьим рожном; и он также спас Израиля» (Суд. 3, 31); ср. «дни Самегара, сына Анафова» в Песни Деворы (Суд. 5, 6). Маловероятно чтобы Анат было именем матери Шамгара — в случае указания происхождения у древних евреев всегда упоминалось имя отца. По всей видимости, Шамгар получил прозвище «сын Анат» за свои воинские подвиги. Существование такой традиции у ханаанеян подтверждается надписями на двух наконечниках стрел XI в. до н. э. (т. е. как раз эпохи израильских Судей). Одна из них, найденная в Эль-Хадере к западу от Вифлеема, гласит: «bdlb't bn «nt («Абд-Лабит (т. е. Раб Львицы), сын Анат»), другая, происходящая из долины Бекаа: ḥṣ zkrb [«l] bn bn «nt («стрела Закар-Баала, сына сына Анат»). Есть основания полагать, что и образ Яхве как воителя в ЕБ несёт на себе следы влияния ханаанейской богини-воительницы.

Воительница Анат

Среди дошедших до нас угаритских текстов имеются два фрагмента, повествующие об истреблении богиней Анат своих врагов. Первый из них, с повреждённым началом, открывает собой табличку, которая содержит краткое повествование об Анат, вызывающее в угаритоведении оживлённые споры. Однако смысл самого этого фрагмента достаточно ясен: «Предавай закланию два дня, истребляй три дня, вот, убивай четыре дня! Отрубай руки <...>, на пояс вешай головы!» (<...> ḥrm ṭn ymm | š <...> ymm | lk hrg ar <...> ymm | bṣr kp <...> | lḥbšk «tk r'iš») (KTU, 1.13.3–7). Данный текст интересен тем, что в нём используется слово «заклание» (угар. ḥrm), хорошо известное по Еврейской Библии (евр. ḥerem). Отсюда можно заключить, что действия Анат выражают именно это ханаанейское религиозное понятие.



Цилиндрическая печать из Вефиля с изображением Ваала и Анат, стоящих по сторонам от египетской надписи «Аштарт», и скарабей из Иерусалима с изображением Анат верхом на коне (XIII в. до н. э.)

Второй фрагмент, гораздо более обширный, не использует слово «заклание», однако дословные совпадения между ним и первым фрагментом свидетельствуют, что речь идёт о том же самом: «Вот, Анат сражалась в долине, билась между городами, поражала народ побережья морского, истребляла людей восхода солнца. Под нею, как жнивье, головы, над нею, как кузнечики, руки, как саранча — руки храбрых. Она крепила головы на спину, вешала руки на пояс, по колена ходила в крови воителей, по бёдра — в потоках крови храбрых. Палицей гнала она пленных, тетивой

своего лука — врагов. Вот, Анат в дом свой пошла, устремилась богиня во дворец свой. Но не насытилась она сражением своим в долине, битвой между городами. Она поставила престолы для храбрых, поставила столы для воинов, подножия — для витязей. Многих сразила и огляделась, поразила и осмотрелась Анат. Вздуплась её печень, смехом наполнилось её сердце. В веселье печень Анат окунала, когда по колена ходила в крови воителей, по бёдра — в потоках крови храбрых, пока не насытилась сражением в доме, битвой между столами» (КТU, 1.3.П.5—30).

Данный фрагмент дошёл до нас в составе угаритской поэмы о постройке дворца для Ваала. Он не имеет никакой связи с остальным текстом поэмы, и причины его включения в неё не совсем ясны. Однако для нас он важен тем, что показывает, как понимали заклятие в древнем Ханаане. Анат наносит поражение врагам в битве, потом приводит пленных в свой дом, где истребляет (по другому истолкованию — пожирает) их. Таким образом, с точки зрения древних ханааней, войну против преданного заклятию врага вело само божество. Взятые на такой войне пленные должны были беспощадно истребляться, т. е., по сути, приноситься этому божеству в жертву как посвящённые ему путём заклятия.

Важным источником по данному вопросу является надпись моавитского царя Меша (IX в. до н. э.), в которой он повествует о своей войне против Израильского царства: «Построил себе царь Израиля Атарот. Воевал я против города и взял его. Убил я весь народ из города в насыщение для Кемоша и для Моава... Сказал мне Кемош: „Иди, возьми Нево у Израиля“. Пошёл я ночью и воевал против него от ранней зари до полудня. Захватил я его и убил всех: семь тысяч жителей и приселенцев. А также женщин, приселенок и рабынь. Ибо Аштар-Кемошу заклал я его (hḥrmth) ... Изгнал его (т. е. царя Израиля) Кемош от лица моего».

Как видим, Меша считает, что войну за Моав по заклятию ведёт сам Кемош, а взятые в плен враги должны быть истреблены, т. е. принесены ему в жертву. Точно такое же мировоззрение мы обнаруживаем в Еврейской Библии. В случае заклятия Яхве сражается за царя Израиля и наносит поражение его врагу. Сохранение жизни взятым в плен на такой войне является тяжким грехом против божества. Так, когда Яхве предаёт войско сирийцев в руки израильского царя Ахава, но тот сохраняет жизнь их царю Венададу, пророк заявляет правителю Израиля: «Так говорит Яхве: за то, что ты выпустил из рук человека моего заклятия (ḥgmī), душа твоя будет вместо его души, народ твой вместо его народа» (3 Цар. 20, 42).

Более подробно сходная коллизия описана в рассказе о войне Саула

против амаликитян. Пророк Самуил ставит Саула царём над Израилем и передаёт ему приказ Яхве: «Теперь иди и порази Амалика, и предайте заклятию (wəḥaḥaramtem) всё, что у него; и не давай пощады ему, но предай смерти от мужа до жены, от отрока до грудного младенца, от вола до овцы, от верблюда до осла» (1 Цар. 15, 3). Саул истребляет амаликитян, но сохраняет жизнь их царю Агагу и лучшему скоту. В ответ на обвинение Самуила в нарушении приказа Яхве Саул оправдывается: «Я привёл Агага, царя амаликитского, а Амалика истребил; народ же из добычи, из овец и волов, взял лучшее из заклятого (ḥegem), для жертвоприношения Яхве, богу твоему, в Галгале» (1 Цар. 15, 20–21). Самуил заявляет, что за грех Саула его царство будет отдано другому, но всё же в ответ на настоятельную просьбу идёт с ним в Галгал, чтобы совершить там заклятие над амаликитским царём: «И поклонился Саул Яхве... И разрубил Самуил Агага на куски перед лицом Яхве в Галгале» (1 Цар. 15, 31, 33).

Еврейская Библия упоминает несколько мест с названием Галгал. Оно происходит от слова galgal «круг», которым называлось иудейское капище, образованное поставленными в круг отвесными камнями (maṣṣeḇot), служащими в качестве идолов богов. В рассказе о Сауле имеется в виду Галгал, бывший наряду с Вефилом и Массифой местом ежегодного обхода и суда Самуила (1 Цар. 7, 16), где Саул был поставлен им царём над Израилем (1 Цар. 11, 14–15). В круге каменных столпов, «перед лицом Яхве», т. е. его идола, Самуил разрубил Агага на части, принеся его таким образом в жертву Яхве по заклятию.

Ещё один важный текст, говорящий о заклятии, содержит Книга пророка Исайи. В отличие от процитированных фрагментов ЕБ и согласно с процитированными угаритскими фрагментами об Анат, он представляет исполнителем заклятия непосредственно само божество: «Ибо гнев Яхве на все народы, и ярость на всё воинство их. Он заклал их (heḥerimam), отдал их на заклание (ṭeḇaḥ) ... Насытится меч мой на небесах: вот, для суда низойдёт он на Едом и на народ заклятия моего (ḥermi). Меч Яхве наполнится кровью, утучнеет от тука, от крови агнцев и козлов, от тука с почек овнов: ибо жертвоприношение (zeḇaḥ) для Яхве в Восоре и заклание (ṭeḇaḥ) большое в земле Едома» (Ис. 34, 2–6).

Автором 34-й главы Книги пророка Исайи считается Второ-Исайя (вт. пол. VI в. до н. э.). Сходство языка столь позднего автора, изображающего Яхве, подобно Анат, в виде кровожадного божества, безжалостно истребляющего своих врагов, с языком угаритского эпоса, свидетельствует о прямой преемственности в мировоззрении между ханаанеянами и иудеями эпохи вавилонского плена. Отметим, в частности, что автор Ис.

34 отождествляет истребление людей по закланию Яхве с их жертвоприношением (zeḇaḥ) ему путём заклания (ṭebaḥ — термин, обозначающий убой скота в жертву и для пира), которым Яхве насыщается (ср. мотив насыщения Анат в угаритском тексте). Также в предсмертной песни Моисея Яхве, сходно с Анат, кормит своё оружие плотью и кровью сражѐнных и пленѐнных им врагов: «Упою ('aškir) стрелы мои кровью, и меч мой будет есть (to (»)) ḳal) плоть, [упою стрелы мои] кровью убитых и пленных...» (Втор. 32, 42). Таким же образом в благословении Валаама „народ Яхве“, подобно своему богу, „не ляжет, пока не съест добычи и крови убитых не выпьет («ad-yo (»)) ḳal ṭerep wədam-ḥalalim yište)» (Числ. 23, 24)

О живучести этого мировоззрения свидетельствует также то, что требование принесения в жертву Яхве заклятого ему человека по настоящее время сохраняет для иудеев полную силу в качестве одного из «Законов Моисея»: «Всѐ закланное (ḥerem), что закликает (yaḥarim) человек для Яхве из того, что у него есть, человека (me-'adam) ли, скотину ли, поле ли своего владения, не продаѐтся и не выкупается. Всѐ закланное (ḥerem) есть святое святых Яхве. Ничто закланное (ḥerem), что заклано (yaḥaram) из людей (min-ha'adam), не выкупается (lo yippade); оно должно быть предано смерти (mut yumat)» (Лев. 27, 28–29).

Богородица Анат

В угаритских текстах бычий облик придаётся трём божествам — Элу, Ваалу и Анат. Постоянный эпитет главы угаритского пантеона — «Бык Эл» (tr 'il). Ваал именуется другим словом с тем же значением «бык» — 'alp (KTU, 1.10.III.16–17; KTU, 1.11.3, 16). В двух случаях упоминаются, видимо, «его рога» (qrnh) (KTU, 1.12.II.39; 1.101.6). Литературные данные подтверждаются изобразительными — на угаритских рельефах Эл и Ваал изображаются в головных уборах с бычьими рогами.

Анат в облике коровы предстаёт в угаритском мифе о её совокуплении с Ваалом и рождении у них сына. Этот миф отражён в трёх текстах, два из которых повреждены и сложно поддаются истолкованию. Больше всего споров вызывает текст KTU, 1.13, условно именуемый «Заклинанием против бесплодия». Лицевая сторона его таблички содержит цитировавшийся выше текст о том, как Анат истребляет по заклятию своих врагов. Текст на оборотной стороне начинается обращением к богине: «Услышанному тобой, о Тёлка, внимли, ... гласу в ушах твоих!» (šm'k l'arḥ wbn <...> ql b'udnk). Провозглашается, что за свои деяния Анат «облечена в свет» (lbšt b'ir).

Далее говорится, что к Анат являются ангелы Эла: «Посланцы небес отправились, князя царя небесного были посланы» (ml'ak šmm tmr | zbl mlk šmm tl'ak). Они благовестят о рождении у Анат и Ваала младенца и передают обетование Эла о нём: «Силою укреплю сына вашего, как первенца княжеского благословлю вам!» (ḥl 'amr bnkm | kbk [r] zbl'am [b] rkm). Дева выражает готовность исполнить божественную волю: «Возжаждала (?) Анат, Тёлка Ваала, возжаждала (?) Анат и родила, та, чья утроба не знала зачатия» ('agzrt ' [n] t 'arḥ b'l | 'a [g] zrt «nt wld | kbdh lyd» hrh). Последние строки трудно поддаются истолкованию, но в них присутствуют слова «её груди» ([] ṭdh), «кормление» (tnqt) и «младенец» (šgr) (KTU, 1.13.22–33).

Вторым отражающим этот миф текстом является фрагментированная поэма о любви Ваала и Анат. В ней Анат отправляется к Ваалу (вероятно, после упомянутого выше благовещения), находит его на охоте и передаёт ему повеление Эла: «Тёлка, роди быка, о Дева Анат!» ('arḥt tld 'alp lbtlt «nt) (KTU, 1.10.III.2–3). Далее описывается их совокупление, после которого Ваал восходит на свою святую гору Цафон, а об Анат сообщается: «Тёлка, тёлка, <...> вола она родила <...> и тура» ('arḥ 'arḥ <...> 'br tld <...>

wr'um) (KTU, 1.10.III.20–22). Анат является на Цафон с вестью: «Вол у Ваала родился, и тур у Скачущего на облаках» ('br lb'1 yld wr'um lrbk «rpt) (KTU, 1.10.III.36–37). Текст обрывается словами о радости Ваала. Наконец, третье упоминание этого мифа содержится в поэме о борьбе Ваала с Мотом. Перед своей гибелью от руки Мота Ваал «возлюбил тёлку («glt) на пустоши, корову (prt) на поле... Он лежал с нею семьдесят семь <раз>, покрывал восемьдесят восемь. И зачала она, и родила она дитя» (KTU, 1.5.V.18–22). Хотя имя Анат здесь не упоминается, сходство с двумя предыдущими текстами позволяет предполагать, что и в данном случае имеется в виду эта богиня.

Дошедшие до нас угаритские тексты ничего более не сообщают о сыне Ваала и Анат. Он ни разу не упоминается, когда речь идёт об угаритском пантеоне. На основании параллелей с другими религиями древнего Ближнего Востока можно сделать осторожное предположение, что брак между Ваалом и Анат был местной угаритской (ханаанейской) разновидностью обряда священного брака, плодом которого считался правящий царь.

Попутно отметим, что в угаритских мифах Анат изображается не только как корова, но и как птица: «Подняла крылья (tš'u knp) Дева Анат, подняла крылья и устремилась в полёте» (KTU, 1.10.II.10–11); «Анат, птицей летящая» («nt d'it rhpt) (KTU, 1.108.8); «Среди орлов буду летать ('arhp) я... [Среди] орлов летала (trhp) Анат» (KTU, 1.18.IV.21, 32).



Изображение крылатой Анат (?) верхом на быке из города Дана на севере Израильского царства (VIII в. до н. э.)

Итак, в Угарите Анат была супругой Ваала, которого Яхве в конечном счёте поглотил, присвоив себе большинство из его атрибутов.

Единственным свидетельством о том, что Яхве присвоил себе в том числе и Анат, являются тексты V в. до н. э. из иудейской колонии на египетском острове Элефантина, упоминающие божеств Анат-Яху (т. е. Анат, супругу Яхве) и Анат-Бетэль (т. е. Анат, супругу Бетэля). Под именем Бетэля, или Вефиля, Яхве почитался в Израильском царстве, о чём, в частности, свидетельствует пророк Иеремия: «И постыжен будет Моав ради Хамоса, как дом Израилев постыжен был ради Вефиля, надежды своей» (Иер. 48, 13). В рассказе о праотце Иакове явившийся ему бог (отождествляемый с Яхве) представляется как «Я — бог Вефиль» ('anoḳi ha'el bet 'el) (Быт. 31, 13), а в месте этого явления Иаков устраивает жертвенник и называет его «Бог Вефиль» ('el bet 'el) (Быт. 35, 7). Отсюда можно заключить, что представление об Анат как супруге Яхве-Вефиля бытовало среди предков элевантинских иудеев уже на их родине до переселения в Египет.

Аштарт

Ханаанейская богиня Аштарт («aštar») (которую в Европе знали через греческое посредничество как Астарту) была аналогом аккадской Иштар. В Угарите Аштарт («ttrt»), по всей видимости, считалась наряду с Анат сестрой и супругой Ваала, хотя напрямую угаритские тексты об этом не говорят. Более определённо египетская повесть XII в. до н. э. «Спор Гора и Сета о власти», в которой Анат и Аштарт называются дочерьми Ра (т. е. Эла) и жёнами Сета (т. е. Ваала). В I тысячелетии до н. э. Ваал под именем Ваала-Хаммона и Аштарт под именем Танит возглавляют финикийско-карфагенский пантеон. Масоретами имя этой богини, которое древние евреи должны были произносить как «aštar», было огласовано как «aštōret. По всей видимости, гласные для этого были взяты из слова bōšet («стыд»), которое используется для замены имени Ваала в Ос. 9, 10 и Иер. 11, 13 (ср. тж. замену Иш-баала в 1 Пар. 8, 33 на Иш-бошета в 2 Цар. 2, 8).

По сравнению с Ашерой упоминаний об Аштарт в Еврейской Библии мало. В 3 Цар. 11, 5, 33 она описывается как «богиня сидонян», введённая в Израиль Соломоном. Позднее рассказывается о том, как царь Иосия осквернил «высоты, которые перед Иерусалимом, направо от Масличной горы, которые устроил Соломон, царь Израилев, Астарте, мерзости Сидонской, и Хамосу, мерзости Моавитской, и Милхому, мерзости Аммонитской» (4 Цар. 23, 13). Во всех прочих случаях имя Аштарт упоминается в ЕВ во множественном числе («aštarot»), например, в рассказе о том, как филистимляне положили оружие убитого ими Саула в «доме (т. е. храме) Аштарт» (1 Цар. 31, 10), и в рассказах об отпадении евреев в эпоху Судей и позже — вместе с Ваалом (Суд. 2, 13), Ваалами (Суд. 10, 6; 1 Цар. 7, 4; 12, 10) или просто «иноземными богами» (1 Цар. 7, 3).

Однако есть косвенное свидетельство о том, что почитание Аштарт было глубоко укоренено среди самих евреев. Книга Второзакония, обращаясь к Израилю, четыре раза упоминает «приплод коров твоих и приплод овец твоих» (šəgar 'alarpēka wə'aštərot šo'neka) (Втор. 7, 13; 28, 4, 18, 51). Приплод овец называется здесь множественным числом от имени богини Аштарт, а приплод коров — именем лунного бога Шаггара. Аштарт древние семиты отождествляли с Утренней звездой (Венерой). Именование коровьего приплода словом šgr, а овечьего — словом «štrt, очевидно, отражает веру иудеев в то, что бог Луны отвечает за плодovitость коров, а богиня Утренней звезды — за плодovitость овец. Кроме того, Аштарт,

подобно её сестре Анат, почиталась в Ханаане в качестве богини-воительницы.

Прочий иудейский пантеон

Помимо главных членов ханаанейского пантеона — Эла, Ваала, Ашеры, Анат и Аштарт, которые в послевоенном иудаизме были частично слиты с Яхве, частично отвергнуты, Еврейская Библия признаёт существование огромного множества богов — их «тьмы (т. е. десятки тысяч), тысячи тысяч» (ribbotayim 'aləpē šinə'an) (Пс. 67, 18), «тысячи тысяч и тьмы тем» ('elep' 'aləpīn wəribbo ribəḇan) (Дан. 7, 10). По количеству божеств иудаизм ничем не уступает, например, такой политеистической религии, как индуизм. Некоторые из них, например, унаследованные из традиционной ханаанейской религии Мот и Решеф, называются по именам, другие анонимны и определяются только по виду своей деятельности (посланцы, судьи, воины и т. д.), некоторые отождествляются с небесными телами, другие имеют человеческие облик, третьи сочетают черты человека и животного. Иудейские божества объединены в Совет богов, который возглавляет Яхве.

Совет богов

В некоторых случаях Совет богов в Еврейской Библии напрямую не называется, но о его присутствии свидетельствует употребление глаголов или местоимений во множественном числе, например: «И сказал бог ('elohim): Сотворим (na'aše) человека в образ наш (bəšalmenu), как подобие наше (kidmutenu)» (Быт. 1, 26); «И сказал бог ('elohim) Яхве: Вот, Адам стал как один из нас (kə'aḥad mimmenu), зная добро и зло» (Быт. 3, 22); «И сказал Яхве: ... Сойдём же (nerda) и смешаем (naḅla) там язык их» (Быт. 11, 7). Однако имеется и немало случаев прямого упоминания Совета богов, который описывается терминами, хорошо известными по более древним ханаанейским источникам.

В Угарите Совет богов обычно именуется словом «собрание» (pḥr или mḥrt), которое встречается в сочетаниях «Собрание Эла (или богов)» (pḥr 'ilm) (KTU, 1.47.29; 1.118.28; 1.148.9), «Собрание сынов Эла» (p [h] r bn 'ilm) (KTU, 1.4.III.14) «Собор сынов Эла» (mḥrt bn 'il) (KTU, 1.40.25, 42 и др.), «Собрание Совета» (pḥr m'd) (KTU, 1.2.I.14, 15, 20, 31) и «Собрание звёзд» (pḥr kbkbm) (KTU, 1.10.I.4). Местом встреч богов в Угарите служат святая гора и жилище Эла. Так, в поэме о борьбе Ваала с Йамму посланцы последнего «явились на гору (ḡr) Эла (?) (Il = 'il?), в Собрание Совета (pḥr m'd), а боги ('ilm) за едой сидят, сыны Святого (bn qdš) — за трапезой, Ваал стоит возле Эла» (KTU, 1.2.I.19–21).

Также в угаритских текстах встречается выражение «Совет Эла (или богов)» («dt 'ilm) (KTU, 1.15.II.7, 11), первый член которого образован от того же корня, что и второй член в выражении «Собрание совета» (pḥr m'd) (KTU, 1.2.I.14, 15, 20, 31). Угаритские парные термины «dt и m'd имеют точное соответствие в еврейских парных терминах «adat и mo'ed. И угаритские тексты, и Еврейская Библия называют ими Совет богов. Термин «dt используется, среди прочего, в поэме о Керете, которая также приводит примерный список участников Совета: «Тогда пришёл Бык, отец его, Эл, тогда пришёл могучий Ваал, тогда пришёл Йариху (Луна) — князь, тогда пришёл Пригожий-и-Мудрый, тогда пришли Дева, Решеф-князь, — Совет Эла (или богов) («dt 'ilm) в третий раз собрался... После этого пришёл Совет Эла (или богов) («dt 'ilm)...» (KTU 1.15.II.7, 11).

Соответствующее угаритскому «dt еврейское слово «adat встречается в одном из самых откровенно политеистических текстов ЕБ — 81-м Псалме: «Бог ('elohim) встал в Совете Эла («adat 'el); среди богов (bəqereḅ 'elohim)

произнёс суд: «Доколе будете вы судить неправедно и оказывать лицепрятие нечестивым? Давайте суд бедному и сироте; угнетённому и нищему оказывайте справедливость; избавляйте бедного и нищего; исторгайте его из руки нечестивых». Не знают, не разумеют, во тьме ходят; все основания земли колеблются. Я сказал: «Вы — боги (*'elohim*), и сыны Вышнего (*bāne «elyon*) — все вы, но вы умрёте, как человек, и падёте, как один из князей»» (Пс. 81, 1–7).

Имеется примечательное сходство в содержании между этим Псалмом и угаритской поэмой о борьбе Ваала с Йамму. В последней вестники бога моря требуют от Совета богов выдать им Ваала, т. е. признать над собой верховную власть Йамму: «Едва боги увидели их (т. е. вестников Йамму), ... склонили боги головы свои на колена свои, к престолам княжеским своим... К ногам Эла они (т. е. вестники Йамму) не пали, не простёрлись ниц перед Собранием Совета (*phr m'd*) ... И отвечал Бык, отец его, Эл: „Раб твой Ваал, о Йамму, раб твой Ваал, о судья-Река, сын Дагана — пленник твой! Он принесёт тебе дань, как боги, он принесёт, как сыны Святого, дары тебе!“» (КТУ, 1.2.I.21–38). Точно так же в 81-м Псалме идёт речь об утверждении власти одного из богов (под которым подразумевается Яхве) над другими богами в Совете Эла. Очевидно, что данный Псалом воспроизводит ханаанейскую мифологему борьбы за верховную власть в Совете богов.

Пример употребления угаритского термина *m'd* был приведён выше (КТУ, 1.2.I.19–21), а его еврейское соответствие *mo'ed* встречается в ЕБ неоднократно, в т. ч. в песни пророка Исайи на смерть ассирийского царя Саргона II: «На небо взойду, выше звёзд Эла (*koqābe 'el*) вознесу престол мой и сяду на Горе Совета (*har mo'ed*)...» (Ис. 14, 13). В данном отрывке «звёздами Эла» именуются божества, участвующие в Совете Эла на его святой горе. Такое словоупотребление засвидетельствовано угаритскими текстами. Так, во фрагментарно сохранившейся поэме о любви Ваала и Анат используется параллелизм «сыны Эла», «собрание звёзд» и «круг небес» (*bn 'il <...> phr kbkbm <...> dr dt šmm*) (КТУ, 1.10.I.3–5).

«Шатром Совета» (*'ohel mo'ed*) ЕБ именует походное святилище, которое сопровождало израильтян во время их странствия по пустыне: «И покрыло облако шатёр Совета, и слава Яхве наполнила скинию (*miškan*)» (Исх. 40, 34); «И вошли Моисей и Аарон в шатёр Совета, и вышли, и благословили народ» (Лев. 9, 23). Позднее тем же термином называется «скиния» в Силоме, по всей видимости, установленная на месте древнего святилища Эла: «Всё собрание сынов Израилевых пришло в Силом, и поставили там шатёр Совета» (Нав. 18, 1); «Илий же был весьма стар и

слышал всё, как поступают сыновья его со всеми израильтянами, и что они спят с женщинами, собиравшимися у входа в шатёр Совета» (1 Цар. 2, 22).

В конечном счёте «Горой Совета» оказывается Сион: «Сорвал, как у сада, кущу свою (śukko), сокрушил место Совета своего (mo'ado); заставил Яхве забыть на Сионе празднества и субботы» (Плач. 2, 6). Хотя поздние авторы ЕБ могли понимать «Шатёр Совета» как место, где Моисей совещался с Яхве, первоначально это выражение означало место, где собирался Совет богов. Шатры (называвшиеся по-угаритски тем же словом, что и по-еврейски) были обычным местом обитания угаритских богов: например, в поэме о Керете после свадебного пира у него «благословили боги ('ilm), пошли, пошли боги в шатры свои ('ahlhm), круг Эла (dr 'il) в жилища свои (mšknthm)» (KTU, 1.15.III.17–19).

В последней цитате присутствует слово dr «круг», которое в Угарите служило одним из обозначений Совета богов. Помимо сочетания «круг Эла» (dr 'il) (KTU, 1.15.III.19 и др.), оно встречается в сочетаниях «круг сынов Эла» (dr bn 'il) (KTU, 1.40.7, 17, 25, 33–34, 42) и «круг небес» (dr dt šmm) (KTU, 1.10.I.5). В одном из угаритских текстов (KTU, 1.65) оно используется параллельно с выражениями «сыны Эла» (bn 'il) и «собрание сынов Эла» (mḫrt bn 'il). Это слово может быть восстановлено в высказывании израильского пророка VIII в. до н. э. Амоса: «...Девы и юноши, которые... говорят: „Живы боги твои ('lhuk), Дан! и жив круг [богов] твой (drk), Вирсавия!“ — Они падут и уже не встанут» (Ам. 8, 13–14). Синодальный перевод понимает drk как «путь» (в Вирсавию), однако параллелизм с 'lhuk «боги твои» позволяет истолковать drk как слово dr «круг» с притяжательным суффиксом k. Примечательно, что Септуагинта переводит drk одинаково с 'lhuk — как «бог твой» (ὁ Θεός σου).

Наконец, ещё одно угаритское обозначение для Совета богов — sd — предположительно восстанавливается в сохранившемся фрагментарно тексте о рефаимах, который после фразы «в Совете божеств» (b'd 'ilnym) содержит призывы «войдите в Совет!» (wt'rb sd) и «божества, ешьте!» (['iln] um tlhmn) (KTU, 1.20.A.2–6). То же самое слово sod неоднократно встречается в Еврейской Библии. Так, оно присутствует в богатом мифологической образностью 88-м Псалме: «И небеса славят чудо твоё, Яхве, и верность твоя в Общине святых (qəhal qədošim). Ибо кто среди облаков сравнится с Яхве, уподобится Яхве среди Сынов божиих (bəne 'elim)? Ужасен бог ('el) в великом Совете святых (sod qədošim rabba), и страшен для всех вокруг него» (Пс. 88, 6–9).

Иеремия утверждает, что подлинность пророчества обеспечивает присутствие пророка в божественном Совете: «Так говорит Яхве Воинств:

не слушайте слов пророков, пророчествующих вам: они обманывают вас, рассказывают видения сердца своего, а не от уст Яхве... Ибо кто [из них] стоял в Совете Яхве (sod yhw) и видел и слышал слово его? Кто внимал слову его и услышал?» (Иер. 23, 16, 18); «Я не посылал пророков сих, а они сами побежали; я не говорил им, а они пророчествовали. Если бы они стояли в Совете моём (sodi), то объявляли бы народу моему слова мои и отводили бы их от злого пути их и от злых дел их» (Иер. 23, 21–22).

Подобно русскому слову «совет», еврейское слово sod означает и то, что созывается, и то, что даётся. Во втором значении оно также употребляется в ЕБ: «Ибо господь Яхве ('adonay yhw) ничего не делает, не открыв совета своего (sodo) рабам своим, пророкам» (Амос 3, 7); «Совет Яхве (sod yhw) — с боящимися его...» (Пс. 24, 14); «...Как был я во дни молодости моей, когда совет божий (sod 'eloah) был над шатром моим...» (Иов. 29, 4); «...Мерзость перед Яхве развратный, а с праведными — совет его (sodo)» (Притч. 3, 32). Иногда можно предполагать совмещение обоих смыслов, как в обращении Елифаза к Иову, подразумевающим, что Адам имел доступ в Совет богов: «Разве ты первым человеком рождён и прежде холмов выношен? Разве ты слышал Совет божий (sod 'eloah) и привлёк к себе премудрость?» (Иов. 15, 7–8).

Для сравнения с Еврейской Библией мы использовали данные из Угарита (XIV — XIII вв. до н. э.), однако имеются свидетельства о сохранении представлений о Совете богов в Ханаане и в эпоху, отделяющую угаритские данные от библейских. В их число входят надпись царя Библа Йехимилка (X в. до н. э.), упоминающая «Ваала Небесного, Ваалат Библскую и Собор святых богов Библа (mḫrt 'l gbl qdšm)», финикийский вариант двуязычной финикийско-лувийской надписи новохеттского царя Азитавадды из Каратепе (VIII в. до н. э.), призывающий на защиту «Ваала Небесного, Эла Творца земли, Солнце Древнее и весь круг сынов Эла (или богов)» (b'l šmm w'l qn 'rṣ wšmš «lm wkl dr bn 'lm), и финикийская надпись на амулете из Арслан-Таша (VII в. до н. э.), в которой умоляются о помощи «все сыны Эла (или богов) и глава (или главы) круга всех святых» (wkl bn 'lm w rb dr kl qdšn).

Как мы видим, терминология, обозначающая Совет богов в Еврейской Библии и в угаритских (и шире — ханаанейских) текстах почти полностью совпадает («adat, mo'ed, dor, sod), на основании чего можно предположить, что эта терминология описывает одно и то же явление.

Боги народов

Члены Совета Яхве, как и он сам, являются богами ('elohim или 'elim). Яснее всего об этом говорит упоминавшийся ранее 81-й Псалом: «Бог ('elohim) встал в Совете Эла («adat 'el); среди богов (bəqereḅ 'elohim) произнёс суд... Я сказал: «Вы — боги ('elohim), и сыны Вышнего (bəne «elyon) — все вы, но вы умрёте, как человек, и падёте, как один из князей»» (Пс. 81, 1, 6–7). Другие Псалмы, не упоминая Совет напрямую, называют Яхве главой над богами: «Бог богов ('el 'elohim), Яхве возглаголал и призывает землю, от восхода солнца до запада» (Пс. 49, 1); «Ибо бог ('el) великий есть Яхве и царь великий над всеми богами («al-kol-'elohim)» (Пс. 94, 3); «Славьте бога богов ('elohe ha-'elohim), ибо вовек милость его. Славьте господа господов ('adone ha-'adonim), ибо вовек милость его» (Пс. 135, 2–3).

Яхве более велик, чем прочие боги, которые, однако, не перестают от этого быть богами: «Нет подобного тебе среди богов, господь» ('en kamoḳa ba-'elohim 'adonay) (Пс. 85, 8); «...Ибо велик Яхве и достохвален, страшен он паче всех богов («al-kol-'elohim)» (Пс. 95, 4); «Поклонитесь перед ним, все боги (kol-'elohim) ... Ибо ты, Яхве, Вышний («elyon) над всей землёй, возвышен над всеми богами («al-kol-'elohim)» (Пс. 96, 7, 9); «Я познал, что велик Яхве, господь наш ('adonenu), превыше всех богов (mikkol-'elohim)» (Пс. 134, 5).

Сходные утверждения встречаются и за пределами Псалмов, так, во время исхода из Египта Моисей поёт: «Кто, как ты, Яхве, между богами (ba'elim), кто, как ты, прославлен между святыми (baqqodeš)?» (Исх. 15, 11). Похожее утверждение вкладывается в уста Соломона: «Велик бог наш ('elohenu) более всех богов (mikkol-ha-'elohim)» (2 Пар. 2, 5). В Псалмах молящийся обращается к Яхве: «Что есть человек, что ты помнишь его, и сын человеческий, что ты посещаешь его? Не много ты умалил его перед богами (me'elohim): славою и честью увенчал его» (Пс. 8, 5–6); «Славлю тебя всем сердцем моим, перед богами (neged 'elohim) пою тебе» (Пс. 137, 1).

Помимо того, что Еврейская Библия именует членов Совета Яхве богами, она также именует их «Сынами Божиими» — bəne 'elim (Пс. 28, 1; 88, 7), bəne 'elohim (Втор. 32, 8; Иов. 38, 7) или bəne ha-'elohim (Иов. 1, 6; 2, 1; Быт. 6, 2, 4) и «Сынами Вышнего» — bəne «elyon (Пс. 81, 6): «Воздайте Яхве, Сыны Божии (bəne 'elim), воздайте Яхве славу и силу, воздайте Яхве

славу имени его; поклонитесь Яхве в святом величии» (Пс. 28, 1–2); «Кто среди облаков сравнится с Яхве, уподобится Яхве среди Сынов божиих (bāne 'elim)?» (Пс. 88, 7); «Когда уделял Вышний племена, когда делил он сынов человеческих, тогда поставил пределы народов по числу Сынов божиих (bāne 'elohim)» (Втор. 32, 8); «...При общем ликовании утренних звёзд, когда все Сыны божии (bāne 'elohim) восклицали от радости» (Иов. 38, 7); «И был день, когда пришли Сыны божии (bāne ha-'elohim) предстать перед Яхве» (Иов. 1, 6; 2, 1); «Когда люди начали умножаться на земле и родились у них дочери, тогда Сыны божии (bāne ha-'elohim) увидели дочерей человеческих, что они хороши, и брали их себе в жёны... В то время были на земле исполины (hannērīlim), с того времени, как Сыны божии (bāne ha-'elohim) стали входить к дочерям человеческим...» (Быт. 6, 1–4); «Вы — боги ('elohim), и сыны Вышнего (bāne «elyon) — все вы, но вы умрёте, как человек, и падёте, как один из князей» (Пс. 81, 6).

Понять происхождение и смысл библейского выражения «Сыны божии» могут помочь угаритские данные. Слово 'il (силлабическое написание ilu) в угаритском языке может выступать как имя нарицательное «бог» или как имя собственное главы угаритского пантеона Эла. В обоих случаях оно может расширяться при помощи мимации. В первом случае *мем* является показателем множественного числа в таких, например, выражениях, как: 'ilm w 'ilht «боги и богини» (KTU, 1.15.2), 'ilm w nšm «боги и люди» (KTU, 1.4.VII.51), 'ilm hn mtm «боги, а также смертные» (KTU, 1.6.VI.48). Во втором случае *мем* является энклитикой, добавляемой к имени Эла (силлабическое написание iluma). Последнее видно из случаев употребления имени Эла с мимацией и без мимации в сходных выражениях: «сын Эла Мот» (bn 'ilm mt) (KTU, 1.5.I.7) и «сын Эла, витязь» (bn 'il ġzr) (KTU, 1.5.I.13); «любимец Эла Мот» (mdd 'ilm mt) (KTU, 1.4.VIII.23–24) и «любимец Эла, витязь» (ydd 'il ġzr) (KTU, 1.5.I.8) и т. п. Отсюда следует вывод, что в таких угаритских выражениях, как bn 'ilm (KTU, 1.4.III.14 и др.) и «dt 'ilm (KTU, 1.15.II.7 и др.) слово 'ilm может быть именем Эла, употребляемым с энклитическим *мемом*, а не множественным числом слова «бог», в связи с чем эти выражения могут пониматься как «сыны Эла» и «Совет Эла» соответственно. Это подтверждается случаями употребления слова 'il с мимацией и без мимации в одинаковых или похожих контекстах, напр.: «Собор сынов Эла» (mḫrt bn 'il) (KTU, 1.40.8, 17, 25, 34, 42) и «Собрание сынов Эла» (p [h] r bn 'ilm) (KTU, 1.4.III.14); «круг сынов Эла» (dr bn 'il) (KTU, 1.40.7, 17, 25, 33–34, 42) и «Совет Эла» («dt 'ilm) (KTU, 1.15.II.7, 11); сюда же можно добавить употребление выражения «сыны Эла» (bn 'il) (KTU, 1.10.I.3) в

качестве синонима выражения «Собрание звёзд» (pḥr kbkbm) (KTU, 1.10.I.4) (ср. поэтический параллелизм между «звёздами» и «Сынами божиими» в Иов. 38, 7).

В Угарите Эл именуется «отцом богов» (буквально: «сынов Эла») ('ab bn 'il) (KTU, 1.40.7 и др.), а его супруга Ашера — «матерью богов» ('um 'il [m]) (KTU, 2.31.43). В поэме о любви Ваала и Анат Ваал называет Эла «родитель наш древний» (qnup «l [m]) (KTU, 1.10.III.6), в то время как Ашера неоднократно именуется «родительницей богов» (qnūt 'ilm) (KTU, 1.4.III.26 и др.). Эл считается отцом богов как таковых, даже если они не являются непосредственно его детьми. Так, Ваал может называться сыном Эла, ср.: «Бык Эл, отец его, Эл, царь, что породил его» (tr 'il abh | ['i] l mlk dyknnh) (KTU, 1.4.IV.47–48), хотя на самом деле он сын Дагана (KTU, 1.5.VI.23–24 и др.). Поэтому дети Эла и Ашеры могут называться его братьями: «Он (т. е. Ваал) покликал братьев своих в дом свой, родичей своих во дворец свой, он покликал семьдесят сынов Ашеры (šb'm bn 'atrt)» (KTU, 1.4.VI.44–46).

Следовательно, угаритское выражение bn 'ilm, буквально означающее «сыны Эла», надлежит понимать как родовой термин в целом для богов, стоящих ниже главы пантеона. В таком же смысле надлежит понимать точно соответствующее угаритскому bn 'ilm еврейское выражение bāne 'elim и сходные с ним еврейские выражения bāne 'elohim, bāne ha-'elohim и bāne «elyon. Подтверждение этому можно найти в самой ЕБ. Так, в тексте Втор. 32, 8 bāne 'elohim как «боги» противопоставляются bāne 'adam как «людям» в целом, а в Быт. 6, 2 и 4 bāne ha-'elohim как «боги» противопоставляются bānot ha-'adam как «человеческим женщинам» в целом. Таким образом, выражение «Сыны божии» в Еврейской Библии является синонимом слова «боги».

Как показывает вышеприведённая цитата из угаритской поэмы о постройке дворца для Ваала (KTU, 1.4.VI.46), у Эла и Ашеры было семьдесят сыновей. Таково же количество «Сынов божиих» согласно ЕБ. Входящая в состав Книги Второзакония архаичная предсмертная песнь Моисея содержит отголосок мифа о разделе верховным божеством народов между своими сыновьями: «Когда уделял (bāhanḥel) Вышний племена (goyim), когда делил он (bāharḥido) сынов человеческих (bāne 'adam), тогда поставил пределы народов («ammim) по числу Сынов божиих (bāne 'elohim), и вот, часть Яхве — народ его, Иаков — жребий удела его» (Втор. 32, 8–9); ср. о том же в Книге Премудрости Иисуса, сына Сирахова: «Комуждо языку оустроилъ вождя, и часть Господня Израиль есть» (ἐκάστῳ ἔθνεϊ κατέστῃσεν ἡγοῦμενον, καὶ μερίς Κυρίου Ἰσραὴλ ἐστίν) (Сирах. 17, 14–

15).

Список народов в 10-й главе Книги Бытия завершается словами: «Вот семьи (*mišpəḥot*) сынов Ноевых, по родам их (*toldotam*), в племенах их (*goyehem*). От них разделились (*niṣṭedu*) племена (*haggoyim*) по земле после Потопа» (Быт. 10, 32). Здесь для описания расселения народов по земле используется тот же самый глагол *parad* «делить», что и во Втор. 32, 8, поэтому можно предполагать, что в данных двух текстах речь идёт об одних и тех же событиях, и рассматривать 10-ю главу Книги Бытия как своего рода подробное примечание к Втор. 32, 8–9.

Содержащийся в указанной главе Список народов перечисляет 70 племён, в т. ч. 14 потомков Иафета (Гомер, Магог, Мадай, Иаван, Фувал, Мешех, Фирас, Аскеназ, Рифат, Фогарма, Елиса, Фарсис, Киттим, Доданим), 30 потомков Хама (Хуш, Мицраим, Фут, Ханаан, Сева, Хавила, Савта, Раама, Савтеха, Шева, Дедан, Нимрод, Лудим, Ананим, Легавим, Нафтухим, Патрусим, Каслухим, Кафторим, Сидон, Хет, Иевусей, Амореи, Гургесей, Евей, Аркей, Синей, Арвадей, Цемарей, Химарей) и 26 потомков Сима (Елам, Асур, Арфаксад, Луд, Арам, Уц, Хул, Гефер, Маш, Сала, Евер, Фалек, Иоктан, Алмодад, Шалеф, Хацармавеф, Иерах, Гадорам, Узал, Дикла, Овал, Авимаил, Шева, Офир, Хавила, Иовав). Израиля в этом списке нет, поскольку он — «жребий удела» (*ḥēḇel naḥalato*) бога богов (Втор. 32, 9). Из этого можно заключить, что у евреев, как и у угаритян, бытовало представление о семидесяти богах, подчинённых верховному богу.

Вера в то, что каждому народу покровительствует его собственное божество, отражена, например, в разговоре израильского судьи Иеффая с царём аммонитян: «Не наследуешь ли ты (*tiroš*) то, что дал тебе в наследие (*yorišəka*) Хамос, бог твой (*'eloheka*)? И мы наследуем (*niraš*) всё то, что дал в наследие (*horiš*) нам Яхве, бог наш (*'elohenu*)» (Суд. 11, 24). В ЕБ присутствует крайне архаичное представление о том, что своему богу народ может поклоняться только на земле его удела. Так, Давид во время изгнания жалуется на своих врагов: «...Они изгнали меня ныне, чтобы не принадлежать мне к уделу Яхве (*naḥalat yhwh*), говоря: Ступай, служи богам другим (*'elohim 'aḥerim*)» (1 Цар. 26, 19). Военачальник сирийского царя Нееман, исцелённый яхвистским пророком Елисеем от проказы, просит разрешения увезти с собой в Сирию израильской земли, чтобы поклоняться на ней «богу Израилеву»: «...Пусть рабу твоему дадут земли, сколько снесут два лошака, потому что не будет впредь раб твой приносить всесожжения и жертвы другим богам, кроме Яхве» (4 Цар. 5, 17).

Еврейская Библия зачастую называет богов «святыми» (*qədošim*).

Подобное именование имеет ханаанейское происхождение. В мифологии Угарита Эл как глава богов является святым по преимуществу, поэтому угаритские тексты употребляют слова «боги» и «сыны Святого» как синонимы. В уже цитировавшейся поэме о борьбе Ваала с Йамму вестники последнего являются «в собрание Совета, а боги ('ilm) за едой сидят, сыны Святого (bn qdš) — за трапезой» (KTU, 1.2.I.20–21), далее Эл обещает Йамму, что Ваал «принесёт тебе дань, как боги ('ilm), принесёт, как сыны Святого (bn qdš), дары тебе!» (KTU, 1.2.I.37–38). Поэма о Керете именуется этого царя «сыном Эла, отпрыском Благостного и Святого» (bnm 'il špḥ | lṭpn wqdš) (KTU, 1.16.I.10–11). Египтяне времён Нового царства почитали заимствованную ими ханаанейскую Богиню-мать (т. е. супругу Эла Ашеру) под именем qdš (.t) «Святая».

Подобное словоупотребление за пределами Угарита и ЕБ засвидетельствовано выражениями «Собор святых богов Библа» (mḫrt 'l gbl qdšm) в надписи царя Библа Йехимилка (X в. до н. э.) и «все сыны Эла (или богов) и глава (или главы) круга всех святых» (wkl bn 'lm w rb dr kl qdšn) в финикийской надписи на амулете из Арслан-Таша (VII в. до н. э.). Выражение «святые боги» ('l qdšm) из первой надписи точно соответствует арамейскому выражению 'elahin qaddišin, которое четыре раза встречается в Книге пророка Даниила (Дан. 4, 5–6, 15; 5, 11).

В 88-м Псалме понятия «Община святых» (qəhal qədošim) и «Совет святых» (sod qədošim) синонимичны понятию «Сыны божии» (bəne 'elim): «И небеса славят чудо твоё, Яхве, и верность твоя в Общине святых. Ибо кто среди облаков сравнится с Яхве, уподобится Яхве среди Сынов божиих? Ужасен бог ('el) в великом Совете святых» (Пс. 88, 6–8). Еврейское выражение bəne 'elim, в свою очередь, точно соответствует угаритскому выражению bn 'ilm «сыны Эла», которым угаритские тексты именуют всех богов в целом.

«Святые» являются также воинами «бога Израилева». Пророк Захария обещает, что в эсхатологический «день Яхве» «выступит Яхве и ополчится против этих народов, как ополчается в день брани... И придёт Яхве, бог ('elohim) мой, и все святые (qədošim) с ним» (Зах. 14, 3, 5). Параллельные высказывания из Книги Иова отождествляют «святых» со «слугами» и «посланцами» Яхве: «Вот, он и святым (qədošim) своим не доверяет, и небеса нечисты в очах его» (Иов. 15, 15), «Вот, он и слугам («aḇadim) своим не доверяет, и в посланцах (māl'aḳim) своих усматривает недостатки» (Иов. 4, 18).

Согласно Еврейской Библии, все народы имеют своих богов, покровительствующих им и защищающих их. Именуемые «святыми» боги

могут называться «покровителями народов» в предсмертной песни Моисея, изображающей явление Яхве в сопровождении «сонмов святых» для дарования Закона: «Яхве... явился с сонмами святых (meriḥəḇot qodeš), одесную его Ашера, также покровители народов, все святые его (qədošaw) ...» (Втор. 33, 2–3). Напомним, что ещё апостол Павел говорит об участии «ангелов» (т. е. богов) в даровании Закона, который «преподан через ангелов, рукою посредника» (διαταγείς δι’ ἀγγέλων ἐν χειρὶ μεσίτου) (Гал. 3, 19). Выражение во Втор. 33, 3, переводимое нами как „покровители народов“, в масоретском тексте имеет вид ḥəḇeḇ „ammim «любящий народы», но представляется, что в оригинале оно имело вид множественного числа в сопряжённом состоянии ḥəḇeḇe и описывало «святых» как покровительствующих народам богов.

В таком же смысле как бога, покровительствующего своему народу, надлежит понимать именование Яхве «Святым Израилевым» (qədoš yiśra’el). Яхве является святым, т. е. богом-покровителем, народа Израиля, как Хамос является «Святым Моавовым», т. е. богом-покровителем Моава, который есть «народ Хамоса» («am kəmoš) (Числ. 21, 29; Иер. 48, 46), ср. аналогичное именование Израиля «народом Яхве» («am yhw) в Песни Деворы (Суд. 2, 11). Подобным образом свой «святой» есть в ЕБ у каждого из семидесяти народов земли.

Иудейский пророк конца VIII в. до н. э. Михей предсказывает, что даже «в конце дней», когда «гора дома Яхве поставлена будет во главу гор и возвысится над холмами, и потекут к ней народы («ammim)» (Мих. 4, 1), тем не менее «все народы (kol-ha‘ammim) будут ходить (yeləku) каждый во имя бога своего (’elohaw), а мы (т. е. Израиль) будем ходить (nelek) во имя Яхве, бога нашего (’elohenu), во веки веков» (Мих. 4, 5), т. е. связь между богами и их народами сохранится навсегда.

Небесные тела

Еврейская Библия полностью или частично отождествляет членов Совета богов с небесными телами — Солнцем, Луной и звёздами, вместе именуемыми Воинством (šəḇa') или Воинствами (šəḇa'ot) небесными. В форме множественного числа это слово вошло в состав устойчивого эпитета «бога Израилева» — «Яхве Воинств» (yhwh šəḇa'ot), традиционно передаваемого в русском языке как «Господь Саваоф».

С небесными телами божества отождествлялись и в Угарите. Так, в угаритской поэме о любви Ваала и Анат используется параллелизм «сыны Эла» (т. е. боги в целом), «собрание звёзд» и «круг небес» (bn 'il <..> pḥr kbkbm <...> dr dt šmm) (KTU, 1.10.I.3–5). Точно соответствующее угаритскому bn 'il еврейское выражение bəne 'elohim используется как синоним «звёзд» в Книге Иова: «...При общем ликовании утренних звёзд (koḳəbe boqer), когда все Сыны божии (bəne 'elohim) восклицали от радости» (Иов. 38, 7). В архаичном отрывке из Книги пророка Исаяи божества, входящие в состав Совета богов, именуются «звёздами Эла»: «На небо взойду, выше звёзд Эла (koḳəbe 'el) вознесу престол мой и сяду на Горе Совета (har mo'ed)...» (Ис. 14, 13).

В обязанности небесных тел входит религиозное поклонение Яхве в его небесном храме — «Воинство небесное поклоняется (mištaḥawim)» ему (Неем. 9, 6) и восхваляет его: «Хвалите Яхве с небес, хвалите его в высях. Хвалите его, все Посланцы его, хвалите его, все Воинства его. Хвалите его, Солнце и Луна, хвалите его, все Звёзды света. Хвалите его, небеса небес и воды, которые выше небес» (Пс. 148, 1–4). Небесные тела также служат советниками Яхве, что следует, например, из видения израильского пророка Михея: «Я видел Яхве, сидящего на престоле своём, и всё Воинство небесное стояло при нём, по правую и по левую руку его. И сказал Яхве: «Кто склонил бы Ахава, чтобы он пошёл и пал в Рамофе Галаадском?» И один говорил так, другой говорил иначе...» (3 Цар. 22, 19–20). Как видно из этого отрывка, божества, входящие в состав Воинства, хотя и являются небесными телами, при этом вполне человекообразны.

Вспомним, что, согласно жреческому рассказу о творении, человек создан по образу не только Яхве, но и других божеств, с которыми Яхве советовался перед его созданием: «И сказал бог ('elohim): Сотворим (na'aše) человека в образ наш (bəšalmenu), как подобие наше (kidmutenu)» (Быт. 1, 26). Из этого рассказа трудно понять, отождествляет ли его автор

членов Совета богов с небесными телами, создание которых он описал ранее в стихах 14–18, однако в других местах ЕБ, как и в видении пророка Михея, последние могут выглядеть вполне антропоморфно. Так, в Псалме Аввакума Солнце и Луна поражены видом выступающего на войну Яхве: «...Высоко руки свои воздело Солнце, Луна остановилась в вышине» (gom yadehu naša' šemeš yareah «amad zəbula) (Авв. 3, 10–11).

18-й Псалом может содержать в себе отрывок из гимна солнечному божеству: «Небеса провозглашают славу бога (или Эла: 'el) ... Солнцу (šemeš) поставил он (т. е. бог) шатёр ('ohel) на них (т. е. на небесах), и оно выходит, как жених из брачного чертога своего, радуется, как воитель (gibbor), пробежать поприще: от края небес исход его, и кружение его (təqurāto) до краёв их...» (Пс. 18, 2–7). Еврейское слово šemeš «Солнце», как и слово yareah «Луна», здесь имеет мужской род, поэтому обозначаемое им божество тоже является мужским. «Воителями» (gibborim) нередко в ЕБ называются члены иудейского Совета богов, а «шатёр» ('ohel) служит местом обитания как угаритских богов, так и Яхве. Примечательно, что слово того же корня, что и еврейское təqurā, которым в Пс. 18, 7 именуется «кружение» Солнца, присутствует в угаритском выражении qqrnt «d «круговороты времени», которое используется как синоним слова šnt «годы» (КТУ, 1.12.II.44–45).

Еврейское название Луны yareah имеет точное соответствие в имени угаритского бога Луны urḫ (Йариху). Другое имя лунного божества сохранилось в еврейском слове šəgar, которое встречается в ЕБ 6 раз. Втор. 7, 13 обещает Израилю, что, если он будет хранить Закон, Яхве благословит, среди прочего, «приплод коров твоих и приплод овец твоих» (šəgar 'alapeka wə'aštarot šo'neka). То же самое выражение встречается во Втор. 28, 4, 18 и 51. Исх. 13, 12 требует от евреев отдавать Яхве «первородное из скота» (peṭer šeger baḥema) мужского пола. Слово šgr в значении «приплод» также присутствует в еврейском тексте Сирах. 40, 19.

В угаритских текстах šgr упоминается дважды в плохо сохранившемся отрывке из поэмы о борьбе Ваала с Мотом (КТУ, 1.5.III.16–17) и в списке жертвоприношений для богов, где šgr w 'itn получают совместно в жертву овцу (КТУ, 1.148.31). В параллельном тексте на аккадском языке (RS, 1992.2004.14) этой паре соответствуют dḫar ù dgir3, т. е. аккадские боги Шаггар и Ишум. В аккадоязычных текстах XIII в. до н. э. из сирийского города Эмара имеются параллельные написания имени Шаггара хеттской иероглификой как sà-ga-ra и аккадской клинописью как d30. Поскольку цифра 30 в ассирио-вавилонской письменности служила символом бога Луны, это даёт нам возможность заключить, что Шаггар был лунным

божеством. Один из найденных в Эмаре текстов (373.42) сообщает, что ему был посвящён 15-й день месяца, т. е., вероятно, в этом городе он почитался как бог полнолуния. Однако в текстах середины III тыс. до н. э. из другого сирийского города — Эблы, в которых имя Шаггара пишется как dSa-nu-ga-gu, он оказывается богом новомесечия и символизируется рогатым лунным серпом. В угаритском выражении šgr w 'iṭm второй компонент является именем бога огня и подземного мира Ишума. Пара šgr w 'iṭm, таким образом, сходна с парой urḥ w ršr из другого списка угаритских божеств (КТУ, 1.107.15), в которой urḥ представляет лунного бога Йариху (евр. yareah), а ršr — бога огня и подземного мира Рашапу (евр. rešer).

Как видно из вышеприведённых цитат, от имени лунного бога Шаггара в ЕБ образовано название приплода коров, в то время как название приплода овец образовано от имени богини Аштарт, которую древние семиты отождествляли с Утренней звездой (Венерой). Именование коровьего приплода словом šgr, а овечьего — словом «štr, очевидно, отражает веру древних евреев в то, что бог Луны отвечает за плодovitость коров, а богиня Утренней звезды — за плодovitость овец. Шаггар и Аштар (Аштарт?) (šgr w «štr) также упоминаются вместе в «надписи пророка Валаама» из Дейр-Алла в Иордании (ок. 800 г. до н. э.) (I.16), однако ввиду плохой сохранности соответствующего отрывка невозможно сказать, означают ли эти слова там богов, Луну и Утреннюю звезду или приплод скота.

В двух местах из Книги пророка Исайи Луна именуется словом laḇana («Белая»): «И смутится Луна (halləḇana), и устыдится Солнце (haḥamma), когда воцарится Яхве Воинств на горе Сионе и в Иерусалиме» (Ис. 24, 23); «И свет Луны (halləḇana) будет, как свет Солнца (haḥamma), а свет Солнца будет светлее всемерно, как свет семи дней, в тот день, когда Яхве обвяжет рану народа своего и исцелит нанесённые ему язвы» (Ис. 30, 26). Мужской вариант этого слова laḇan является именем Лавана — тестя прародителя еврейского народа Иакова-Израиля. Соответственно, это имя, буквально означающее «Белый», может быть также понято как «Месяц». Местом жительства Лавана был Харран — центр культа Лунного бога, символом которого был лунный серп. Имена дочерей Лавана, на которых женится Иаков, Лии (le'a) и Рахили (raḥel), означают буквально «Корова» и «Овца». Названия самок рогатых животных вполне уместны в качестве имён для дочерей рогатого Месяца. Как мы видели выше, термины для приплода коров и овец в ЕБ образованы от имён лунного бога Шаггара и богини утренней звезды Аштарт. Таким образом, рассказ о браке Иакова в Быт. 29 может восходить к мифу о женитьбе еврейского праотца на дочерях

Лунного бога.

Помимо Солнца и Луны, Воинство небесное включает звёзды и созвездия, что видно, например, из рассказа деутерономического историка о том, как поставленные иудейскими царями жрецы «кадили... Солнцу, Луне, Созвездиям (mazzalot) и всему Воинству небесному» (4 Цар. 23, 5). Слово mazzalot, которым здесь называются созвездия, заимствовано из аккадского языка, в котором mazzaltum «положение» означало местонахождение созвездия на небесном своде в определённый момент. То же самое слово в виде mazzarot используется в Книге Иова в явно астрологическом контексте: «Можешь ли ты выводить Созвездия (mazzarot) в своё время...? Знаешь ли ты законы небес, можешь ли установить господство их на земле?» (Иов. 38, 32–33).

Яхве знает все имена небесных тел, которыми повелевает: он «выводит числом воинство их, всех их вызывает по имени» (Ис. 40, 26), «исчисляет число звёзд, всех их вызывает по именам» (Пс. 146, 4). Некоторое количество названий созвездий упоминается в ЕБ, в их числе «aš (Иов. 9, 9) или «ayiš (Иов. 38, 32) (Альдебаран и Гиады?), kəsīl (Орион?) и kīma (Плеяды?) (Иов. 9, 9; 38, 31; Ам. 5, 8), ḥadre teman («Покои юга») (Иов. 9, 9), ḥeder («Покой») (Иов. 37, 9) (Южный Крест, Канопус и Кентавр?), mēzarim («Веялки») (Большая и Малая Медведицы? Антарес?) (Иов. 37, 9) и paḥaš (Дракон?) (Иов. 26, 13). Кроме того, в еврейском тексте Ам. 5, 26 упоминаются названия звёзд skwt и kywn, огласованные масоретами по образцу слова šiqquš «мерзость» как sikkut и kiyyun. Настоящая огласовка этих имён выглядела, по-видимому, как Sakkut и Kaiwan. Первое из них представляет некое астральное божество, а второе надёжно отождествляется с аккадским Каууатанум «Сатурн».

Помимо поклонения Яхве в его небесном храме и участия в Совете богов, Воинство небесное принимает участие в войнах против врагов Яхве (например, в Песни Деворы). Однако в ЕБ имеются и отрывки, гласящие о вражде между Яхве и Воинством небесным. Два подобных текста содержит Книга пророка Исайи: «И будет в тот день: накажет (yirqod) Яхве Воинство выси в выси (šəḇa' hammarom bammarom) и царей земли на земле. И будут собраны вместе, как узники, в ров, и будут заключены в заключение, и после многих дней будут наказаны (yipraqedu). И смутится Луна (halləḇana), и устыдится Солнце (haḥamma), когда воцарится Яхве Воинств на горе Сионе и в Иерусалиме, и перед старейшинами его (zəqenaw) будет слава (kabod)» (Ис. 24, 21–23); «Ибо гнев Яхве на все племена (kol-haggoyim), и ярость его на всё Воинство их (kol-šəḇa'am). Он предаст их заклятию (heḥerimam), отдаст их на заклятие (laṭṭabāh). И убитые их будут

брошены, и от трупов их поднимется смрад, и горы размокнут от крови их. И истлеет всё Воинство небесное (šəḇa' haššamayim), и небеса свернутся, как свиток, и всё Воинство их падёт, как падает лист с виноградной лозы, и как перезрелая смоква — со смоковницы, ибо насытится меч мой на небесах...» (Ис. 34, 2–5).

Большинство исследователей датируют эти отрывки II веком до н. э. и связывают их с событиями Маккавейских войн. Воинство небесное, включая Луну и Солнце, представляет здесь богов, покровительствующих народам, ведущим войну против Израиля, за который сражается Яхве вместе с подчинёнными ему божествами («старейшинами»). Эта точка зрения резко противоречит точке зрения на те же события, выраженной в Книге пророка Даниила, автор которой положительно относится к Воинству небесному и с осуждением говорит о его «низвержении» и «попирании» Антиохом Епифаном.

Еврейская Библия содержит несколько утверждений о том, что небеса и небесные тела сотворил Яхве: «Азь же Господь Богъ твой оутверждай небо и созидай землю, его же руце создасте все воинство небесное» (Септ.: ἐγὼ δὲ Κύριος ὁ Θεός σου ὁ στερῶν τὸν οὐρανὸν καὶ κτίζων γῆν, οὗ αἱ χεῖρες ἔκτισαν πάντα τὴν στρατιὰν τοῦ οὐρανοῦ) (Ос. 13, 4) (в масоретском варианте этот текст отсутствует); «Словом (bidəḇar) Яхве небеса создались (pa'aśu), и духом уст его (ruaḥ riw) — всё Воинство их» (Пс. 32, 6); «Да хвалят [Солнце, Луна, звёзды и пр.] имя Яхве, ибо он уставил (šiwwa), и сотворились (niḇra'u); поставил их (ya'amidem) на веки и веки» (Пс. 148, 5–6); «Ты (т. е. Яхве) создал («aśita) небеса, небеса небес и всё Воинство их, землю и всё, что на ней, моря и всё, что в них, и ты даёшь жизнь (məḥayue) всем им, и Воинство небесное тебе поклоняется» (Неем. 9, 6); «И создал (wayya'aś) бог ('elohim) два светила (mə'orot) великие: светило большее, для управления днём, и светило меньшее, для управления ночью, и звёзды» (Быт. 1, 16).

Однако примечательно, что Книга Второзакония, которая признаёт законность поклонения народов своим собственным богам, отождествляемым с небесными телами, о сотворении последних Яхве ничего не говорит. Второ-Исайя высказывается по этому вопросу двусмысленно — он упоминает о сотворении небес, а про их Воинство говорит лишь, что Яхве его «выводит числом» и «уставляет» (т. е. даёт ему устав): «Поднимите на высоту глаза ваши и посмотрите, кто сотворил (bara') их? Тот, кто выводит числом Воинство их, всех их вызывает по имени» (Ис. 40, 26); «Мои руки распростёрли (paṭu) небеса, и всё Воинство их я уставил (šiwwetì)» (Ис. 45, 12). В Книге Иова звёзды, они же Сыны

божии, присутствуют при сотворении земли: «Где был ты, когда я полагал основания земли? Скажи, если знаешь. Кто положил меру ей, если знаешь? или кто протягивал по ней вервь? На чём утверждены основания её, или кто положил краеугольный камень её при общем ликовании утренних звёзд (koḳəbe boqer), когда все Сыны божии (bəne 'elohim) восклицали от радости?» (Иов. 38, 4–7). Это прямо противоречит жреческому рассказу о творении из 1-й главы Книги Бытия, согласно которому земля была сотворена в третий день, а светила и звёзды — только в четвёртый.

Книга Второзакония запрещает евреям поклоняться богам, составляющим Воинство небесное, не потому, что они не боги, а потому, что они — боги других народов, и поэтому приказывает, «...дабы ты (т. е. Израиль), взглянув на небо и увидев Солнце, и Луну, и Звёзды, всё Воинство небесное, не прельстился и не поклонился им и не служил им...» (Втор. 4, 19), побить камнями израильянина, который «пойдёт и станет служить богам другим, и поклонится им, и Солнцу, или Луне, или всему Воинству небесному...» (Втор. 17, 3).

При этом ЕВ содержит многочисленные свидетельства о поклонении допленных евреев небесным телам. Так, девтерономический историк сообщает, что иудейский царь Манассия (690—640-е гг. до н. э.) «соорудил жертвенники всему Воинству небесному на обоих дворах дома Яхве» (4 Цар. 21, 5); пророк Иеремия на рубеже VII — VI вв. до н. э. обещает, что «выбросят кости царей Иуды, и кости князей его, и кости жрецов, и кости пророков, и кости жителей Иерусалима из гробов их и раскидают их перед Солнцем, и Луною, и всем Воинством небесным, которых они любили, и которым служили, и в след которых ходили, и которых искали, и которым поклонялись» (Иер. 8, 1–2), и что «дома Иерусалима и дома царей Иуды будут, как место Тофета, нечистыми, потому что на кровлях всех домов кадят всему Воинству небесному и совершают возлияния богам другим» (Иер. 19, 13). Ещё в начале VI в. до н. э. пророк Иезекииль описывает сцену поклонения Солнцу «мужей», которые, судя по тому, что они находятся «между притвором и жертвенником», являются жрецами Иерусалимского храма: «И ввёл меня во внутренний двор дома Яхве, и вот, у дверей храма Яхве, между притвором и жертвенником, около двадцати пяти мужей стоят спинами своими к храму Яхве, а лицами своими на восток, и поклоняются (mištaḥawitem) на восток Солнцу» (Иез. 8, 16).

В этом контексте особенно примечательно выглядит положительное отношение к Воинству небесному, представленное в такой поздней части Еврейской Библии, как Книга пророка Даниила (160-е гг. до н. э.). Её автор во втором видении Даниила выражает относительно низвержения и

попранья «малым рогом» козла (т. е. Антиохом Епифаном) Воинства небесного и звёзд такое же осуждение, какое он выражает относительно отнятия ежедневной жертвы всесожжения (tamid) и низвержения святилища Князя Воинства, т. е. «бога Израилева»: «[Рог] возвысился до Воинства небесного (šəḇa' haššamayim), и скинул на землю часть сего Воинства и звёзд, и попрал их, и до Князя Воинства (śar haššəḇa') возвысился, и отнята была у него ежедневная жертва, и низвергнуто было место святилища его. И Воинство (šaḇa') было предано вместе с ежедневною жертвою за нечестие» (Дан. 8, 10–11).

По всей видимости, земным отражением низвержения и попрания Воинства небесного и звёзд служит пренебрежение «царя северного», т. е. того же Антиоха Епифана, к богам своих отцов, о котором говорится далее: «И богов отцов своих ('elohe 'abotaw) он не уважит..., ни даже бога ('eloah) никакого не уважит, ибо возвысится выше всех. Но бога крепостей ('eloah ma'uzzim) на месте его будет он чтить, и бога ('eloah), которого не знали отцы его, будет он чтить...» (Дан. 11, 37–38). Таким образом, автор Книги пророка Даниила в соответствии с девтерономическим богословием принимает и одобряет поклонение народов своим собственным богам, составляющим Воинство небесное.

Духи

В число разрядов, составляющих иудейский пантеон, входят духи. Первоначальным значением еврейского слова «дух» (*ruaḥ*) является «воздух в движении», т. е. ветер или дыхание (применительно к Яхве эти два значения могут не разделяться, поскольку ветер понимается как дыхание бога). Со временем *ruaḥ* начинает осмысляться как отдельная божественная личность. В некоторых случаях трудно определить, какой именно из смыслов этого слова предполагает автор текста, например: «Он (т. е. Яхве) творит посланцами своими (*mal'ākaw*) ветр́а (или духов) (*ruḥot*), служителями своими (*məšartaw*) — огонь [и] пламя (*'eš loheṭ*)» (Пс. 103, 4). В других случаях *ruaḥ* определённо означает божественную личность. Наиболее ярким из них является уже упоминавшийся рассказ об обращении израильского царя Ахава к пророкам Яхве перед битвой с сирийцами у Рамофа Галаадского. Все пророки ложно предсказывают ему победу, лишь Михей сын Иемвлая объясняет, что причина этого в духе, которого послал Яхве:

19. И сказал [Михей] Я видел Яхве, сидящего на престоле своём, и всё Воинство небесное (*šəḇa haššamayim*) стояло при нём, по правую и по левую руку его.

20. И сказал Яхве: «Кто склонил бы Ахава, чтобы он пошёл и пал в Рамофе Галаадском?» И один говорил так, другой говорил иначе;

21. и вышел Дух (*hārúaḥ*), встал перед лицом Яхве и сказал: «Я склоню его». И сказал ему Яхве: «Чем?»

22. И сказал [Дух]: «Я выйду и сделаюсь духом лжи (*ruaḥ šeqer*) в устах всех пророков его». И сказал [Яхве]: «Ты склонишь его и исполнишь это; выйди и сделай так».

23. И вот, теперь вложил Яхве духа лжи (*ruaḥ šeqer*) в уста всех сих пророков твоих, и Яхве изрёк о тебе злое (*ga'a*).

(3 Цар. 22, 19–23)

В данном случае Дух, принимающий участие в заседании Совета богов, определённо является самостоятельным божеством, однако дух лжи, которым он становится в устах пророков Ахава, по смыслу уже ближе к дыханию. Трудно точно определить природу духа, при помощи которого, согласно пророчеству Исайи, Яхве обещает погубить ассирийского царя: «Вот, я вложу (*noten*) в него дух (*ruaḥ*), и он услышит весть, и возвратится в землю свою, и я поражу его мечом в земле его» (Ис. 37, 7). В других местах

у Исайи посылаемый Яхве губительный дух определяется как «дух опьянения»: «Обезумели князья Цоанские, обманулись князья Мемфисские, совратили Египет с пути... Яхве подмешал (masaḳ) в него дух опьянения (ruaḥ 'iw'im), и они совратили Египет во всех делах его, как пьяный бродит по блевотине своей» (Ис. 19, 13–14), а также как «дух усыпления»: «Яхве излил (nasaḳ) на вас дух усыпления (ruaḥ tardema) и сомкнул глаза ваши, пророки, и закрыл головы ваши, прозорливцы» (Ис. 29, 10).

Вероятно, частое использование «богом Израилевым» духа в качестве орудия гибели объясняет недоверие к нему еврейских пророков: «Пришли дни посещения, пришли дни воздаяния, да узнает Израиль, глуп пророк, безумен муж духа (məšugga» 'iš haruaḥ)» (Ос. 9, 7); «Если бы муж, ходящий в духе ('iš holeḳ ruaḥ), выдумал ложь: „я буду проповедовать тебе о вине и пиве“, то и он стал бы проповедником для этого народа» (Мих. 2, 11); «И пророки будут в духе (ləruaḥ), и слóва не станет в них» (Иер. 5, 13).

В двух эпизодах Еврейской Библии упоминается Злой Дух (ruaḥ ra'a), которого посылает Яхве. В первом случае он вызывает вражду и взаимное истребление между Авимелехом и сихемцами: «И послал бог ('elohim) Злого Духа (ruaḥ ra'a) между Авимелехом и между господами Сихема, и не стали покоряться господа Сихема Авимелеху, дабы таким образом совершилось мщение за семьдесят сынов Иеровааловых, и кровь их обратилась на Авимелеха, брата их, который убил их, и на господ Сихема, которые подкрепили руки его, чтобы убить братьев его» (Суд. 9, 23–24).

Второй эпизод, рассказывающий об отношениях между Саулом и Давидом, содержит гораздо более подробные сведения. Он начинается с обещания пророка Самуила будущему царю Саулу, что им овладеет Дух Яхве: «Ты придёшь на холм бога (ha'elohim), ... и когда войдёшь там в город, встретишь сонм пророков, сходящих с высоты, и перед ними псалтирь и тимпан, и свирель и гусли, и они пророчествуют (mitnabbə'im); и овладеет (šalḥa) тобою Дух Яхве (ruaḥ yhwh), и ты будешь пророчествовать (hitnabbita) с ними и сделаешься иным человеком... Когда пришли они к холму, вот, встречается им сонм пророков, и овладел (tišlah) им (т. е. Саулом) Дух Божий (ruaḥ 'elohim), и он пророчествовал (yitnabbe') среди них» (1 Цар. 10, 5–6, 10).

Когда Саул утрачивает божественную милость, Дух Яхве отходит от него и овладевает Давидом, Саулом же взамен овладевает Злой Дух Яхве: «И взял Самуил рог с елеем и помазал его (т. е. Давида) среди братьев его, и овладел (tišlah) Дух Яхве (ruaḥ yhwh) Давидом с того дня и после... А от Саула отошёл Дух Яхве (ruaḥ yhwh), и устрасал его Злой Дух от Яхве

(ruaḥ ra‘a me-et-yhwh). И сказали слуги Сауловы ему: Вот, Злой Дух Божий (ruaḥ ’elohim ra‘a) устрашает тебя; пусть господин наш прикажет слугам своим, которые перед тобою, поискать человека, искусного в игре на гуслях, и когда будет на тебе Злой Дух Божий (ruaḥ ’elohim ra‘a), то он, играя рукою своею, будет успокаивать тебя... И когда Дух Божий (ruaḥ ’elohim) бывал на Сауле, то Давид, взяв гусли, играл, и отраднее и лучше становилось Саулу, и Дух Зла (ruaḥ hara‘a) отходил от него» (1 Цар. 16, 13–16, 23). Далее описывается воздействие Злого Духа на Саула: «И было на другой день: овладел (tiṣlah) Злой Дух Божий (ruaḥ ’elohim ra‘a) Саулом, и он пророчествовал (yitnabbe’) посреди дома, а Давид играл рукою своею на струнах, как и в другие дни; в руке у Саула было копье. И бросил Саул копье, подумав: пригвожду Давида к стене, но Давид два раза уклонился от него» (1 Цар. 18, 10–11); «И Злой Дух Яхве (ruaḥ yhwh ra‘a) был на Сауле, и он сидел в доме своём, и копье его было в руке его, а Давид играл рукою своею на струнах. И хотел Саул пригвоздить Давида копьем к стене, но Давид отскочил от Саула, и копье вонзилось в стену; Давид же убежал и спасся в ту ночь» (1 Цар. 19, 9–10).

В процитированных отрывках Злой Дух именуется также «Злым Духом от Яхве» (ruaḥ ra‘a me-et-yhwh), «Злым Духом Божиим» (ruaḥ ’elohim ra‘a), «Духом Зла» (ruaḥ hara‘a) и «Злым Духом Яхве» (ruaḥ yhwh ra‘a). Он противопоставляется просто «Духу Яхве» (ruaḥ yhwh), которого Яхве посылает сначала Саулу, а потом, когда Саул впадает в немилость, Давиду. Однако между этими двумя Духами имеется существенное сходство. И тот, и другой может называться «Духом Божиим» (ruaḥ ’elohim), они оба овладевают (ṣalah) человеком, зримым признаком присутствия и того, и другого является способность пророчествовать (tanabba’). И, что самое примечательное, источником обоих Духов (Злого и другого, противопоставляемого ему, но не определяемого как Благой) в совершенно равной степени является Яхве.

Всего лишь три раза упоминается в Еврейской Библии Дух святости (ruaḥ qodeš) Яхве, название которого зачастую не совсем правильно переводится на русский язык как «Святой Дух». В 50-м Псалме он упоминается параллельно с Духом владычества: «Не отвергни меня от лица твоего и Духа святости твоей (ruaḥ qodšəḳa) не отними от меня. Возврати мне радость спасения твоего и Духом владычества (ruaḥ nədibā) утверди меня» (Пс. 50, 13–14). У Третье-Исайи Дух святости может отождествляться с упоминаемыми здесь же в ст. 9 Посланцем лика и в ст. 14 Духом Яхве: «Но они (т. е. израильтяне) возмутились и огорчили Духа святости его (ruaḥ qodšo); поэтому он обратился в неприятеля их: сам

воевал против них. Тогда народ его вспомнил древние дни, Моисеевы: где тот, который вывел их из моря с пастырем овец своих? где тот, который вложил в него (haśśam bæqirbo) Духа святости своей (ruaḥ qodšo)?» (Ис. 63, 10–11).

Боги-посланцы

Ещё один разряд иудейского пантеона образуют божества, именуемые по-еврейски в ед. ч. *mal'aḳ* и во мн. ч. *māl'aḳīm*. Слово *mal'aḳ* происходит от глагольного корня *l'k* «посылать» (отсутствующего в еврейском языке, но засвидетельствованного в других семитских языках) и означает, таким образом, буквально «посланец». Его традиционный перевод на русский язык словом «ангел» создаёт ложное впечатление о наличии в древнееврейской религии «ангелов» как особой категории существ, не являющихся богами. На самом же деле в текстах Еврейской Библии *mal'aḳ* — не более и не менее чем божество, исполняющее обязанности вестника. Такое представление является традиционным для ханаанеян, его можно обнаружить уже в Угарите. В поэме о борьбе Ваала с Йамму посланцы (*ml'aḳm*), которых Йамму отправляет в Совет богов, называются «отроками» (*ḡlmm*) (KTU, 1.2.I.11, 13 и др.). В поэме о постройке дворца для Ваала, когда «отроки» (*ḡlmm*) Гупну и Угару, посланные Ваалом к Анат, являются к ней, говорится, что «Анат увидала богов (*'ilm*)» (KTU, 1.3.III.32), т. е. отроки-посланцы являются божествами.

Отождествление посланцев с богами неоднократно встречается и в ЕБ. Например, в пророчестве Захарии о «дне Яхве» слова «бог» и «посланец» стоят в поэтическом параллелизме, предполагающем их синонимичность: «В тот день защищать будет Яхве жителей Иерусалима, и самый слабый между ними в тот день будет как Давид, а дом Давида будет как бог (*'elohim*), как посланец (*mal'aḳ*) Яхве, перед ними» (Зах. 12, 8). В написанном по-арамейски рассказе о трёх иудейских отроках в печи огненной из Книги пророка Даниила царь Навуходоносор, заглянув в раскалённую печь, видит там помимо трёх отроков некоего мужа, подобного «сыну богов» (*bar 'elahin*), т. е. богу (Дан. 3, 25), после чего благословляет «бога вышнего», «который послал своего посланца (*malak*)» (Дан. 3, 28), чтобы спасти отроков от огня.

Многочисленные рассказы о явлениях посланников связаны в ЕБ с именем праотца Иакова. Так, в ходе своих странствий «пришёл Иаков в Луз, что в земле Ханаанской, то есть в Вефиль, сам и все люди, бывшие с ним, и устроил там жертвенник, и назвал сие место: Эл-Вефиль, ибо там явились (*niglu*) ему боги (*ha-'elohim*), когда он бежал от лица брата своего» (Быт. 35, 6–7). Форма глагола во множественном числе *niglu* не оставляет сомнений, что речь в данном случае идёт о более чем одном боге.

Единственным событием, на который может ссылаться данный отрывок, является эпизод, описанный в Быт. 32, 1–2. Возвращаясь из Харрана, куда он бежал от своего брата Исава, «Иаков пошёл путем своим. И встретили его посланцы богов (*mal'ake 'elohim*). Иаков, увидев их, сказал: Это стан богов (*maḥane 'elohim*). И нарёк имя месту тому: Маханаим (Два стана)» (Быт. 32, 1–2). Таким образом, богами, которым Иаков ставит жертвенник в Быт. 35, 6–7, были посланцы, явившиеся ему в Быт. 32, 1–2.

Гораздо шире известна история о явлении богов Иакову в Вефиле, изложенная в 28-й главе Книги Бытия, однако она никак не связана с бегством от Исава. На пути из Ханаана в Харран в поисках жены для себя Иаков, уснув на ночлеге, «увидел во сне: вот, лестница (*sullam*) стоит на земле, а верх её касается неба; и вот, посланцы богов (*mal'ake 'elohim*) восходят и нисходят по ней. И вот, Яхве стоит перед ним (*nišṣab 'alaw*) и говорит (*wayuomar*)...» (Быт. 28, 12–13). В данном отрывке выражение *nišṣab 'alaw* может означать как «стоит на ней», т. е. лестнице, так и «стоит перед ним», т. е. Иаковом, однако второй вариант здесь правдоподобней, как в Быт. 18, 2, где Авраам видит, что Яхве и два его спутника «стоят перед ним» (*nišṣabim 'alaw*). Если бы Яхве стоял на лестнице, то находился бы на небе и скорее не говорил (*'amar*) с Иаковом, а взывал (*qara'*) бы к нему, как в Быт. 22, 11, где «воззвал (*wayuīqra'*) к нему (т. е. Аврааму) посланец Яхве с небес». В стихе 16 Иаков после пробуждения заявляет: «Истинно, присутствует Яхве в месте этом» (а не на небе). Следовательно, Яхве в данном видении стоит на земле перед Иаковом, в то время как посланцы богов нисходят и восходят по лестнице, достигающей от земли до неба, т. е. Яхве может быть одним из таких нисшедших богов-посланцев. Слово *sullam*, которым здесь называется лестница, является в ЕБ гапаксом. Наиболее вероятно его происхождение путём метатезы от аккадского слова *simmiltum* «лестница», т. е. речь может идти об образе, навеянном месопотамскими зиккуратами.

Согласно одной из традиций, нашедших отражение в Еврейской Библии, описанная в Быт. 32, 24–30 борьба Иакова с божеством в месте, названном им Пенуэл («Лик бога»), тоже имела место в Вефиле, а божество это являлось посланцем. Эту традицию мы находим у пророка Осии, по утверждению которого Иаков «боролся с богом, боролся с посланцем (*šara 'et-'elohim wayuāsar 'el-mal'aḳ*) — и превозмог; плакал [бог-посланец] и умолял его (т. е. Иакова), в Вефиле нашёл его и там говорил с ним. Яхве, бог Воинств, Яхве — имя его» (Ос. 12, 3–5). В этом отрывке, как и в Быт. 28, 12–13, Яхве может пониматься как бог-посланец. Ещё одним подтверждением данной традиции может служить благословение Иакова

Иосифу и его сыновьям, в котором Иаков отождествляет своего бога и бога своих отцов (т. е. Яхве) с посланцем (надо полагать, явившимся ему в Вефиле): «Бог (ha-'elohim), перед которым ходили отцы мои Авраам и Исаак, бог (ha-'elohim), пасущий меня с тех пор, как я существую, до сего дня, посланец (mal'ak), искупающий меня от всякого зла, да благословит отроков сих» (Быт. 48, 15–16).

Со сложным вопросом отношений между образами Яхве и «посланца Яхве» тесно связана тема пребывания в таком посланце «имени» (šem) или «лика» (panim) Яхве. В уже упоминавшемся рассказе из Быт. 32, 24–30 о борьбе Иакова с «мужем» ('iš), который именует себя (Быт. 32, 28) и именуется Иаковым (Быт. 32, 30) богом ('el и 'elohim в обоих случаях), Иаков называет место этой борьбы Пенуэлом (pəni'el), т. е. «Ликом бога», «ибо [сказал он:] я видел бога ('elohim) лицом к лицу (panim 'el-panim)» (Быт. 32, 30).

Традиция называть одно божество «именем» или «ликом» другого божества восходит к ханаанейским временам. В угаритских текстах встречается выражение «Мот — имя Эла» (mtm šm 'il) (KTU, 1.22.B.6), а одна из надписей в Кунтиллет-Аджруд (VIII в. до н. э.) содержит эпитет šm 'l «имя Эла», который может означать Ваала. В ханаанейских источниках «именем» или «ликом» другого божества — Ваала — чаще всего называется его сестра-супруга Аштарт. В угаритской поэме о Керете последний, проклиная своего сына Йацциба, восклицает: «Да сокрушит... Аштарт, имя Ваала, темя твоё!» (ytbr... «ttrt šm b'l qdqd [k]) (KTU, 1.16.VI.55–57). Ещё раз это (вероятно, устойчивое) проклятие встречается в поэме о борьбе Ваала с Йамму (KTU, 1.2.I.7–8). В начале V в. до н. э. царь финикийского города Сидона Эшмуназар II сообщает о себе в своей надписи, что построил храм для «šttrt šm b'l («Аштарт, имени Ваала»). Финикийцы, расселившиеся в Западном Средиземноморье, почитали божественную чету Ваала и Аштарт под именами Ваала Хаммона и Танит. Имеется более десятка пунических надписей от V в. до н. э. и позже, в которых Танит называется «ликом Ваала» (pn b'l). Например, одна из найденных в Карфагене стел была посвящена lrbt ltnt pn b'l wl'dn lb'l ḥmn («Госпоже Танит, лику Ваала, и Господу Ваалу Хаммону») и содержала призыв: wšpt tnt pn b'l brḥ 'dm h' («Да судит Танит, лик Ваала, дух человека этого!»).

В ЕБ слова «лик» и «имя» могут пониматься как тождественные их носителю. Например, в рассказе девтеронимического историка Хусий советует Авессалому лично выступить против Давида во главе Израиля: «Пусть соберётся к тебе весь Израиль... и ты сам пойдёшь (букв. «твой лик

пойдёт»: urāneķa holəķim) посреди» (2 Цар. 17, 11). В Псалмах имя Яхве синонимично самому Яхве: «Благослови, душа моя, Яхве ('et-yhwh), и вся внутренность моя — святое имя его ('et-šem qodšo)» (Пс. 102, 1). По этой причине не должно вызывать удивления, что образ Яхве временами сливается с образом его посланца, в котором пребывает его имя или лик, до полной неразличимости. Наиболее очевидно это из разных версий повествования о странствии Израиля из Египта в Ханаан.

Так, в Исх. 33 Яхве объявляет Израилю, что сам не пойдёт с ним в Ханаан, а отправит вместо себя посланца: «Я пошлю перед тобою посланца (mal'aķ), и прогоню Хананеев, Аморреев, Хеттеев, Ферезеев, Евеев и Иевусеев, ибо в землю, где течёт молоко и мёд, сам я не пойду среди вас, чтобы не пожрать мне вас (rep-'aķeleķa) на пути, потому что вы народ жестоковыйный» (Исх. 33, 2–3). В Исх. 23 посланец, в котором пребывает имя Яхве, в силу этого выступает и наказывает от его имени: «Вот, я посылаю посланца (mal'aķ) перед тобою хранить тебя на пути и ввести тебя в то место, которое я приготовил. Блюди себя перед лицом его и слушай голоса его; не упорствуй против него, потому что он не простит греха вашего, ибо имя моё в нём (ki šəmi bəqirbo). Если ты будешь слушать голоса его и исполнять всё, что скажу, то врагом буду врагов твоих и противником противников твоих» (Исх. 23, 20–23).

Говоря с Моисеем в Исх. 33, Яхве обещает ему, что «лик мой пойдёт» (rapau yeleķu) с евреями в Ханаан (Исх. 33, 14), на что Моисей отвечает: «Если не пойдёт твой лик (paneķa holəķim) с нами, то и не выводи нас отсюда, ибо по чему узнать, что я и народ твой обрели благоволение в очах твоих? не по тому ли, что ты пойдёшь (bəleķteķa) с нами?» (Исх. 33, 15–16), из чего следует тождество Яхве и его лика. Третье-Исайя утверждает, что на пути евреев в Ханаан «посланец лика его (т. е. Яхве) спасал их» (mal'aķ rapaw hoši'am) (Ис. 63, 9), а, согласно Книге Второзакония, делал это сам Яхве: «...Введёт тебя Яхве, бог твой, в землю, в которую ты идёшь, чтоб овладеть ею, и изгонит от лица твоего многочисленные народы, Хеттеев, Гергесеев, Аморреев, Хананеев, Ферезеев, Евеев и Иевусеев...» (Втор. 7, 1). В Книге Судей их образы сливаются до полной неразличимости: «И поднялся посланец Яхве (mal'aķ yhwh) из Галгала в Бохим и сказал [евреям]: Я вывел вас из Египта и ввёл вас в землю, о которой клялся дать отцам вашим...» (Суд. 2, 1).

Даже в тех случаях, когда ничего не говорится о пребывании в посланце Яхве его имени или лика, их образы оказываются слитыми. Повествование о призвании Моисея начинается с того, что «явился посланец Яхве (mal'aķ yhwh) ему в пламени огня (bəlabbat-'eš) из среды

куста (mittok hassəne)» (Исх. 3, 2), однако далее речь идёт уже о самом боге: «и увидел Яхве, что он (т. е. Моисей) свернул, чтобы посмотреть, и воззвал к нему бог ('elohim) из среды куста» (Исх. 3, 4).

В рассказе Книги Судей о предсказании рождения Самсона посланец Яхве сначала описывается как «человек» ('iš) (Суд. 13, 11). Жена сообщает Маной, что «человек божий ('iš ha'elohim) приходил ко мне, которого вид, как вид посланца божьего (mal'aḳ ha'elohim), весьма ужасный (noga' tə'od)» (Суд. 13, 6). Только после совершённого посланцем чуда Маной и его жена понимают, что их посетило божество: «Когда пламя поднималось от жертвенника к небу, поднялся посланец Яхве (mal'aḳ yhwḥ) в пламени жертвенника... Тогда Маной узнал, что это посланец Яхве (mal'aḳ yhwḥ). И сказал Маной жене своей: Смертью мы умрём, ибо видели мы бога ('elohim). Жена его сказала ему: Если бы Яхве хотел умертвить нас, то не принял бы от рук наших всесожжения и хлебного приношения...» (Суд. 13, 20–23).

В рассказе той же Книги Судей о призвании посланцем Яхве Гедеона на войну против мадианитян первоначально сообщается, что «пришёл посланец Яхве (mal'aḳ yhwḥ) и сел в Офре под дубом» (Суд. 6, 11), но далее при описании разговора с Гедеоном говорится, что «повернулся к нему Яхве» (Суд. 6, 14) и «сказал ему Яхве» (Суд. 6, 16). Однако глаза Гедеона на то, кем на самом деле является его гость, окончательно открывает лишь совершённое им чудо: «И простёр посланец Яхве (mal'aḳ yhwḥ) конец жезла, который был в руке его, прикоснулся к мясу и опреснокам; и поднялся огонь из камня и поел мясо и опресноки; и посланец Яхве (mal'aḳ yhwḥ) скрылся от глаз его. И увидел Гедеон, что это посланец Яхве (mal'aḳ yhwḥ), и сказал Гедеон: Увы мне, господин мой Яхве ('dny yhwḥ)! потому что я видел посланца Яхве (mal'aḳ yhwḥ) лицом к лицу (panim 'el-panim). И сказал ему Яхве: Мир тебе, не бойся, не умрёшь» (Суд. 6, 21–23).

Повествуя о том, как посланец Яхве вышел противником (šaṭan) пророку Валааму, призванному моавитским царём Валаком, чтобы проклясть Израиля, Книга Чисел описывает его стоящим на дороге с обнажённым мечом в руке (Числ. 22, 23, 31). Выражение «и меч его обнажённый в руке его» (wə ḥarbo šəluṣā bəyado) встречается в ЕБ ещё два раза. 1 Книга Паралипоменон использует его при описании посланца Яхве, наказывающего Иерусалим за перепись населения, проведённую царём Давидом: «И поднял Давид глаза свои, и увидел посланца Яхве (mal'aḳ yhwḥ), стоящего между землею и небом, и меч его обнажённый в руке его, простёртый над Иерусалимом» (1 Пар. 21, 16). В Книге Иисуса Навина та же самая фраза применяется к «князю Воинства Яхве», явившемуся

поддержать еврейское войско при осаде Иерихона: «Иисус, находясь близ Иерихона, взглянул, и видит, и вот, стоит перед ним человек (’iš), и меч его обнажённый в руке его. Иисус подошёл к нему и сказал ему: Наш ли ты, или из неприятелей наших? Он сказал: Нет, я — князь Воинства Яхве (śar šəḇa’ yḥwh), теперь пришёл сюда» (Нав. 5, 13–15). Очевидно, речь идёт о том же «посланце Яхве», ведущем Израиль на завоевание Ханаана, который упоминается в цитируемых выше отрывках Исх. 33, 2–3, Исх. 23, 20–23 и др.

Фигура «посланца Яхве» и «князя Воинства Яхве», частично сливающаяся с фигурой самого Яхве, с одной стороны, восходит к прообразу младшего члена божественной диархии Эла и Ваала в ханаанейской религии, а с другой стороны, в более поздней иудейской апокалиптике сама служит прообразом для младшего члена божественной диархии «Ветхого днями» и «Подобного сыну человеческому» в Книге пророка Даниила, Яхве и Метатрона как «Малого Яхве» (yḥwh ḥqtn) в 3 Книге Еноха и т. д.

Боги-судьи

Одной из функций, которые выполняет в Еврейской Библии Совет богов, является судебная. В подобных обстоятельствах он может именоваться судом (*dina*), а его члены исполнять обязанности судебных чиновников — обвинителя (*śaṭan*), ходатая (*meliṣ*), послуха (*śahad*), свидетеля («*ed*») и т. д. Самое яркое описание работы иудейского Совета богов в качестве судебного присутствия содержит Книга пророка Захарии (510-е гг. до н. э.). В одном из своих видений Захария оказывается свидетелем суда над великим жрецом Иисусом (*yəhošua*):

1. И он показал мне Иисуса, великого жреца, стоящего перед посланцем Яхве (*mal'aḳ yhw*), и обвинителя (*haśśaṭan*), стоящего справа от него, чтобы обвинять его (*lə-śiṭəno*).

2. И сказал Яхве обвинителю (*haśśaṭan*): «Яхве возражает тебе, обвинитель (*haśśaṭan*), возражает тебе Яхве, избравший Иерусалим! Не головня ли он, исторгнутая из огня?»

3. Иисус же был одет в запятнанные одежды (*bəgadim ṣo'im*) и стоял перед посланцем (*hammal'aḳ*).

4. И ответил, и сказал стоявшим перед ним так: «Снимите с него запятнанные одежды». А ему самому сказал: «Смотри, я снял с тебя вину твою и облакаю тебя в одежды торжественные (*maḥalaṣot*)».

5. И сказал: «Да возложат они на голову его чистый тюрбан (*ṣanip*)!» И возложили они чистый тюрбан на голову его и облекли его в одежду. Посланец же Яхве встал,

6. и засвидетельствовал (*waууа'ad*) посланец Яхве, и сказал Иисусу:

7. «Так говорит Яхве Воинств: „Если ты будешь ходить по путям моим и если будешь нести стражу мою, то будешь судить дом мой и стоять на страже дворов моих. И я дам тебе ходить между сими стоящими“».

(Зах. 3, 1–7)

Великий жрец Иисус, о котором здесь идёт речь, считался потомком Аарона через Садока (1 Пар. 6, 3—15), т. е. выходцем из рода допленных жрецов Иерусалимского храма Яхве. Его дед Сераия являлся великим жрецом в 587 г. до н. э., когда он был взят в плен и казнён Навуходоносором (4 Цар. 25, 18–21), а его отец Иоседек был отведён в Вавилон, где и родился Иисус. В 530-х гг. до н. э., после завоевания Вавилона персидским царём Киросом, он вместе с Зоровавелем, внуком предпоследнего иудейского царя Иехонии, вернулся в Иудею и начал

восстановление Иерусалимского храма. Причиной для обвинений обвинителя в вышеприведённой сцене могли быть злоупотребления прежних жрецов храма — предков Иисуса, либо же то, что он родился и вырос в Вавилоне и был для Иудеи чужаком.

Какими бы ни были прегрешения Иисуса, их символом в данной сцене являются его одежды, представляющие высшую степень ритуальной нечистоты, поскольку запятнаны они испражнениями. Последнее следует из того, что слово «запятнанные» (*šo'im*) в данном тексте произведено от корня, которым в других местах именуется кал, например, в одном из архаичных по происхождению законов войны, вошедших в состав Книги Второзакония: «Место должно быть у тебя вне стана, куда бы тебе выходить; кроме оружия твоего должна быть у тебя лопатка; и когда будешь садиться вне стана, выкопай ею яму и опять зарой ею испражнение твоё (*še'ateka*); ибо Яхве, бог твой, ходит среди стана твоего, чтобы избавлять тебя и предавать врагов твоих в руки твои, а посему стан твой должен быть свят, чтобы он не увидел у тебя чего срамного и не отступил от тебя» (Втор. 23, 12–14), а также в приказе Яхве пророку Иезекиилю: «И ешь, как ячменные лепешки, и пеки их при глазах их на кале человеческих испражнений (*bə-geləle še'at ha'adam*)» (Иез. 4, 12).

Помимо обвинителя и анонимных членов Совета богов, которым даются указания переодеть Иисуса, на суде присутствуют посланец Яхве и сам Яхве. Первый, по всей видимости, исполняет обязанности судьи (что видно, в частности, из того, что он сидит — на судейском престоле — до конца сцены), а второй — защитника. После того, как Яхве возражает на обвинения обвинителя, посланец Яхве оправдывает Иисуса и приказывает присутствующим богам переодеть его в чистые одежды. Далее он заявляет от имени Яхве, что в случае соблюдения определённых условий Иисус будет не только начальствовать над Иерусалимским храмом, но и иметь доступ в Совет богов.

Обвинитель в данном отрывке называется словом *śatan*, которому впоследствии оказалась суждена богатая история в иудаизме, христианстве и исламе. Существительное *śatan* встречается в текстах Еврейской Библии 23 раза, из них 13 раз (10 раз в Книге Иова и 3 раза в Книге пророка Захарии) с артиклем и 10 раз — без артикля. Из лиц, к которым применяется это слово, 6 являются людьми и 4 — божествами. Почти во всех случаях употребления слова *śatan* в ЕБ оно представляет собой имя нарицательное, обозначающее «противник» (в военном контексте) или «обвинитель» (в судебном контексте).

«Сатаной» в смысле военного противника называется Давид в рассказе

о его службе у филистимского царя города Гефа Анхуса: «И вознегодовали на него (т. е. Анхуса) князья Филистимские, и сказали ему князья Филистимские: отпусти ты этого человека, пусть он сидит в своём месте, которое ты ему назначил, чтобы он не шёл с нами на войну и не сделался противником (śaṭan) нашим на войне» (1 Цар. 29, 4). Следующие отрывки включают другие случаи употребления слова śaṭan в том же смысле: «И сказал Давид: что мне и вам, сыны Саруины, что вы делаетесь ныне мне противником (śaṭan)?» (2 Цар. 19, 22); «Послал Соломон к Хираму сказать: ... „Ныне же мой бог Яхве даровал мне покой отовсюду: нет противника (śaṭan) и нет более препон“» (3 Цар. 5, 2–4); «Воздвиг Яхве противника (śaṭan) на Соломона, Адера Идумеянина, из царского идумейского рода» (3 Цар. 11, 14); «И воздвиг бог (’elohim) против Соломона ещё противника (śaṭan), Разона, сына Елиады» (3 Цар. 11, 23); «И был он (т. е. Разон) противником (śaṭan) Израиля во все дни Соломона» (3 Цар. 11, 25).

«Сатаной», т. е. противником, называется в рассказе о пророке Валааме посланец Яхве (mal’ak yhwḥ). Валаам отправляется к царю Моава Валаку, чтобы по его просьбе проклясть Израиля, чем приводит в гнев Яхве, который шлёт своего посланца с целью воспрепятствовать Валааму: «И воспылал гнев бога (’elohim) за то, что он пошёл, и встал посланец Яхве на дороге противником (śaṭan) ему... И сказал ему посланец Яхве: „За что ты бил ослицу твою вот уже три раза? Я вышел противником (śaṭan), потому что путь твой зол передо мною“» (Числ. 22, 22, 32). Как и во многих других случаях, образ посланца Яхве в этом тексте почти неотличим от образа Яхве, так что по сути «сатаной» здесь является сам Яхве.

Юридическое значение «обвинитель в суде» слово śaṭan, по всей видимости, приобрело довольно поздно, к персидской эпохе. Его единственное употребление в Псалмах касается земных судебных разбирательств. Молящийся просит Яхве послать беды на голову своего врага: «Наведи на него неправого, и обвинитель (śaṭan) да встанет справа от него. Из суда своего он (т. е. враг) да выйдет неправым...» (Пс. 108, 6–7). Примечательно, что здесь, как и в Зах. 3, 1, обвинитель стоит по правую сторону от обвиняемого.

Слово śaṭan вновь поменяло свой смысл, когда иудеи, попав под иранское политическое и культурное влияние, стали переосмысливать свою религию в духе зороастрийского дуализма. Из персонажей Еврейской Библии, по тем или иным причинам подошедшим на роль выразителей злого начала, соответствующих иранскому Ангро Майнью и дэвам, «обвинителю» повезло меньше всего, поскольку он в конечном счёте оказался его главным выразителем.

В действительности существенных оснований для подобного переосмысления в текстах ЕБ нет. Божество, выступающее в роли обвинителя в Зах. 3, 1–7, никаких злых намерений не имеет, оно лишь честно исполняет свои должностные обязанности. Испачканные калом одежды великого жреца Иисуса свидетельствуют, что обвинения против него совершенно законны. Причина его оправдания заключается не в ложности обвинений, а в милосердии Яхве, спасающего остаток Израиля, как «головню, исторгнутую из огня» ('ud muššal me'eš); ср. ранее у пророка Амоса: «Производил я среди вас разрушения, как разрушил бог ('elohim) Содом и Гоморру, и вы были как головня, исторгнутая из пламени ('ud muššal miššərepā)» (Ам. 4, 11).

Не представляет злое начало «сатана» и в двух известных отрывках из Книги Иова:

6. И был день, когда пришли Сыны божии (bəne ha'elohim) предстать перед Яхве; между ними пришёл и обвинитель (haśšaṭan).

7. И сказал Яхве обвинителю: «Откуда ты пришёл?» И отвечал обвинитель Яхве и сказал: «Из обхода (miššuṭ) земли и хождения (mehithalleḵ) по ней».

8. И сказал Яхве обвинителю: «Обратил ли ты внимание твоё на раба моего Иова? Ибо нет такого, как он, на земле: человек непорочный, справедливый, боящийся бога ('elohim) и удаляющийся от зла».

9. И отвечал обвинитель Яхве и сказал: «Разве даром боится Иов бога ('elohim)»?

10. Не ты ли кругом оградил его и дом его и всё, что у него? Дело рук его ты благословил, и стада его распространяются по земле;

11. но прости руку твою и коснись всего, что у него, — благословит ли он тебя?»

12. И сказал Яхве обвинителю: «Вот, всё, что у него, в руке твоей; только на него не простирай руки твоей». И отошёл обвинитель от лица Яхве.

(Иов. 1, 6—12)

1. Был день, когда пришли Сыны божии (bəne ha'elohim) предстать перед Яхве; между ними пришёл и обвинитель (haśšaṭan) предстать перед Яхве.

2. И сказал Яхве обвинителю: «Откуда ты пришёл?» И отвечал обвинитель Яхве и сказал: «Из обхода (miššuṭ) земли и хождения (mehithalleḵ) по ней».

3. И сказал Яхве обвинителю: «Обратил ли ты внимание твоё на раба моего Иова? Ибо нет такого, как он, на земле: человек непорочный,

справедливый, боящийся бога ('elohim) и удаляющийся от зла, и доселе твёрд в своей непорочности; а ты возбуждал меня против него, чтобы погубить его безвинно».

4. И отвечал обвинитель Яхве и сказал: «Кожу за кожу, а за жизнь свою (пар̄šo) отдаст человек всё, что есть у него;

5. но простри руку твою и коснись кости его и плоти его, — благословит ли он тебя?»

6. И сказал Яхве обвинителю: «Вот, он в руке твоей, только жизнь его (пар̄šo) сбереги».

7. И отошёл обвинитель от лица Яхве и поразил Иова проказою лютою от подошвы ноги его по самое темя его.

(Иов. 2, 1–7)

Обвинитель приходит предстать перед Яхве среди Сынов божиих (bətoḱam), т. е. является одним из них. Автор пролога к Книге Иова, вероятно, связывает слово šaṭan со словом šuṭ «хождение» (буквы *сини шин* в первоначальном тексте не различались), если не считает первое производным от второго, т. е. полагает обход земли обязанностью обвинителя. Книга Иова обычно датируется персидской эпохой, поэтому образцом для её «сатаны» могли послужить должностные лица Ахеменидов — «очи» царя, исполнявшие обязанности инспекторов на всём пространстве империи.

В Книге пророка Захарии (кон. VI в. до н. э.), примерного современника автора Книги Иова, описывается видение всадников: «Видел я ночью: вот, муж верхом на рыжем коне стоит между миртами, которые в низине, а позади него кони рыжие, гнедые и белые, и сказал я: кто они, господин мой? И сказал мне вестник, говоривший со мною: я покажу тебе, кто они. И отвечал муж, который стоял между миртами, и сказал: это те, которых Яхве послал на хождение (ləhithalleḱ) по земле. И они отвечали посланцу Яхве, стоявшему между миртами, и сказали: мы ходили (hithallaḱnu) по земле, и вот, вся земля спокойна и тиха» (Зах. 1, 8—11). В одном из своих последующих видений пророк Захария созерцает «светильник весь из золота, и чашу наверху его, и семь светочей её на ней» (Зах. 4, 2); о «светочах» далее сообщается, что они суть «очи Яхве, которые обходят (məšoṭəṭim) всю землю» (Зах. 4, 10). В обоих этих отрывках, как и в прологе к Книге Иова, говорится об обходе всей земли, причём для описания этого обхода используются те же слова (hithalleḱ и šuṭ), которыми описывается обход земли обвинителем. На этом основании можно заключить, что всадники и «очи Яхве» из Книги пророка Захарии представляют собой своего рода коллективного «сатану», исполняющего ту

же обязанность, что и обвинитель из Книги Иова, т. е. наблюдение за порядком на земле. Обвинитель никоим образом не является самостоятельной злой силой — он действует целиком в рамках полномочий и согласно указаниям Яхве. Поводом для его сомнения в искренности благочестия Иова служит хвастовство Яхве, и Яхве же по своей воле переводит в практическую плоскость мысль об испытании Иова, высказанную обвинителем гипотетически.

Начало превращения «сатаны» в самостоятельную злую силу можно заметить в Книгах Паралипоменон, датируемых эллинистическим временем. Более древняя девтерономическая история содержит рассказ о переписи израильтян царём Давидом, провести которую его побудил сам Яхве: «Гнев Яхве опять возгорелся на Израильтян, и возбудил он в них Давида сказать: „Пойди, исчисли Израиля и Иуду“» (2 Цар. 24, 1). Хронист приписывает это злое деяние уже не Яхве, а «сатане»: «И восстал противник (śaṭan) на Израиля, и возбудил Давида сделать счисление Израильтян» (1 Пар. 21, 1, 7). Слово śaṭan здесь, в отличие от Зах. 3 и Иов. 1–2, употребляется без артикля, т. е. может пониматься уже как имя собственное, а не как обозначение должности.

Злой силой был «сатана» и для переводчиков Еврейской Библии на греческий язык (Септуагинты), работавших в III — II вв. до н. э., судя по тому, что слово śaṭan они обычно (в т. ч. в Зах. 3 и Иов. 1–2) передавали греческим словом διάβολος «клеветник» (какового смысла, в чём мы могли убедиться, еврейское слово не имеет).

В написанной изначально по-гречески Книге Премудрости Соломона (II — I вв. до н. э.) «дьявол», т. е. «сатана», впервые отождествляется со змеем из Быт. 3 и объявляется виновником человеческой смертности: «Яко Богъ созда человека въ неистление и во образъ подобия своего сотвори его: завистию же диаволею смерть вниде въ міръ: вкушаютъ же ю, иже от ея части суть» (ὅτι ὁ Θεὸς ἔκτισε τὸν ἄνθρωπον ἐπ' ἀφθαρσίᾳ καὶ εἰκόνα τῆς ἰδίας ιδιότητος ἐποίησεν αὐτόν· φθόνῳ δὲ διαβόλου θάνατος εἰσῆλθεν εἰς τὸν κόσμον, πειράζουσι δὲ αὐτὸν οἱ τῆς ἐκείνου μερίδος ὄντες) (Прем. 2, 23–24); ср. в Книге Премудрости Иисуса, сына Сирахова: «Кленущу нечестивому сатану, самъ кленеть свою душу» (ἐν τῷ καταρᾶσθαι ἄσεβῃ τὸν σατανᾶν αὐτὸς καταρᾶται τὴν ἑαυτοῦ ψυχὴν) (Сир. 21, 27, цсл.: 30).

Кумранская рукопись 11QАpocryphal Psalms (11Q11), датируемая серединой I в. н. э., содержит несколько не известных по другим источникам псалмов и слегка отличный от канонического вариант 90-го Псалма. По-видимому, эти тексты использовались для заклинания и изгнания злых духов. В их число входит приписанная Давиду молитва

изгнания Сатаны именем Яхве (V 4 — VI 3). Молящийся, если к нему ночью явится Сатана, должен ему сказать: «Кто ты, [рождённый от] человека ('dm) и семени святых (qd [š] m)? Твой лик — лик <...>, и твои рога — рога сна (qmuk qny hl [w] m). Тьма ты есть, а не свет, и <...>, а не праведность» (V 6–8). Далее молящийся угрожает Сатане, что Яхве запрет его в преисподней за бронзовыми дверями, сквозь которые не проникает солнечный свет. Итак, в этом тексте šatan объявляется плодом союза между Сынами божиими (т. е. богами) и земными женщинами, описанного в Быт. 6, 2, 4, наделяется рогами, признаётся воплощением тьмы и неправедности и обрекается на заточение в преисподней. Таким образом, здесь мы наблюдаем окончательное превращение «сатаны» под влиянием зороастрийского дуализма из судебного чиновника иудейского Совета богов в настоящее исчадие ада.

Обратимся теперь к другим чиновникам этого Совета, менее знаменитым, чем обвинитель. Уже упоминавшаяся Книга Иова представляет собой в определённом смысле судебный процесс по делу о праведности Иова, поэтому неудивительно, что она изобилует юридической терминологией. Елиуй указывает на возможность благополучного исхода тяжбы с Яхве для человека, «если есть у него посланец-ходатай (mal'aḳ meliṣ), один из тысячи» (Иов. 33, 23–24), имея в виду одного из членов Совета богов. На заступничество подобной личности в небесном суде рассчитывает и сам Иов: «...Вот, в небесах (baššamayim) свидетель мой («edi), и послух мой (šahadi) в высях (bamməromim). Ходатаи мои — друзья мои перед богом (məliṣay re'au 'el 'eloah) ... Да состязается он за человека с богом! (wəyokaḥ ləgeber 'im 'eloah)» (Иов. 16, 19–21).

Однако тщетность подобных надежд становится ясной уже из рассказа Елифаза в 4-й главе. Этот друг Иова повествует, как во время глубокого сна (tardema) у него было видение (heznot), в котором ему предстал (ya'amod) дух (ruaḥ), чей вид (mar'ehu) он не мог распознать, но имел перед глазами лишь его облик (təmunā). Дух извещает Елифаза, что Яхве не доверяет никому из служащих ему божеств, поэтому обращение к ним за судебной защитой бесполезно: «Человек праведнее ли бога? и муж чище ли творца своего? Вот, он и слугам («abadim) своим не доверяет, и в посланцах (mal'aḳim) своих усматривает недостатки» (Иов. 4, 17–18). Свою речь небесный вестник заканчивает риторическим вопросом: «Взывай, есть ли отвечающий тебе? И к кому из святых (qədošim) обратишься ты?» (Иов. 5, 1). Поскольку Иов страдает по решению самого Яхве, никто в Совете богов не сможет вступить за него в судебную тяжбу.

Юридический контекст можно также предполагать в сцене обетования Давиду из 88-го Псалма:

3. ...На небесах утвердил ты верность твою (šamayim taḳin 'emunatəḳa baḥem):

4. «Я заключил завет с избранным моим, поклялся Давиду, рабу моему:

5. Навек утвержу семя твоё, в род и род устрою престол твой».

6. И небеса (šamayim) славят чудо твоё, Яхве, и верность твоя ('emunatəḳa) в Собрании святых (qəḥal qədošim).

7. Ибо кто среди облаков (baššaḥaq) сравнится с Яхве, уподобится Яхве среди Сынов божиих (bəne 'elim)?

8. Ужасен бог ('el) в великом Совете святых (sod qədošim rabba), и страшен для всех вокруг него.

9. Яхве, бог Воинств ('elohe šəḇa'ot)! кто силён, как ты, Ях? И верность твоя ('emunatəḳa) вокруг тебя.

(Пс. 88, 3–9)

Этот отрывок особенно богат терминологией, связанной с Советом богов, который здесь именуется «Собранием святых» (qəḥal qədošim), «Сынами божиими» (bəne 'elim), «Великим Советом святых» (sod qədošim rabba), «Воинствами» (šəḇa'ot), а также, вероятно, «небесами» (šamayim) и «облаками» (šaḥaq).

Слова клятвы Яхве далее повторяются: «Некогда говорил ты в видении праведному моему, и сказал: ...Однажды я поклялся святостью моею: солгу ли Давиду? Семя его пребудет вечно, и престол его, как солнце, передо мною, как луна, будет твёрд вовек. И свидетель («ed) среди облаков (baššaḥaq) верен (ne'eman)» (Пс. 88, 20, 36–38). Слово «ed «свидетель» является юридическим термином, неоднократно употребляемым ЕБ в судебном контексте, напр.: «По словам двух свидетелей, или трёх свидетелей («edim), должен умереть осуждаемый на смерть: не должно предавать смерти по словам одного свидетеля («ed)» (Втор. 17, 6). «Верный свидетель» из Пс. 88, 38 находится «среди облаков», т. е. в числе Сынов божиих. В Зах. 3, 6 «посланец Яхве» встаёт с судейского престола, чтобы засвидетельствовать (waḥadu'ad) великому жрецу Иисусу обетование Яхве о том, что он будет стоять во главе Храма и иметь доступ в Совет богов. Возможно, свидетелем обетования Давиду о вечности власти его потомков в Пс. 88, 38 является то же самое лицо.

Наконец ещё одно описание работы Совета богов в качестве судебного присутствия имеется в Книге пророка Даниила. Боги собираются с целью осудить четырёх вышедших из моря зверей, которые символизируют Вавилон, Мидию, Персию и Грецию. Четвёртый из зверей приговаривается

к смерти, а у остальных трёх отнимается власть:

9. ...Поставлены были престолы, и воссел Ветхий днями; одеяние на нём было бело, как снег, и волосы главы его — как чистая овечья шерсть; престол его — пламя огня, колёса его — пылающий огонь.

10. Огненная река выходила и исходила перед ним; тысячи тысяч служили ему и тьмы тем стояли перед ним; суд (dina) сел, и раскрылись книги.

11. Видел я тогда, что за изречение високомерных слов, какие говорил рог, зверь был убит в глазах моих, и тело его сокрушено и предано на сожжение огню.

12. И у прочих зверей отнята власть их, и продолжение жизни дано им только на время и на срок.

(Дан. 7, 9—12)

Боги-воители

В числе других ролей члены иудейского пантеона выступают в роли войска, возглавляемого самим «богом Израилевым»: в песни Моисея при переходе через Чермное море Яхве — «муж войны» (*'iš milḥama*) (Исх. 15, 3), который «десницею своею сразил врага» (Исх. 15, 6), т. е. войско фараона. В Песни Деворы Яхве лично сражается на стороне Израиля против ханаанейского войска Сисары (Суд. 5, 23), а в Псалме Аввакума в сопровождении богов Решефа и Девера восходит на запряжённую конями колесницу (Авв. 3, 8), вооружённый луком со стрелами и копьём (Авв. 3, 9, 11), и «в негодовании шествует по земле и в гневе попирает народы» (Авв. 3, 12). В эпоху царя Давида Яхве поражает в долине Рефаимов филистимлян, выступивших против Иерусалима. На вопрос Давида, как ему поступить, «бог Израилев» отвечает: «Обойди их с тыла и иди к ним от тутовых деревьев, и когда услышишь шум шагов по вершинам тутовых деревьев, тогда двинься, ибо тогда вышел Яхве перед тобою, чтобы поразить стан Филистимский» (2 Цар. 5, 23–24). Во время нашествия на Иудею аммонитян, моавитян и эдомитян при царе Иосафате пророк Иозиил, на которого сошёл «дух Яхве», объявляет иудеям: «война не ваша, а божия (*milḥama lə'elohim*), ... не вам воевать на сей раз; вы встаньте, стойте и смотрите на победу Яхве (*uəšū'at yhw*) для вас» (2 Пар. 20, 15, 17). На следующий день «напустил (*natan*) Яхве засаду (*mə'arəḇim*) на сынов Аммона, Моава и горы Сеира, пришедших в Иудею, и были они поражены» (2 Пар. 20, 22). Во главе ударивших из засады божеств должен был стоять сам «бог Израилев», поскольку дальше сообщается, что «Яхве воевал (*niḥam*) против врагов Израиля» (2 Пар. 20, 29).

Как и следует предполагать для конца бронзового и начала железного века, воинство Яхве является колесничным: «Господь (*'adonay*) изрекает слово; благовестницы (*hamməḇaššərot*) — Воинство (*ṣəḇa'*) великое... Колесниц богов (*reḳeḇ 'elohim*) тьмы, тысячи тысяч; среди них господь (*'adonay*) на Синае, во святилище» (Пс. 67, 12, 18). Это воинство «бог Израилев» посылает, чтобы защитить пророка Елисея от сирийцев: «И открыл Яхве глаза слуге, и он увидел, и вот, гора наполнена конями и колесницами огненными (*susim wəreḳeḇ 'eš*) кругом Елисея» (4 Цар. 6, 17). Ранее одна из таких колесниц забирает на небо пророка Илию: «Явилась колесница огненная и кони огненные (*reḳeḇ 'eš wəsuse 'eš*), и разлучили их обоих, и поднялся Илия в вихре (*sə'ara*) на небо» (4 Цар. 2, 11). То же

воинство должно иметься в виду в рассказе о бегстве по слову пророка Елисея сирийцев, осаждавших Самарию: «Господь (’adonay) сделал так, что стан Сирийский услышал звук колесниц (reḵeḇ), звук коней (sus), звук войска большого (ḥayil gadol)» (4 Цар. 7, 6).

При вознесении пророка Илии на небо в огненной колеснице Елисей обращается к нему со словами: «Отец мой, отец мой, колесницы Израиля и конники его (reḵeḇ yiśra’el ur̄ārašaw)!» (4 Цар. 2, 12). При смерти Елисея с такими же словами обращается к нему самому царь Иоас: «Елисей заболел болезнью, от которой и умер. И спустился к нему Иоас, царь Израильский, и плакал на лице его, и говорил: „Отец мой, отец мой, колесницы Израиля и конники его (reḵeḇ yiśra’el ur̄ārašaw)!“» (4 Цар. 13, 14). Можно предположить, что источником подобного обращения было восприятие пророка как представителя божественного воинства, сражающегося в священной войне на стороне израильтян. Помимо уже упомянутого рассказа об освобождении Самарии от сирийской осады в 4 Цар. 7, 6, примечателен в этой связи рассказ о колдовстве, при помощи которого пророк Елисей обеспечивает Иоасу победу над сирийцами: «И сказал царю Израильскому: положи руку твою на лук. И положил он руку свою. И наложил Елисей руки свои на руки царя, и сказал: отвори окно на восток. И он отворил. И сказал Елисей: выстрели. И он выстрелил. И сказал [Елисей]: стрела победы от Яхве и стрела победы над Арамом...» (4 Цар. 13, 16–17).

Чаще всего божества, служащие в войске Яхве, называются «воителями» (gibborim): «Яхве на небесах поставил престол свой, и царство его всем управляет. Благословите Яхве, все посланцы его (mal’aḳaw), сильные воители (gibbore koaḥ), исполняющие слово его, повинувшись гласу слова его; благословите Яхве, все воинства его (šəḇa’aw), служители его (məšartaw), исполняющие волю его» (Пс. 102, 19–21). В Песни Деворы божества-воители, сражающиеся против ханаанейского войска, отождествляются со звёздами: «С неба сражались, звёзды с путей своих сражались с Сисарою... Прокляните Мероз, сказал посланец Яхве, прокляните проклятием жителей его, ибо не пришли на помощь Яхве, на помощь Яхве с воителями (baggibborim)» (Суд. 5, 20, 23). «С воителями» в данном случае относится к Яхве, а не к жителям Мероза, и под «воителями» имеются в виду сражавшиеся против ханаанейян звёзды. ЕБ упоминает смотры и переклички небесных воителей: Яхве «исчисляет число (mispar) звёзд, всех их вызывает по именам» (Пс. 146, 4), «выводит числом (bəmispar) воинство их (šəḇa’am), всех их вызывает по имени: из множества мощи их (merob’ onim) и крепости силы (wə’ammiš koaḥ) не отсутствует ни один (’iš)» (Ис. 40, 26).



Глиняная фигурка иудейского божества-воителя (VIII — VII вв. до н. э.)

Божества из войска Яхве могут также именоваться словом 'abbirim («сильные» или «волы»), как в рассказе Книги Псалмов о даровании манны странствующим по пустыне евреям: «Он (т. е. Яхве) повелел облакам (šəḥaḳim) свыше, и отверз двери небес, и одождил на них (т. е. евреев) манну в пищу, и зерно небес (dəḡan šama'im) дал им. Хлеб сильных (leḥem 'abbirim) ел человек...» (Пс. 77, 23–25). В Септуагинте выражение leḥem 'abbirim переведено на греческий язык как «хлеб ангелов» (ἄρτον ἁγγέλων), т. е. богов, таким образом, согласно Пс. 77, манна является пищей богов, своего рода иудейскими нектаром и амброзией.



Голова божества в шлеме, найденная в Иерусалиме (VIII — VII вв.

до н. э.)

Воинство (šaḇa' или ḥayil) Яхве располагается станом (maḥane): «И Яхве даст голос свой перед воинством своим (ḥelo), ибо весьма многочислен стан его (maḥanehu)» (Иоил. 2, 11). Согласно рассказу хрониста, когда к Давиду стали стекаться сторонники, его стан стал велик как «стан богов» (maḥane 'elohim) (1 Пар. 12, 22). С подобного рода божественным войском сталкивается (глагол raḡa» может означать нападение) праотец Иаков, возвращаясь из Харрана в Ханаан: «Иаков пошёл путем своим. И встретили (waууirgə'u) его посланцы богов (mal'aḡe 'elohim). Иаков, увидев их, сказал: Это стан богов (maḥane 'elohim). И нарѣк имя месту тому: Маханаим (Два стана)» (Быт. 32, 1–2). Яхве вместе со своим станом наносит поражение кушита́м («ефиоплянам»), когда те идут войной на иудейского царя Асу: «поразил (waууiggor) Яхве Ефиоплян перед Асой и перед Иудой, и побежали Ефиопляне, и преследовал их Аса и народ, бывший с ним, до Герара, и пали Ефиопляне, так что у них никого не осталось в живых, потому что они поражены были (nišbəru) перед Яхве и перед станом его (maḥanehu)» (2 Пар. 14, 12–13).

Войско «бога Израилева» делится на полки: «Держава (hamšel) и страх (raḥad) у него (т. е. бога); он творит мир в высях своих. Есть ли счёт полкам (gədudim) его?» (Иов. 25, 2–3). По словам Иова, после того, как бог счѣл его своим врагом, «полки его (gədudaw) пришли вместе и направили путь свой ко мне и расположились станом (waууаḥanu) вокруг шатра моего» (Иов. 19, 12). Во главе этих полков стоит «князь воинства Яхве», о котором мы узнаѣм из Книги Иисуса Навина: «Иисус, находясь близ Иерихона, взглянул, и видит, и вот, стоит перед ним человек ('iš), и меч его обнажѣнный в руке его. Иисус подошѣл к нему и сказал ему: Наш ли ты, или из неприятелей наших? Он сказал: Нет, я — князь воинства Яхве (šaḡ šəḇa' yḥwh), теперь пришѣл сюда» (Нав. 5, 13–14).

Служащие Яхве божества могут исполнять обязанности стражи. Такой страже «бог Израилев» поручает охрану разрушенного Иерусалима: «На стенах твоих, Иерусалим, я поставил (hipqadti) сторожей (šomərim), которые не будут умолкать ни днем, ни ночью, никогда... доколе не сделает [Яхве] Иерусалима славою на земле» (Ис. 62, 6–7). Они же приветствуют Яхве, возвращающегося в лице своих священных сосудов в Иерусалим из Вавилона: «Голос стражей (šorāim) твоих — они возвысили голос, и все вместе ликуют, ибо глаза в глаза видят возвращение Яхве в Сион. Торжествуйте, пойте вместе, развалины Иерусалима!» (Ис. 52, 8–9).



Обломок глиняной фигурки конного божества из храма в Тель-Моца близ Иерусалима (VIII в. до н. э.)

Пророческие тексты Еврейской Библии обещают, что «бог Израилев» выступит во главе своего воинства в эсхатологический «день Яхве», чтобы сокрушить враждебные Израилю народы. Одно из подобных пророчеств в Книге пророка Исайи связано с гибелью Вавилона:

2. Поднимите знамя на открытой горе, возвысьте голос, махните им рукою, чтобы шли в ворота владык (nəḏibim).

3. Я дал повеление посвящённым моим (məquddašay) и призвал для совершения гнева моего воителей моих (gibboray), торжествующих в величии моём.

4. Большой шум на горах, как бы от многолюдного народа, мятежный шум царств и народов, собравшихся вместе: Яхве Воинств обзирает воинство битвы (šəḇa milḥama).

5. Идут из отдалённой страны, от края небес, Яхве и орудия гнева его (kəle za'imo), чтобы сокрушить всю землю.

6. Рыдайте, ибо день Яхве близок — идёт, как сокрушение от Шаддая. (Ис. 13, 2–6)

Здесь нисходящие с небес для сокрушения Вавилона божества именуются «посвящёнными» (məquddašim), т. е. участниками священной войны, совершившими обряды очищения. У пророка Иоилия призыв

совершить подобные обряды может быть также обращён к воинству Яхве: «Освятите (qiddešu) войну, возбудите воителей (gibborim); пусть приблизятся, поднимутся все мужи войны ('anše hammilḥama)» (Иоил. 3, 9). Далее следует призыв к Яхве низойти с небес вместе со своим воинством для битвы против народов: «Спешите и сходитесь, все народы окрестные, и соберитесь [в долину Иосафата]; туда, Яхве, низведи (hanḥat) твоих воителей (gibboreka)!» (Иоил. 3, 11). Помимо пророка Иоила, пророк Захария также называет местом эсхатологической битвы Яхве и его божественного воинства против народов окрестности Иерусалима: «Вот, наступает день Яхве... Тогда выступит Яхве и ополчится против этих народов, как ополчается в день брани. И станут ноги его в тот день на Масличной горе, которая перед лицом Иерусалима к востоку; и раздвоится Масличная гора от востока к западу весьма большою долиною, и половина горы отойдёт к северу, а половина её — к югу... И придёт Яхве, бог ('elohim) мой, и все святые (qədošim) с ним» (Зах. 14, 1–5).

Боги-истребители

Одно из подразделений богов-воителей именуется в Еврейской Библии «истребителями» (*mašhitim*). Слово, которым эти божества называются по-еврейски, образовано от глагольного корня *šht* со значением «портить», «губить», «уничтожать». В Ханаане железного века «истребителями» именовались участники особых воинских отрядов, задачей которых было нанесение урона гражданскому населению противника. В таком смысле это слово используется при описании войн Израиля с филистимлянами: «И вышли истребители (*hammašhit*) (цсл.: губящие) из стана филистимского тремя отрядами» (1 Цар. 13, 17); «И произошёл ужас в стане на поле и во всём народе; передовые отряды и истребители (*hammašhit*) тоже пришли в трепет» (1 Цар. 14, 15).

Впервые о богах-истребителях мы слышим в ЕБ при описании явления Яхве Аврааму у дубов Мамре: «И явился ему Яхве у дубов Мамре, когда он сидел при входе в шатёр во время зноя дневного. Он возвёл очи свои и взглянул, и вот, три мужа (*'anašim* — мн. ч. от слова *'iš* — человек) стоят против него. Увидев, он побежал навстречу им от входа в шатёр и поклонился до земли» (Быт. 18, 1–2). Спутники Яхве именуются «мужами» или «людьми», как вместе с ним, так и отдельно от него: «И обратились мужи (*'anašim*) оттуда и пошли в Содом; Авраам же ещё стоял перед лицом Яхве» (Быт. 18, 22). Кроме того, они именуются его «посланцами»: «И пришли те два посланца (*mal'aḳim*) в Содом» (Быт. 19, 1), а также «истребителями»: «Мы истребители (*mašhitim*) места сего, потому что... Яхве послал нас истребить его (*ləšaḥatah*)» (Быт. 19, 13).

Второй раз с божеством такого рода мы сталкиваемся в рассказе об Исходе. Истребитель сопровождает Яхве при обходе им домов жителей Египта и непосредственно по его приказу убивает египетских младенцев: «И созвал Моисей всех старейшин Израилевых и сказал им: выберите и возьмите себе агнцев (*šo'n*) по семействам вашим и заколите пасху (*wəšaḥaṭu ḥappasaḥ*); и возьмите пучок иссопа, и обмочите в кровь, которая в сосуде, и помажьте перекладину и оба косяка дверей кровью, которая в сосуде; а вы никто не выходите за двери дома своего до утра. И пойдёт Яхве поражать (*linəggor*) Египет, и увидит кровь на перекладине и на обоих косяках, и пройдёт Яхве мимо дверей (*upāsaḥ yḥwh «al-happetaḥ*), и не даст истребителю (*hammašhit*) войти в дома ваши для поражения (*linəggor*)» (Исх. 12, 21–23).

Заслуживает особого внимания глагол *rasaḥ*, от которого и произошло название праздника Пасхи (евр. *pesaḥ*): «...Это пасхальная жертва (*zeḇaḥ pesaḥ*) для Яхве, который прошёл мимо (*rasaḥ* «al) домов сынов Израилевых в Египте, когда поражал Египтян, и дома наши избавил» (Исх. 12, 27). Синодальная Библия переводит его вместе с предлогом «al как «пройти мимо», следуя в этом давней традиции (уже в Септуагинте *ur̄asaḥ yḥwh* «al-happetaḥ переведено как *παρελεύσεται Κύριος τὴν θύραν*), ср. третий случай такого перевода помимо уже процитированных: «И будет у вас кровь знамением на домах, где вы находитесь, и увижу кровь и пройду мимо вас (*ur̄asaḥti* «aleḱem), и не будет между вами язвы губительной (*neger ləmašḥit*), когда буду поражать землю Египетскую» (Исх. 12, 13).

Однако у глагола *rasaḥ* должно быть значение более конкретное, чем общее значение «проходить», которое в еврейском языке передаётся глаголом «aḇar. Его употребление у пророка Исая в значении «щадить» является следствием более позднего осмысления: «Как птицы — птенцов, так Яхве Воинств защитит Иерусалим, защитит и избавит, пощадит (*rasoaḥ*) и спасёт» (Ис. 31, 5). Гораздо показательнее то, что в двух случаях ЕБ передаёт с его помощью походку хромого человека, рассказывая, как сын Ионафана «упал и сделался хромым (*wayuḥr̄paseaḥ*)» (2 Цар. 4, 4), и как иерусалимские иевусеи хвастались Давиду, что от их города его отгонят «слепые и хромые (*happisəḥim*)» (2 Цар. 5, 6).

Тем же выражением *rasaḥ* «al, которым в Исх. 12, 23 описывается движение Яхве относительно дверей евреев, в рассказе о состязании яхвистского пророка Илии с ваалистскими пророками на горе Кармил описывается движение этих жрецов относительно жертвенника Ваала: «И взяли они тельца, который дан был им, и приготовили, и призывали имя Ваала от утра до полудня, говоря: Ваале, ответь нам! Но не было ни голоса, ни ответа. И они скакали у жертвенника (*wayəṛpāṣḥu* «al-hammizbeaḥ), который был сделан» (3 Цар. 18, 26). Септуагинта вместо «скакать» использует глагол «пробегать» (*διέτρεχον ἐπὶ τοῦ θυσιαστηρίου*, ср. цсл.: «и ристаху около жертвенника»).

Несколько ранее в том же рассказе Илия использует глагол *rasaḥ*, говоря о колебаниях израильтян: «И подошёл Илия ко всему народу и сказал: долго ли вам хромать (*rosəḥim*) на оба колена? Если Яхве есть бог (*ha'elohim*), то последуйте ему, а если Ваал, то ему последуйте» (3 Цар. 18, 21). Синодальный перевод здесь следует Септуагинте (*ἕως πότε ὑμεῖς χωλανεῖτε ἐπ' ἀμφότεραῖς ταῖς ἰνύαῖς*, ср. цсл.: «доколе вы храмлете на обе плесне ваши»), которая неправильно переводит как «колена» еврейское слово *hassə'irrim*, на самом деле означающее «мнения». В оригинале

текста речь идёт о сомнениях израильтян или, буквально, об их метаниях между двумя мнениями.

Итак, семантическое поле глагола *rasaḥ*, каким оно выявляется из Еврейской Библии, включает смыслы «ковылять», «хромать», «колебаться», «метаться», «бегать», «скакать». Из них наиболее подходящим для рассказа об Исходе представляется последний. Обходя в ночь Исхода дома жителей Египта, Яхве проскакивает мимо (*rasaḥ* «al) тех из них, двери которых обмазаны кровью жертвенного агнца. Соответственно, название праздника Песах может быть буквально переведено на русский язык как Скачки.

В остальные же дома Яхве вводит бога-истребителя, убивающего в них первенцев мужского пола. Характер этого божества позволяют уточнить упоминание о том, что оно «входит в дома для поражения (*linəggor*)» (Исх. 12, 23), и его именование «язвой губительной» (*negēr ləmašhit*) (Исх. 12, 13). Слово *negēr* (от которого произведён глагол *nəggor*) означает язву, мор, чуму, поветрие, т. е. истребитель, сопровождающий Яхве в ночь Исхода, является одним из моровых божеств, хорошо известных на древнем Ближнем Востоке.

Такой же характер имеет истребитель в рассказе о том, как Яхве наказывает израильтян за их перепись, проведённую царём Давидом (провести которую, согласно 2 Цар. 24, 1, Давида побудил сам Яхве). В 2 Цар. 24, 25 наказание именуется словом *hammaggerā* («поражение») того же корня, что и слово *negēr*, которым истребитель называется в Исх. 12, 13. Помимо того, он именуется словом *deber* («язва»), т. е. личным именем морового бога Девера, известного по другим текстам ЕБ: «И послал Яхве язву (*deber*) на Израильтян от утра до назначенного времени; и умерло из народа, от Дана до Вирсавии, семьдесят тысяч человек. И простёр посланец (*hammal'aq*) руку свою на Иерусалим, чтобы истреблять его (*ləhašhatah*), но Яхве пожалел о зле и сказал посланцу — истребителю (*hammal'aq hammašhit*) народа: довольно, теперь опусти руку твою» (2 Цар. 24, 13–16).

Та же история с дополнительными подробностями рассказывается в более поздней 1-й Книге Паралипоменон: «И пришёл [пророк] Гад к Давиду и сказал ему: так говорит Яхве: избирай себе: или три года — голод; или три месяца будешь ты преследуем неприятелями твоими и меч врагов твоих будет досягать до тебя; или три дня — меч Яхве, и язва (*deber*) в стране, и посланец Яхве (*mal'aq yhwh*), истребляющий (*mašhit*) во всех пределах Израиля... И послал Яхве язву (*deber*) на Израиля, и умерло Израильтян семьдесят тысяч человек. И послал бог (*ha'elohim*) посланца

(mal'aḳ) в Иерусалим, чтобы истреблять его (ləhašḥitah). И когда он начал истреблять (uḳəhašḥit), увидел Яхве и пожалел о зле, и сказал посланцу-истребителю (hammal'aḳ hammašḥit): довольно! теперь опусти руку твою... И поднял Давид глаза свои, и увидел посланца Яхве, стоящего между землёю и небом, и в руке его обнажённый меч, простёртый над Иерусалимом» (1 Пар. 21, 11–16).

Здесь истребитель также именуется «язвой», «мечом Яхве» и «посланцем Яхве», кроме того, он описывается как человек огромного размера, стоящий между землёй и небом с обнажённым мечом в руке. Божественного кузнеца, кующего «орудие» (вероятно, тот же меч) для истребителя, упоминает Второ-Исайя: «Вот, я сотворил кузнеца, раздувающего угли в огне и производящего орудие (kəli) для его дела, и я сотворил истребителя (mašḥit), чтобы губить» (Ис. 54, 16–17). В предшествующем вавилонскому завоеванию видении Иезекииля «каратели» Иерусалима по приказу Яхве также истребляют его жителей орудиями убийства:

1. И возгласил [Яхве] в уши мои (т. е. Иезекииля) великим гласом, говоря: пусть приблизятся каратели (rəquddot) города, каждый со своим орудием истребления (kəli mašḥeto) в руке своей.

2. И вот, шесть человек идут от верхних ворот, обращённых к северу, и у каждого в руке его орудие убийства (kəli mappəšo), и между ними один, одетый в льняную одежду, у которого при поясе его прибор писца. И пришли и стали подле медного жертвенника.

3. И слава бога Израилева поднялась с керува, на котором была, к порогу дома. И призвал он человека, одетого в льняную одежду, у которого при поясе прибор писца.

4. И сказал ему Яхве: пройди посреди города, посреди Иерусалима, и на челах людей скорбящих, вздыхающих о всех мерзостях, совершающихся среди него, сделай знак (taḡ).

5. А тем сказал в слух мой: идите за ним по городу и поражайте; пусть не жалеет око ваше, и не щадите;

6. старика, юношу и девицу, и младенца и жён убивайте до истребления (ləmašḥit), но не троньте ни одного человека, на котором знак, и начните от святилища моего. И начали они с тех старейшин, которые были перед домом.

7. И сказал им: оскверните дом, и наполните дворы убитыми, и выйдите. И вышли, и стали убивать в городе.

(Иез. 9, 1–7)

Хотя божества, творящие суд над Иерусалимом, именуются здесь

не «истребителями», а «карателями», совершаемая ими резня дважды называется «истреблением», поэтому очевидно, что речь идёт о божествах того же разряда. Защитой от них служит особый знак, нанесённый на лоб человека, как в рассказе об Исходе защитой от божественного истребителя служит знак в виде жертвенной крови, нанесённой на перекладины и косяки дверей.

«Ангелы Зла»

Мот

Ещё один разряд иудейского пантеона составляют божества смерти и мора, которых можно условно назвать «Ангелами Зла» (Пс. 77, 49). В Еврейской Библии имеются несколько отрывков, которые под «смертью» (евр. *mawet*, сопряжённое состояние *mot*) имеют в виду не отвлечённое понятие, а бога Мота, зачастую отождествляемого с загробным миром — Шеол (слово женского рода в еврейском языке). О его присутствии в раннем израильском пантеоне свидетельствуют уже теофорные имена современников легендарного царя Давида — Ахимоф («*ḥumwt*) («Брат мой — Мот») (1 Пар. 6, 25) и Азмавет («*zmwt*) («Силён Мот») (2 Цар. 23, 31; 1 Пар. 27, 25). Второе из них, очевидно, возникло из устойчивого выражения, ср.: «Мот силён» (*mt «z*) в угаритском эпосе (KTU, 1.6.VI.17) и «Сильна, как Мот, любовь» («*azza ḳammawet 'ahaḅa*) в ЕБ (Песн. 8, 6).

Пророк Исайя упоминает Мота как божество, с которым может быть заключён завет (*bərit*), как он может быть заключён с Яхве: «Вы говорите: Мы заключили завет с Мотом, и с Шеол сделали договор... Ваш завет с Мотом разрушится, и ваш договор с Шеол не устоит» (Ис. 28, 15, 18). У пророка Иеремии Мот входит в дома людей, неся им гибель: «Мот вошёл в окна наши, вторгся в чертоги наши, чтобы истребить детей с улицы, юношей с площадей» (Иер. 9, 21). В Книге Иова Вилдад Савхейнин, описывая участь беззаконного, называет Мота «Царём ужасов» и упоминает его первородного сына: «Съест члены тела его, съест члены его первенец Мота (*bəḳor mawet*) ... Низведён он будет к Царю ужасов (*meleḳ ballahot*)» (Иов. 18, 13–14). Угаритский эпос также изображает Мота восседающим на царском престоле; Ваал приказывает своим посланцам: «Спуститесь в дом отъединения, землю, будьте причислены к спускающимся в землю! Явитесь в город его *hmry* (Топь?). Гниль — престол его сидения, ил — земля его удела» (*wrd bt ḥptt 'arṣ | tspr byrdm 'arṣ | 'idk 'al ttnpnm tk qrth hmry | mk ks'u ṭbth | ḥḥ 'arṣ nḥlth*) (KTU, 1.4.VIII.7—14). Путь туда лежит через «холмы рубежа (?) земли» (*tlm gṣr 'arṣ*) (KTU, 1.4.VIII.4).

Говоря о блуднице, ЕБ сообщает: «Дом её — дороги к Шеол, нисходящие к покоям (*ḥadarim*) Мота» (Притч. 7, 27). Согласно угаритскому мифу, отец Мота Эл тоже обитает «в семи покоях» (*bšb't ḥ [d]*

gm) (KTU, 1.3.V.11). В покои Мота попадают через ворота: «Помилуй меня, Яхве, ... возносящий меня от врат Мота» (Пс. 9, 14); «В преполовление дней моих должен я идти во врата Шеол» (Ис. 38, 10); «Нисходил ли ты в источники моря и ходил ли в глубинах бездны? Были ли тебе показаны врата Мота?» (Иов. 38, 16–17). Последняя цитата свидетельствует, что выражение «врата Мота» употребляется отнюдь не в переносном смысле — они столь же реальны, как источники моря и глубины бездны. Псалом Ионы упоминает запоры ворот красочно описываемого загробного мира: «Из чрева Шеол я возопил... Ты вверг меня в глубину, в сердце морей, и река окружила меня, все волны твои и валы твои прошли надо мною... Объяли меня воды до горла, бездна окружила меня... До оснований гор я сошёл, земля своими запорами заградила меня навек» (Ион. 2, 3–7).

Предсказывая будущее самонадеянных людей, 48-й Псалом уподобляет их овцам (точнее, овцам и козам, мелкому рогатому скоту — šo'n), пастухом которых будет Мот: «Как овцы, они назначены для Шеол; Мот будет пасти их» (Пс. 48, 15). В угаритском эпосе губительная сила Мота сходно описывается при помощи образов овец и коз: «Берегитесь, посыльные богов, не приближайтесь к сыну Эла, Моту, он положит вас, как ягнёнка, в пасть свою, как козлёнка, в глотку свою!» (KTU, 1.4.VIII.14–20).

ЕБ также изображает Мота в виде охотника: «Силки Мота объяли меня... и сети Мота опутали меня. В беде моей я призвал Яхве, и к богу ('elohim) моему воззвал» (Пс. 17, 5–7). Не называемый по имени, Мот в виде ловца с сетью присутствует в 90-м Псалме, который обещает праведнику, что Яхве «избавит тебя от сети Ловца, от губительного Девера... Не убоишься ужаса ночи, стрелы, летящей днём, Девера, ходящего во мраке, Кетева, опустошающего в полдень» (Пс. 90, 1–6). Девер («Язва») и Кетев («Гибель») здесь — слуги или «ангелы» Мота; возможно, именно их имеет в виду Книга Притч: «Гнев царя — ангелы Мота (mal'ake mawet)» (Притч. 16, 14). Устами пророка Осии Яхве обещает спасти от них израильтян: «От руки Шеол я избавлю их, у Мота выкуплю их. Мот! где твой Девер? Шеол! где твой Кетев?» (Ос. 13, 14).

Угаритский эпос представляет Мота огромным чудовищем, поглощающим своих жертв: «Губа до земли, губа до небес, язык до звёзд. Да войдёт Ваал в утробу его, в пасть его да спустится!» ([špt l'a] rš | špt lšmm | [w] lšn lkbkbm | y'rd [b] «l bkb dh | bph yrd) (KTU, 1.5.II.2–4); «Ты сойдёшь в глотку сына Эла, Мота, в утробу любимца Эла, витязя» (lyrt bnpš bn 'ilm mt | bmhmrt ydd 'il gžr) (KTU, 1.5.I.6–8). Так же описывает Мота (и Шеол) ЕБ, употребляя при этом те же самые слова «рот» или «пасть» (евр. pe) и «горло» или «глотка» (евр. perēš): «Шеол растянула глотку свою

(paršah), раскрыла пасть свою (piha) без меры» (Ис. 5, 14); надменный человек «растягивает глотку свою (paršo) как Шеол, и как Мот он ненасытен» (Авв. 2, 5); грешники говорят про своих жертв: «проглотим их (nibla'em) как Шеол» (Притч. 1, 12).

В угаритском эпосе жертвой Мота становится Ваал: «Положил его я, <как> ягнёнка, в пасть мою (b-ru), как козлёнка, в глотку мою! Погиб он!» (КТУ, 1.6.II.22–23). Впоследствии Ваал воскресает, чтобы вновь вступить с Мотом в борьбу, которая повторяется ежегодно. В пику угаритскому мифу еврейский пророк Исайя обещает, что поглощающий Ваала Мот будет сам поглощён сменившим Ваала Яхве, причём эта победа будет окончательной: «Яхве Воинств... проглотит (billa») Мота навеки» (Ис. 25, 6–8). Однако в ряде других текстов ЕБ Мот выступает в качестве одного из слуг Яхве, именуемых «Ангелами Зла».

Решеф

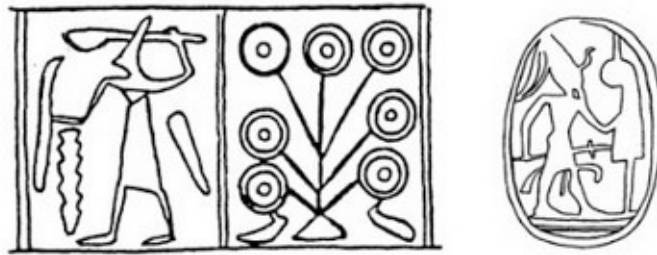
После Мота наиболее заметным из «Ангелов Зла» Яхве является Решеф, имя которого упоминается в Еврейской Библии 8 (или 10, если учитывать 2 упоминания в неканонической Книге Премудрости Иисуса, сына Сирахова) раз. Это имя происходит от глагольного корня ršr «гореть», «жечь» и может быть истолковано как «жгущий». Решеф был западносемитским божеством войны и мора, который он насылал своими огненными стрелами (позднее также и божеством-целителем). Решеф упоминается уже с середины III тыс. до н. э. в сирийской Эбле как ra-sa-ar в составе теофорных имён и в жертвенных текстах, в одном из которых он отождествляется с месопотамским богом подземного мира Нергалом. О значении Решефа в Эбле свидетельствует то, что одни из четырёх ворот этого города были названы в его честь (остальные носили имена Дагана, Ваала и Шамаша).

В Угарите, как и в Эбле, Решеф встречается в составе теофорных имён, а также в списках божеств, которым должны приноситься жертвы. Чаще всего он получает в жертву ягнят, один раз в качестве жертвоприношения ему указываются стрелы. Текст КТУ, 4.219.3 упоминает «дом (т. е. храм) Решефа в саду (?)» ([b] t ršr gn). В тексте КТУ, 1.78.3–4 Решеф именуется привратником Солнца (špš tgrh ršr), т. е. стражем ворот, которыми ночью спускается в подземный мир солнечная богиня Шапаш, а в КТУ, 1.47.27, как и в одном из эблаитских текстов, отождествляется с Нергалом. Фраза ršr šbi' в КТУ, 1.91.15 может означать «Решеф войска», а в КТУ,

1.123.31 этот бог в числе других богов призывается дать молящемуся здоровье (šlm). Решеф также присутствует в угаритском эпосе. Привлекает внимание возможное указание на его участие в победе Ваала над морским змеем (tnn): «Поразил Ваал <...> Змея <...>. Господин стрелы (т. е. лучник) Решеф <...> прострелил почки его и сердце его» (mḥṣ b'1 <...> tnn <...> b'1 ḥz ršp <...> yr klyth wlbh) (КТУ, 1.82.1–3). В поэме о Керете при описании гибели родственников последнего говорится, что из них «пятерых забрал к себе Решеф, шестерых поглотил Йамму» (КТУ, 1.14.I.18–20). Позднее сообщается, что «Решеф-князь» (ršp zbl) приходит среди других гостей на свадьбу Керета (КТУ, 1.15.II.6).

В надписи царя Панамувы из Зинджирли в Северной Сирии (сер. VIII в. до н. э.) Решеф упоминается несколько раз рядом с Хададом, Элом, Ракиб-Элом и Шамашем как бог, оказывавший Панамуве помощь (КАI, 214.2.3). В финикийской версии двуязычной лувийско-финикийской надписи царя Азативады из Каратепе в юго-восточной Турции (кон. VIII в. до н. э.) этот царь благодарит Решефа за военную победу, упоминая его рядом с Ваалом (КАI, 26.II.10–12). В двуязычной финикийско-греческой надписи с Кипра (КАI, 39) Решеф отождествляется с Аполлоном. Этому отождествлению должно было способствовать то, что оба бога являются стрелками из лука и связаны с мором и исцелением от него. Бывший город Аполлония к северу от Яффы до сих пор называется по-арабски Арсуф, каковое название восходит к имени Решефа.

Решеф также почитался в качестве бога войны в синкретичной религии Египта времён Нового царства. Впервые в египетских источниках он упоминается уже при XII династии в составе имени азиатского пивовара «pr-rsp («Прах Решефа»). При XVIII династии Решеф становится покровителем коней и колесниц. Надпись на стеле из Гизы гласит, что фараон Аменхотеп II управляет конями так хорошо, что этому радуются Решеф и Аштар. Одна из печатей того же фараона именует его «любимцем Решефа». В одном из карнакских храмов Монту-Решеф изображён стоящим на колеснице и протягивающим фараону меч. Египетские надписи именуют Решефа ntr «? «великий бог» и nb pt «господь небесный». Имеется ряд рельефов, на которых Решеф представлен вместе с ханаанейской богиней Кедешет (Ашерой) и египетским богом Мином. Он изображается с азиатской бородой и в ханаанейской юбке, на голове у него высокая коническая корона, напоминающая белую корону фараонов, но вместо урея украшенная головой газели. При XIX — XX династиях (XIII — XII вв. до н. э.) Решефа в качестве бога войны оттесняют в Египте Ваал-Сет и Аштар.



Изображения Решефа на цилиндрической печати из Лахиша и скарабее из Иерусалима (поздний бронзовый век)

Как уже говорилось, в каноническом тексте Еврейской Библии Решеф упоминается 8 раз. Наиболее любопытно его упоминание в Псалме Аввакума: «Бог (’eloah) от Фемана грядёт и святой (qadoš) — от горы Фаран... Перед лицом его идёт Девер, по стопам его — Решеф... Ты (т. е. Яхве) восшёл на коней твоих, на колесницу твою победную» (Авв. 3, 3–8). Здесь Решеф изображается как помощник Яхве, выступающего на войну во главе колесничного войска, т. е. так же, как он изображается по отношению к фараону в египетских источниках. Яхве выступает на войну против «рек», «моря» и «великих вод» (Авв. 3, 8, 15), т. е. водной стихии, победить которую, согласно вышеуказанному угаритскому мифу, помог Ваалу при помощи лука и стрел тот же Решеф.

В ряде мест ЕБ имя Решефа употребляется во множественном числе, например: «Ведом в Иуде бог (’elohim), у Израиля велико имя его. И была в Салиме куца его и пребывание его на Сионе. Там сокрушил он Решефов лука, щит, и мечь, и брань» (Пс. 75, 2–4); «Сильна, как Мот, любовь; тяжела, как Шеол, ревность; Решефы её — Решефы огня» (Песн. 8, 6) (в последнем случае очевидно сохранение связи между Решефом, отождествлявшимся с Нергалом, и подземным миром). Подобное словоупотребление засвидетельствовано и во внебиблейских источниках. Так, египетский фараон Рамзес III в надписи из Мединет-Хабу говорит о своих колесничных воинах, что они были «могучи, как Решефы» (E44). Описание угаритского царского жертвоприношения содержит фразу: k t’rbn ršpm bt mlk («Когда Решефы входят в дом царя») (KTU, 1.91.11), а надпись царя Сидона Бодаштарта (V в. до н. э.) упоминает район города с названием

’rṣ ḡṣṣṣ «Земля Решефов».

Имя Решефа может также означать огненные стрелы или молнии (ср. аналогичное развитие в русском языке: Перун — перуны), например, в еврейском тексте второканонической Книги Премудрости Иисуса, сына Сирахова: «Облако летит, как Решеф» (Сир. 43, 14), «Вихрь мечет свой снег, подобно Решефу» (43, 17). В сложном для понимания отрывке из Книги Иова выражение «сыны Решефа» может означать несущие мор («горе» и «беду») стрелы, которые это божество пускает в людей из загробного мира («праха» и «земли»): «Не из праха ли выходит горе, не из земли ли исходит беда? Человек рождается на беду, сыны Решефа (bene ḡeṣer) устремляются вверх» (Иов. 5, 6–7).



Бронзовая фигурка Решефа из Мегиддо (ок. 1000 г. до н. э.)

Предсмертная песнь Моисея называет Решефа среди «бед» и «стрел» Яхве, которыми «бог Израилев» угрожает наказать евреев за отступничество: «Огонь загорелся в ноздрях моих, жжёт до глубин Шеол, пожирает землю и плоды её, зажигает основания гор. Соберу на них (т. е. израильтян) беды и испущу на них стрелы мои: моего истребителя Раава, и моего воителя (lḥmu) Решефа, и моего отравителя Кетева» (Втор. 32, 22–24). Имя Раав (ra‘aḇ «голод»), возможно, служит здесь эпитетом бога смерти Мота.

Кетев и Девер

Имя Кетева (*qeteb*) может быть родственно глагольному корню *qšb* «резать». В 90-м Псалме Кетев упоминается вместе с Девером, составляющим в Книге пророка Аввакума наряду с Решефом военную свиту Яхве: «Живущий под кровом Вышнего под сенью Шаддая покоится, говорит Яхве: „прибежище моё и защита моя, бог (*'elohim*) мой, на которого я уповаю!“ Он избавит тебя от сети Ловца, от губительного Девера... Не убоишься ужаса ночи, стрелы, летящей днём, Девера, ходящего во мраке, Кетева, опустошающего в полдень» (Пс. 90, 1–6). Ловец с сетью — хорошо известный в ЕБ образ бога смерти Мота, который, вероятно, здесь и подразумевается. Закон поэтического параллелизма предполагается в последнем стихе соответствие «ужаса ночи» «ходящему во мраке Деверу», а «летающей днём стрелы» — «опустошающему в полдень Кетеву».

Мот, Девер и Кетев упоминаются ещё раз все вместе в знаменитом отрывке из пророка Осии, в котором Яхве обещает не погубить Израиль окончательно: «От руки Шеол я избавлю их, у Мота выкуплю их. Мот! где твой Девер (*dəbareka*)? Шеол! где твой Кетев (*qatəbəkā*)?» (Ос. 13, 14). Здесь Девер и Кетев, вероятно, выступают в качестве слугителей Бога смерти. В ЕБ слово *deber*, означающее буквально «мор» или «язва», встречается примерно 50 раз; в некоторых случаях оно может служить именем божества. Наиболее вероятные такие случаи включают, помимо Ос. 13, 14, где Девер упоминается вместе с Кетевом, Ав. 3, 5, где рядом с Девером присутствует Решеф, и Пс. 90, 3, 6, где рядом с ним, вероятно, присутствуют Решеф и Кетев вместе.

Что касается слова *qeteb*, то оно встречается в Еврейской Библии четыре раза и во всех этих случаях может служить именем божества. Кетев два раза упоминается вместе с Девером (Пс. 91, 6; Ос. 13, 14), один раз — с Решефом и Раавом (Втор. 32, 24) и один раз — с Барадом (Ис. 28, 2). В последнем отрывке пророк Исайя от имени Яхве грозит Израильскому царству разрушением руками ассирийского царя: «Вот, крепкий и сильный есть у господина (*'adonay*), как порыв Барада и вихрь Кетева...» (Ис. 28, 2). В текстах из Эблы 4 раза упоминается божество *dba-ra-du ma-ad* «Могучий Барад», имя которого, как и еврейское слово *barad*, образовано от корня *brd* «холодный». В еврейском языке слово *barad* означает «град», а в Ис. 28, 2 оно, как и слово *qeteb*, может подразумевать губящее божество.

Такое же значение оно может иметь в 77-м Псалме, упоминающем вместе с Барадом Решефов, Мота, Девера и, возможно, иных божеств, которые все вместе именуются «Ангелами Зла», посылаемыми «богом Израилевым» против своих врагов: «[Яхве] скот их предал Бараду, а стада

их — Решефам; послал на них пламень гнева своего, и негодование, и ярость, и бедствие, посольство Ангелов Зла (mišlaḥat mal'aḳe ra'im); уравнил стезю гневу своему, не избавил души их от Мота (mawet), и жизни их предал Деверу; поразил всякого первенца в Египте, начатки сил в шатрах Хамовых» (Пс. 77, 48–51).

Зверообразные боги иудеев

Керувы

По всей видимости, еврейское слово *kəruḇ* (множественное число которого *kəruḇim* послужило основой для русского слова «херувим») заимствовано из аккадского языка, в котором *kāribum/kuṛībum* (производное от глагола *kaṛābum* «молиться», «благословлять», «приветствовать», «посвящать») означает особого духа-хранителя. Несмотря на важность керувов в Еврейской Библии (они упоминаются в ней около 90 раз) их описание, ставшее в иудаизме и христианстве каноническим, имеется только в Книге пророка Иезекииля: «Вот вид их: подобие их было, как у человека, и у каждого четыре лица, и у каждого из них четыре крыла, а ноги их — ноги прямые, и ступни ног их — как ступня ноги у тельца... И руки человеческие были под крыльями их, на четырёх сторонах их... Подобие лиц их — лицо человека и лицо льва с правой стороны у всех их четырёх, а с левой стороны лицо тельца у всех четырёх и лицо орла у всех четырёх» (Иез. 1, 5–7, 10). Описывая керувов как элемент украшения будущего храма, Иезекииль упоминает только два лица (вероятно, потому, что остальные два не видны): «У каждого керува два лица. С одной стороны к пальме обращено лицо человеческое, а с другой стороны к пальме — лицо львиное» (Иез. 41, 18–19).

Описывая видение, бывшее у него при реке Ховаре, Иезекииль называет своих керувов «животными» (*ḥayyot*) (Иез. 1, 5, 13, 14 и др.). Само слово «керув» он впервые употребляет при описании видения в Иерусалиме, рассказывая, как «слава бога Израилева поднялась с керува, на котором была, к порогу дома» (Иез. 9, 3). Если принимать эти слова буквально, из них следует, что Иезекииль считал, будто Яхве восседал в святом святых Иерусалимского храма на единственном керуве, а не на двух, как утверждают другие источники. Далее пророк поясняет, что керув — это «то животное (*ḥayya*), которое я видел при реке Ховаре» (Иез. 10, 15; о том же в ст. 20). Подобное пояснение могло потребоваться только в том случае, если описанные Иезекиилем «животные» отличались от традиционного представления о керувах его соплеменников и современников.

Судя по тому, что в видении еврейского пророка четверо животных несут на себе небесный свод (Иез. 1, 22), чего западносемитские керувы никогда не делают, они могут отражать аккадское представление о четырёх

ветрах. Иезекииль упоминает «ступни тельцов» у своих животных, т. е. приписывает им бычьи тела, обычные для ассиро-вавилонских ламассу и т. п. фантастических зверей. В ханаанейском искусстве (пластина из Мегиддо, саркофаг библского царя Ахирама, жертвенники из Таанаха, резные слоновые кости из Самарии, израильские и иудейские печати) керувы изображаются как крылатые львы с человеческими (или, реже, птичьими) головами. Так же изображён керув на каменном рельефе из храма Хадада в Дамаске, ставшего образцом для храма Яхве в Иерусалиме. На этом основании можно заключить, что «животные» Иезекииля отражают аккадскую традицию, а его отождествление их с керувами искусственно. Собственная же иудейская традиция представляла керувов крылатыми львами, как правило, с человеческими головами, т. е. сфинксами.



Изображение керува на троне правителя Мегиддо (XIII в. до н. э.)

В памятниках изобразительного искусства Ханаана и текстах ЕБ керувы обычно выполняют функции стражей священного дерева или престола царя или божества. После изгнания Адама из божьего сада Яхве «поставил на востоке у сада Эдена керувов..., чтобы охранять путь к дереву жизни» (Быт. 3, 24). В связи с Эденом керува упоминает Иезекииль в пророчестве против царя Тира: «Ты был в Эдене, саду божием (*gan 'elohim*) ... Ты был помазанным херувимом осеняющим, и я поставил тебя; ты был на святой горе божией (*har qodeš 'elohim*), ходил среди огненных камней... Я низвергнул тебя, как нечистого, с горы божией (*har 'elohim*), изгнал тебя, керув осеняющий, из среды огненных камней» (Иез. 28, 13, 14, 16).



Изображение керува на троне тирского царя Ахирама (XI в. до н. э.)

Из столицы Израильского царства Самарии происходят несколько резных изображений из слоновой кости, представляющих керулов в виде крылатых сфинксов с египетской двойной короной на голове, охраняющих священное дерево. Согласно традиции, в Иерусалимском «храме Соломона» керувы также были изображены рядом со священными деревьями: «И на всех стенах дома кругом сделал [Соломон] резные изображения керулов и пальмовых деревьев... Для входа в святое святых сделал двери из масличного дерева, с пятиугольными косяками. На двух половинах дверей из масличного дерева он сделал резных керулов и пальмы и распускающиеся цветы и обложил золотом; покрыл золотом и керулов и пальмы. И у входа в храм сделал косяки из масличного дерева четырехугольные, и две двери из кипарисового дерева... И вырезал на них керулов и пальмы...» (3 Цар. 6, 29–35). Сходным образом представлен и будущий храм у Иезекииля: «Сделаны были керувы и пальмы: пальма между двумя керувами... От пола до верха дверей сделаны были керувы и пальмы, также и по стене храма» (Иез. 41, 18–20).



Резная слоновая кость из Самарии с изображением керува у священного дерева (VIII в. до н. э.)

Изображение Иезекиилем своих «животных» в качестве «упряжи» Яхве может отражать еврейскую традицию, поскольку уже в т. наз. «хвалебной песни Давида за избавление от врагов» упоминается керув, на которого садится верхом «бог Израилев»: «Сел на керува и полетел, и понёсся на крыльях ветра» (2 Цар. 22, 11; то же: Пс. 17, 11). Впрочем, Иезекииль нигде не называет «повозку» Яхве словом «колесница», под которым она стала знаменитой впоследствии. Впервые это слово связывается с керувами в рассказе хрониста о том, как царь Давид дал своему сыну Соломону золота для «очертания колесницы [и] керувов» (*tabnit hammerkaḇa hakkərubim*), «простирающих [крылья] и покрывающих ковчег завета Яхве» (1 Пар. 28, 18). Образ колесницы мог быть навеян упоминанием Иезекииля о четырёх колесах (*ʾorānnim*), сопровождающих «животных» (Иез. 1, 15–21).

В древнейших изображениях керувов из Ханаана (резная пластина из Мегиддо XIII в. до н. э., саркофаг царя Ахирама Библского XI в. до н. э.) они представлены обрамляющими царский престол. Согласно жреческому источнику, два выкованных из золота керува стояли лицом друг к другу на

крышке «ковчега завета», покрывая её своими крыльями; из пространства между этими керувами Яхве разговаривал с Моисеем (Исх. 25, 18–22). Отсюда возникло устойчивое обозначение «ковчег завета Яхве Воинств, сидящего на керувах (yošeb hakkəruḅim)», используемое в рассказе о святилище в Силоме (1 Цар. 4, 4), в рассказе о переносе ковчега из Ваала Иудина в Иерусалим (2 Цар. 6, 2) и т. д. Жреческий автор утверждает, что изображения керувов были также вытканы на покрывалах «скинии завета» (Исх. 26, 1, 31; 36, 8, 35).



Керувы на израильских и иудейских печатях VIII — VII вв. до н. э. (Лахиш, Иерусалим, Мегиддо)

Согласно девтеронOMICескому историку, в святая святых Иерусалимского храма находились два огромных керува высотой десять локтей (ок. 5 м) каждый. Они были вырезаны из дерева и покрыты золотом. Их внешние крылья простирались к стенам храма, а внутренние соединялись, образуя престол, на котором восседал Яхве (3 Цар. 6, 23–28). Свою молитву в храме «перед лицом Яхве» иудейский царь Езекия начинает словами: «Яхве Воинств, бог Израилев, сидящий на керувах!» (Ис. 37, 16). «Ковчег завета» стоял под внутренними крыльями керувов, служа подставкой для ног «бога Израилева», ср. обещание Яхве Иезекиилю о будущем храме: «Это место престолу моему и место стопам ног моих, где я буду жить среди сынов Израилевых во веки» (Иез. 43, 7).

Более поздние талмудические тексты утверждают, что керувы в святая святых допленного храма были изображены совокупляющимися. Основанием для подобного утверждения служит рассказ девтеронOMICеского историка о том, что тирянин Хирам по заказу царя

Соломона изготовил для его храма десять медных «подстав» (сосудов для омовения жертв): «И изваял он... на стенках её (т. е. каждой из подстав) керуов, львов и пальмы kəma‘ar ’iš wəloyot sabib» (3 Цар. 7, 36). Сложную для понимания фразу kəma‘ar ’iš wəloyot sabib Синодальная Библия переводит как «сколько где позволяло место, и вокруг развесистые венки», однако она допускает и иные толкования. Слово ’iš может быть понято как «мужчина», слово loyot — как производное от глагола lawah «соединяться» со значением «возлюбленная», а слово sabib — как производное от глагола sabab «обнимать». В таком случае указанная еврейская фраза может быть истолкована как описание мужчины, который обнимает свою возлюбленную.

Именно в подобном смысле, согласно трактату Йома, её понимали талмудические авторитеты, обосновывая ею своё мнение о том, что керувы в святом святых «храма Соломона» были изображены совокупляющимися: «Что значит kəma‘ar ’iš wəloyot (3 Цар. 7, 36)? Сказал Рабба бар раб Шила: Как мужчина, обнимающий свою возлюбленную (k’yš hm‘wth blwyuh šlw). Сказал Реш Лакиш: Когда чужеземцы (nkrum) (т. е. вавилоняне) вошли в храм (hukl) и увидели керуов, обнимающих друг друга (kgrwbyw hm‘wryw zh bzh), они вынесли их наружу и сказали: Эти Израильтяне... занимаются такими вещами! И они тут же презрели их, ибо сказано: «Все, прославлявшие её (т. е. Израиль), презирают её, потому что увидели её наготу» (Плач. 1, 8)» (В. Yoma 54ab). Ранее в том же трактате сообщается: «Сказал раб Каттина: Всегда, когда Израильтяне восходили на празднование, завеса (hprwkt) [святого святых] сворачивалась для них, и им являлись керувы, которые обнимали друг друга (hkrwbyw šhyw m‘wryw zh bzh), и им говорилось: Узрите! Вы любимы перед богом, подобно любви мужчины и женщины (hbtkm lpyw hmqwm khbt zkr wnbh)!» (В. Yoma 54a).

Сарафы

Еврейское слово šarap̄ (множественное число которого šarap̄im послужило основой для русского слова «серафим») происходит от глагольного корня šrp с переходным значением «жечь» (но не «гореть»!), т. е. означает буквально «жгущий» или «жгучий». Образ сарафа евреи заимствовали у египтян, которые называли его уреем (егип. i‘rt «вставшая на хвост змея»). Египетский урей — это распространённая в Африке и прилегающих к ней областях Ближнего Востока плюющаяся кобра, которая не только поражает врага своим жгучим ядом при укусе, но и плюётся им.

Жгучий яд кобры, по всей видимости, и послужил основой для её названия *śarap̄* в еврейском языке. Изображения уреев традиционно украшали короны египетских царей и богов. Считалось, что урей защищает носителя короны от врагов при помощи своего «огня» (яда). Образ египетского урея, ставшего еврейским сарафом, через финикийское посредничество широко распространяется в искусстве Израильского царства в VIII в. до н. э., а к концу того же века проникает и в Иудею. Если израильтяне изображали своих сарафов с одной парой крыльев, то иудеи нередко снабжали их двумя парами. К настоящему моменту известно несколько десятков печатей с изображениями четырёхкрылых сарафов, происходящих с территории Иудейского царства.



Плюющаяся кобра — прообраз серафима

В большинстве случаев упоминания сарафов в Еврейской Библии местом их обитания называется южная пустыня. Так, Книга Второзакония говорит, что Яхве провёл Израиля «по пустыне великой и страшной, где змея (*naḥaš*), сараф (*śarap̄*) и скорпион» (Втор. 8, 15). Во время странствования по ней «Яхве послал на народ змеев-сарафов (*nəḥašim śərarīm*), и они жалили народ, и умерло множество народа из Израиля. И пришёл народ к Моисею и сказал: согрешили мы, что говорили против Яхве и против тебя; помолись Яхве, чтобы он удалил от нас змеев (*naḥaš*). И помолился Моисей о народе. И сказал Яхве Моисею: сделай себе сарафа (*śarap̄*) и поставь его на столб, и всякий ужаленный, взглянув на него, останется жив. И сделал Моисей медного змея (*naḥaš nəḥošet*) и поставил его на столб, и когда змей (*naḥaš*) жалил человека, тот, взглянув на медного змея (*nəḥaš hannəḥošet*), оставался жив» (Числ. 21, 6–9).



Печати VIII в. до н. э. из Израильского царства с изображениями двукрылых сарафов. Владельцами печатей были люди с яхвистскими именами: 'byw, т. е. Авия («Яхве — отец») и <...> kgyw khn d'r, т. е. <...> kgyw (Захария? — «Вспомнил Яхве»), жрец [города] Дора.

Согласно утверждению деветерономического автора, это изображение сарафа находилось в Иерусалимском храме до времён царя Езекии (кон. VIII в. до н. э.), который, якобы, «разбил медного змея (nəḥaš hannəḥošet), которого сделал Моисей, потому что до самых тех дней сыны Израилевы кадили ему и называли его Нехуштан (т. е. Медный)» (4 Цар. 18, 4). Рассказ о реформе Езекии неисторичен, но предание о присутствии в Иерусалимском храме изваяния сарафа выглядит вполне правдоподобным. При раскопках города Кальху (Нимруда), бывшего в IX — VIII вв. до н. э. столицей Ассирии, археологи обнаружили бронзовые чаши, по всей видимости, полученные ассирийскими царями в качестве дани от кого-то из своих ханаанейских вассалов. На одной из этих чаш рядом с изображениями скарабея и керувов имеются изображения крылатых сарафов, стоящих на столбах в виде стеблей лотоса. Исторический пророк Исайя как современник царя Езекии должен был быть знаком с подобными изваяниями.



Изображения сарафов на бронзовой чаше из Кальху (IX — VIII вв. до н. э.)

За пределами рассказа о призвании сараф дважды упоминается в тексте Перво-Исайи, причём оба раза в качестве крылатой змеи: «Не радуйся, вся земля Филистимская, что сокрушён жезл, который поражал тебя, ибо из корня змея (naḥaš) выйдет аспид (ṣerā)», а плод его — летучий сараф (śaraḥ mā'orēḥ)» (Ис. 14, 29); «Тяжесть на животных юга, в земле угнетения и тесноты, откуда львица и лев, аспид ('er«e) и летучий сараф (śaraḥ mā'orēḥ)» (Ис. 30, 6). Самое же известное упоминание о сарафах содержится в сцене призвания пророка Исайи:

1. В год смерти царя Озии я видел господа, сидящего на престоле высоком и превознесённом, и полы его одежды наполняли храм.

2. Над ним стояли сарафы (śəgarīm); у каждого из них по шести крыльев: двумя закрывал своё лицо, двумя закрывал свои ноги, двумя летал.

3. И один взывал к другому и говорил: свят, свят, свят Яхве Воинств! вся земля полна его славы!

4. И столбы дверей сотряслись от гласа того, который взывал, и дом наполнился курениями.

5. И я сказал: горе мне! погиб я! ибо я человек с нечистыми губами, и живу среди народа с нечистыми губами, а мои глаза видели царя, Яхве Воинств.

6. Тогда подлетел ко мне один из сарафов (śəgarīm), и в руке у него горящий уголь, который он взял клещами с жертвенника,

7. и коснулся моего рта и сказал: вот, это коснулось твоих губ, и твоё беззаконие удалено, и твой грех искуплен.
(Ис. 6, 1–7)

Сарафы видения Исайи сходны с египетскими уреями, украшавшими короны богов и царей, поскольку «стоят над ним» (т. е. Яхве), как бы венчая его. Они имеют лица, руки и ноги, т. е. наделены человеческими чертами. Кроме того, у них три пары крыльев, что отличает их от израильских и иудейских изображений сарафов, имеющих одну или две пары. Увеличение количества крыльев, очевидно, связано с тем, что здесь эти младшие божества служат самому Яхве. Помимо роли охранников, засвидетельствованной изображениями на печатях, сарафы в видении Исайи также исполняют поклонение «богу Израилеву» в его храме.



Изображения сарафов с двумя парами крыльев на иудейских печатях VIII — VII вв. до н. э., принадлежавших людям с яхвистскими именами (yḥmlyhw [bn] m'šyhw, <...> [bn] špnyhw и yrmyhw bn <...>)

Священные изображения иудеев

Облик (təmunā)

В Еврейской Библии это слово встречается 9 раз. Оно произведено от слова *min* со значением «вид, разновидность», «род, порода», т. е. отличительный внешний признак, ср.: «И сказал бог: да произведёт земля душу живую по роду её (*minah*), скотов, и гадов, и зверей земных по роду их (*minah*)» (Быт. 1, 24). ЕБ использует слово *təmunā* в поэтическом параллелизме со словом *panim* «лицо, лик»: «Я в правде буду взирать на лик твой (*paneḳa*) (т. е. Яхве); пробудившись, буду насыщаться обликом твоим (*təmunateḳa*)» (Пс. 16, 15). Подобный параллелизм восходит к ханаанейской древности: в угаритской поэме о борьбе Ваала с богом моря Йамму говорится, что под ударами Ваала «склонился Йамму, пал на землю, подёрнулся лик его (*pnth*) и поник облик его (*tmnh*)» (КТУ, 1.2.IV.25–26). Угаритский язык является также помимо еврейского единственным из семитских языков, в котором присутствует слово *mn*, родственное еврейскому *min*. Указанный поэтический параллелизм слова *təmunā* со словом *panim* «лицо» свидетельствует об их по меньшей мере частичной синонимичности и позволяет переводить *təmunā* как «облик».

Слово *təmunā* в ЕБ всегда относится к области священного. Оно означает не произведение искусства, а подлинный собственный облик божества. Помимо уже процитированного 16-го Псалма, это видно по следующему отрывку из Книги Чисел: «И сошёл Яхве в облачном столпе, и встал у входа шатра... И сказал: слушайте слова мои: если бывает у вас пророк Яхве, то я открываюсь ему в видении, во сне говорю с ним; но не так с рабом моим Моисеем — он верен во всём дому моём: устами к устам (*pe 'el-pe*) говорю я с ним, и явно, а не в гаданиях, и облик (*təmunā*) Яхве он видит» (Числ. 12, 5–8). В Книге Иова Елифаз в своём ночном видении созерцает облик не называемого по имени божества: «Дух (*ruah*) прошёл передо мною... Он встал, но я не распознал вида его (*mar'ehu*), облик (*təmunā*) [был] перед глазами моими» (Иов. 4, 15–16).

Ещё 6 раз ЕБ употребляет слово *təmunā* в связи с запретом на священные изображения. Девтерономический запрет изображать Яхве обосновывается не тем, что у него нет облика, а тем, что евреи не видели этот облик во время откровения на Хориве: «И говорил Яхве к вам из среды огня; голос слов его вы слышали, но облика (*təmunā*) не видели, а только голос» (Втор. 4, 12); «Твёрдо держите в душах ваших, что вы не видели никакого облика (*təmunā*) в тот день, когда говорил к вам Яхве на Хориве из

среды огня, дабы вы не развратились и не сделали себе изображение какого-либо облика (pesel tāmunaṭ kol)» (Втор. 4, 15–16); «Берегитесь, чтобы не... сделать себе изображения какого-либо облика (pesel tāmunaṭ kol)» (Втор. 4, 23); «Если же..., долго жив на земле, вы развратитесь и сделаете изображение какого-либо облика (pesel tāmunaṭ kol)...» (Втор. 4, 25); «Не делай себе изображения какого-либо облика (pesel kol-tāmuna) того, что на небе вверху, и что на земле внизу, и что в водах ниже земли» (Втор. 5, 8).

Устойчивое выражение pesel tāmuna («изображение облика»), неоднократно употребляемое в Книге Второзакония, безусловно, является первичным и правильно понимает смысл слова tāmuna. В Книге Исход между двумя его частями оказывается союз «и»: «Не делай себе изображения и какого-либо облика (pesel wəkol-tāmuna) того, что на небе вверху, и что на земле внизу, и что в воде ниже земли» (Исх. 20, 4). Подобное словоупотребление, превращающее слово tāmuna в синоним слова pesel, является следствием ошибки или утраты правильного понимания его смысла.

Очертание (tabnit)

Это слово, встречающееся в Еврейской Библии 20 раз, произведено от глагольного корня bnh «строить, создавать». Оно может означать как прообраз того, что должно быть создано, так и отражение этого прообраза в создании. Первый смысл наиболее ясен в жреческом рассказе о том, как Яхве на Синае показывает Моисею небесный прообраз своего земного святилища: «Всё, как я показываю тебе, очертание (tabnit) скинии и очертание (tabnit) всех сосудов её; так и сделайте... Смотри, сделай по их очертанию (tabnit), какое показано тебе на горе» (Исх. 25, 9, 40). Данный рассказ отражает традиционную ближневосточную мифологию, известную, например, по рассказу о строительстве шумерским правителем Гудеа храма для бога Нингирсу согласно показанному ему самим богом образцу.

Слово tabnit может означать и вполне земной прообраз, в каком случае его следует понимать как материальную модель, план или чертёж. Иудейский царь Ахаз присылает из Дамаска в Иерусалим подобный образец понравившегося ему жертвенника: «И пошёл царь Ахаз навстречу Феглаффелласару, царю Ассирийскому, в Дамаск, и увидел жертвенник, который в Дамаске, и послал царь Ахаз к Урии жрецу подобие (dāmut) жертвенника и очертание (tabnit) его...» (4 Цар. 16, 10). Согласно рассказу хрониста, царь Давид передал своему сыну Соломону образцы будущего храма и его принадлежностей: «И отдал Давид Соломону, сыну своему, очертание (tabnit) притвора и домов его, и кладовых его, и горниц его, и внутренних покоев его, и дома для ковчега, и очертание (tabnit) всего, что было у него на душе, дворов дома Яхве и всех комнат кругом, сокровищниц дома божия и сокровищниц вещей посвящённых» (1 Пар. 28, 11–12); он также предоставил ему золото для «очертания (tabnit) колесницы и керувов..., простирающих [крылья] и покрывающих ковчег завета Яхве» (1 Пар. 28, 18) и передал «всё, написанное рукою Яхве, как он вразумил меня на все дела очертания (hattabnit)» (1 Пар. 28, 19).

В смысле рукотворного отражения прообраза слово tabnit используется в девтеронимическом запрете на священные изображения: «Твёрдо держите в душах ваших, что вы не видели никакого облика (tāmuna) в тот день, когда говорил к вам Яхве на Хориве из среды огня, дабы вы не развратились и не сделали себе изображение какого-либо облика (pesel tāmunat kol), кумира очертания мужчины или женщины (samel tabnit zaḳar

'о пәреба), очертания (tabnit) какого-либо скота (bәhema), который на земле, очертания (tabnit) какой-либо птицы крылатой, которая летает в небесах, очертания (tabnit) какого-либо гада (romeś) на земле, очертания (tabnit) какой-либо рыбы, которая в водах ниже земли» (Втор. 4, 15–18).

В трёх случаях ЕБ употребляет слово tabnit применительно к конкретным священным образам. Израильтяне осуждаются за то, что «сделали тельца у Хорива и поклонились кузнечной работе (masseka); и променяли славу свою на очертание (tabnit) быка, едящего траву» (Пс. 105, 19–20). Иезекииль в своём видении Иерусалимского храма описывает «всякие очертания (tabnit) гадов (remeś) и скотов (bәhema), мерзость (šeqeš) и всякие идолы (gillulim) дома Израилева, вырезанные (mәḥuqqe) по стене кругом» (Иез. 8, 10). Второ-Исайя высмеивает плотника, который, желая создать статую божества, «делает из него (т. е. дерева) очертание (tabnit) мужа» (Ис. 44, 13).

Иезекииль, который обычно в смысле «подобие» употребляет слово dәmut, дважды передаёт этот смысл при помощи слова tabnit: «...Низошла на меня там рука господа Яхве... И он простёр очертание (tabnit) руки, и взял меня за волосы головы моей...» (Иез. 8, 1–3); «И видно было у керувов очертание (tabnit) рук человеческих под крыльями их» (Иез. 10, 8). Кроме того, ЕБ дважды употребляет это слово в смысле очертания жертвенника Яхве (Нав. 22, 28) и очертания храма (Пс. 143, 12).

Изображение (pesel)

Разговор о собственно священных изображениях разумно начать со слова *pesel*, которое в данном смысле используется Еврейской Библией чаще всего. Слова с этим корнем встречаются в ЕБ 60 раз, из которых 6 раз в виде глаголов (3 Цар. 5, 32; Исх. 34, 1, 4; Втор. 10, 1, 3; Авв. 2, 18) и 54 раза в виде имён (31 раз в единственном числе и 23 раза во множественном). За пределами еврейского библейского языка слова с корнем *psl* чаще всего встречаются в угаритском, но засвидетельствованы также в египетско-арамейском, пунийском, набатейском и сирийском. При помощи глагола *pasal* ЕБ рассказывает об обтёсывании камней для храма Соломона в 3 Цар. 5, 18 и вытёсывании скрижалей Моисеем в Исх. 34, 1, 4 и Втор. 10, 1, 3, т. е. его первичное значение — «тесать камень». Однако производное от него существительное *pesel* может означать скульптуру как из камня, так и из дерева, о чём яснее всего говорит Второ-Исайя: «Невежды те, которые носят дерево своего изображения («eṣ pīslam) и молятся богу, который не спасает» (Ис. 45, 20; см. тж. Ис. 44, 15–17).

Существительное *pesel* применяется только к священным изображениям, причём подобные изображения могут иметь вид как людей, так и животных: «Не делай себе изображения какого-либо облика (*pesel kol-tāmuna*) того, что на небе вверху и что на земле внизу, и что в водах ниже земли» (Втор. 5, 8); «Дабы вы не развратились и не сделали себе изображение какого-либо облика (*pesel tāmunaṯ kol*), кумира очертания мужчины или женщины (*samel taḥnit zaḳar ’o nēqēḇa*), очертания (*taḥnit*) какого-либо скота, который на земле, очертания (*taḥnit*) какой-либо птицы крылатой, которая летает в небесах, очертания (*taḥnit*) какого-либо гада на земле, очертания (*taḥnit*) какой-либо рыбы, которая в водах ниже земли» (Втор. 4, 15–18).

Из конкретных божеств ЕБ упоминает изображения Ваала и Ашеры: израильтяне «приносили жертвы Ваалам (*labbə’alim*) и кадили изображениям (*lappəsilim*)» (Ос. 11, 2), а иудейский царь Манассия «поставил изображение Ашеры (*pesel ha’ašera*), которое сделал, в доме [Яхве]» (4 Цар. 21, 7). Пророк Михей, говоря об Израильском царстве, упоминает изображения рядом с изваяниями и столпами: «Все изображения её (*pəsilēha*) (т. е. Самарии) будут разбиты и... все изваяния её («aṣabbēha) предам разрушению» (Мих. 1, 7); «Истреблю изображения твои (*pəsilēka*) и столпы твои (*maṣṣēḇotēka*) из среды твоей» (Мих. 5, 13). Книга Левит

называет вместе с ними в качестве запрещённых культовых предметов «резные камни»: «Не делайте себе божков (’elilim) и изображения (pesel), и столпа (maššeḇa) не ставьте себе, и резного камня (’eḇen maškit) не кладите в земле вашей, чтобы поклоняться ему» (Лев. 26, 1).

Судя по 4 Цар. 21, 7, изображения могли устанавливаться внутри храма. Рассказ Книги Судей об Аоде (Эхуде) свидетельствует, что они могли также стоять под открытым небом. Принеся дары моавитскому царю Еггону, Аод «отослал людей, принесших дары, а сам возвратился от изображений (pəsīlim), которые у Галгала» (Суд. 3, 18–19), и убил Еггона, потом «ушёл, прошёл мимо изображений (pəsīlim) и спасся в Сеираф» (Суд. 3, 26). Галгалом (galgal, букв. «круг») называлось иудейское капище, образованное поставленными отвесно камнями (maššeḇot). ЕБ упоминает несколько мест с таким названием. В данном случае имеется в виду капище к востоку от Иерихона, где после перехода евреями Иордана Иисус Навин «поставил двенадцать камней (’aḇanim), которые взяли они из Иордана» (Нав. 4, 20). Там же в Галгале евреи совершили обрезание и отпраздновали Песах (Нав. 5, 2—10). В этом же «святом месте» (maqom qodeš) (Нав. 5, 15) Иисусу Навину явился «князь Воинства Яхве» (śar ṣəḇa’ yhwḥ) (Нав. 5, 13–14). Рассказ Суд. 3 свидетельствует, что, помимо столпов, на иерихонском капище имелись также и статуи богов.

В целом приведённые свидетельства позволяют определить pesel как статую божества из камня или дерева, устанавливаемую в храме или в святилище под открытым небом.

Кузнечная работа (masseḳa)

Применительно к изображениям божеств слово *masseḳa* используется в Еврейской Библии 25 раз. Оно употребляется как отдельно, так и в сочетании *pesel umasseḳa*. Глагольный корень *nsk*, от которого произведено это слово, в еврейском библейском языке может иметь значение «лить, возливать, совершать возлияние», поэтому *masseḳa* обычно понимают как литое из металла изображение. Однако сопоставление с данными родственных семитских языков и более тщательное рассмотрение свидетельств самой ЕБ требуют скорректировать эту точку зрения. Так, одно из значений происходящего от этого корня аккадского слова *nasākum* — «делать плоским, расплющивать». В ряде других семитских языков производные от этого корня глаголы означают работу кузнеца, превращающего металл в листы. На этом основании слово *masseḳa* может быть понято как подобный труд и его результат — листовой металл, т. е. как кузнечная работа (работа в смысле действия и его производного). В пользу такого понимания свидетельствуют и особенности употребления слова *masseḳa*: в исходном виде оно встречается в ЕБ 20 раз, во множественном числе — 4 раза (Числ. 33, 52; 3 Цар. 14, 9; 2 Пар. 34, 3, 4) и в сопряжённом состоянии — всего 1 раз (Ис. 30, 22).

В таком случае выражение *pesel umasseḳa* может означать статую божества, представляющую собой деревянную основу, обложенную металлическими листами. Производство именно такой статуи описывает пророк Иеремия: «Рубят дерево в лесу, обделывают его руками плотника (*ḥaraš*) при помощи топора, покрывают серебром и золотом... Кованое (*məḡuqqa*) серебро привезено из Фарсиса, золото — из Уфаза, дело плотника (*ḥaraš*) и рук ковщика (*ṣorep*); одежда на них — гиацинт и пурпур» (Иер. 10, 3–4, 9). Однако в ряде случаев в ЕБ глагол *nasak* применительно к созданию священных изображений должен иметь значение «лить металл», например, в высказывании Второ-Исайи: «Изображение (*pesel*) вылил (*nasak*) кузнец (*ḥaraš*), а ковщик (*ṣorep*) оковал его (*uəḡaqqəʿennu*) золотом» (Ис. 40, 19). Примечательно, что глагол *ušaḳ* «лить металл» используется ЕБ только в рассказах о создании изделий для скинии и храма, но не изображений богов. При таком понимании слово *masseḳa* означает труд и плод труда как литейщика, так и ковщика, и может быть правильно переведено опять же выражением «кузнечная работа».

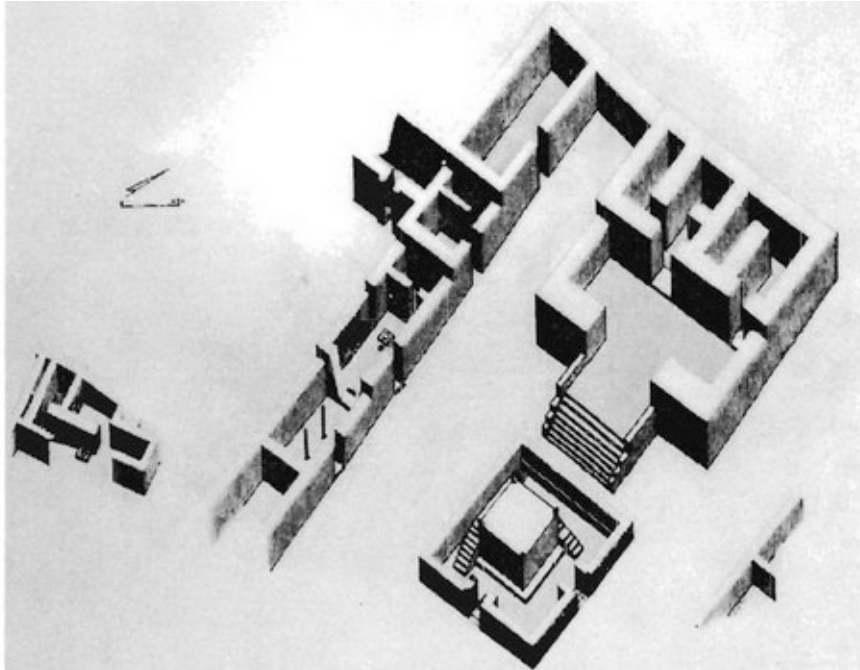
Наиболее известный в ЕБ случай употребления выражения *pesel*

umasseka содержится в рассказе Книги Судей о ефремитянине Михе: «Был человек на горе Ефремовой, именем Миха... Сказала мать его: это серебро я от себя посвятила посвящением Яхве для сына моего, чтобы сделать из него изображение и кузнечную работу (pesel umasseka) ... Мать его взяла двести [сиклей] серебра и отдала их ковщику (şorep). Он сделал из него изображение и кузнечную работу (pesel umasseka), которые и были в доме Михи. И был у Михи дом божий (bet 'elohim). И сделал он ефод и терафимов и посвятил одного из сыновей своих, чтобы он был у него жрецом» (Суд. 17, 1–5). В еврейском оригинале выражение pesel umasseka согласуется с глаголом в единственном числе. Это свидетельствует, что имеется в виду единственный предмет — по всей видимости, изображение бога в виде деревянной основы, покрытой серебряными листами. Учитывая яхвистское имя Михи (Miḳayēhu — «Кто как Яхве»), этим богом должен был быть Яхве. Позднее Миха берёт в свой храм (bet 'elohim) жрецом левита: «Миха посвятил левита, и этот юноша был у него жрецом (kohen) и был в доме у Михи. И сказал Миха: теперь я знаю, что Яхве будет мне благодотворить, потому что левит у меня жрецом (kohen)» (Суд. 17, 12–13). Последние слова подтверждают, что Михин «дом божий» был храмом Яхве и изображение в нём было изображением Яхве.

Колено Даново в поисках земли для поселения отправляется в город Лаис (будущий Дан) и по пути забирает священный образ и жреца Михи: «Пять человек... поднялись, вошли туда, взяли изображение (pesel) и ефод и терафимов и кузнечную работу (masseka). Жрец же стоял у ворот... Они сказали ему: молчи, положи руку твою на уста твои и иди с нами и будь у нас отцом и жрецом... Жрец обрадовался, и взял ефод, терафимов и изображение (pesel), и пошёл с народом... [Миха] сказал: вы взяли бога ('elohim) моего, которого я сделал, и жреца, и ушли... И поставили себе сыны Дановы изображение (pesel). Ионафан же, сын Гирсама, сына Моисея, сам и сыновья его были жрецами в колене Дановом до дня изгнания жителей земли и имели у себя изображение (pesel), сделанное Михою, во всё то время, когда дом божий (bet ha'elohim) был в Силоме» (Суд. 18, 17–31). Таким образом, в Дане — одном из главных еврейских святилищ — до самого завоевания Израильского царства ассирийцами в конце VIII в. до н. э. имелось священное изображение Яхве, при котором служили жрецы из потомков Моисея.

Остатки данитского святилища были обнаружены и исследованы израильскими археологами в конце 1960-х гг. Оно представляло собой расположенную на холме каменную площадку с лестницей. Перед лестницей на огороженном участке стоял огромный рогатый жертвенник

высотой ок. 3 м. Там же во дворе располагался прямоугольный водоём для обрядовых омовений, к которому спускались по двум ступеням. Неподдалёку были обнаружены обломки маленького рогатого жертвенника для курений. Рядом с оградой находилось помещение давилни, где из оливок производился священный елей. В давилне были найдены три изображения мужских божеств, ещё одно подобное изображение было обнаружено в одном из помещений (алтарей?), находившихся на вершине каменной площадки.



Общий план святилища в Дане



Скульптуры иудейских божеств, найденные в Дане

Изваяния («ašabbim»)

Слово «ašabbim» встречается в Еврейской Библии 17 раз в виде *plurale tantum* и предположительно 2 раза в единственном числе в виде «ošeḇ» в текстологически сложных отрывках (Ис. 48, 5; Пс. 138, 24). Оно образовано от глагольного корня «šb со значением «образовывать, создавать», которым может, в числе прочего, выражаться творение богом человека: «Твои руки образовали меня («iṣṣəḇuni) и создали меня (waʿuʿašuni)...» (Иов. 10, 8). Спорящие с пророком Иеремией иудейские женщины говорят при помощи производного от этого корня глагола о делании лепёшек с образом Царицы Небесной (т. е. Ашеры): «И когда мы кадили Царице Небесной и возливали ей возлияния, то разве без мужей наших делали мы ей лепёшки с изображением её (lə-haʿašibah) и возливали ей возлияния?» (Иер. 44, 15–19).

9 раз ЕБ применяет слово «ašabbim» к изображениям иноземных божеств (1 Цар. 31, 9; 2 Цар. 5, 21; Ис. 46, 1; Иер. 50, 2; Пс. 105, 36, 38; 113, 12; 134, 15; 1 Пар. 10, 9), в т. ч. к статуям вавилонских богов Мардука (Бела) и его сына Набу: «Вавилон взят, Бел посрамлён, Мардук смятён, изваяния его («ašabbēha) посрамлены, идола его (gilluleha) смятены» (Иер. 50, 2); «Пал Бел, низвергся Набу; изваяния их («ašabbēhem) — на скоте и вьючных животных» (Ис. 46, 1).

Что касается собственно иудейского культа, чаще всего изваяния упоминаются в связи с Израильским царством. Так, пророк Осия сетует, что «привязался (ḥaḇur) к изваяниям («ašabbim) Ефрем» (Ос. 4, 17), но в будущем он спросит: «Что мне за дело до изваяний («ašabbim)?» (Ос. 14, 9). В ряде мест словом «ašabbim» могут называться изображения тельцов: «Из серебра своего и золота своего сделали для себя изваяния («ašabbim) ... Оставил тебя телец твой, Самария!» (Ос. 8, 4–5); «И ныне они... сделали для себя кузнечную работу (masseḳa) из серебра своего..., изваяния («ašabbim) ..., и говорят...: Целуйте тельцов!» (Ос. 13, 2). Пророк Михей обещает от имени Яхве: «Все изображения её (rəšileha) (т. е. Самарии) будут разбиты и... все изваяния её («ašabbēha) предам разрушению» (Мих. 1, 7). По всей видимости, именно священные изображения, называвшиеся самими евреями «ašabbim», ассирийский царь Саргон II называет «богами» (аккад. ilānī) в тексте Нимрудской призмы, повествующем о взятии столицы Израильского царства Самарии в 720 г. до н. э.: «богов их упования я причислил к своей добыче» (DINGIRmeš ti-ik-li-šu2-un šal-la- [ti-iš] am-nu).

Пророк Исая использует слово «aṣabbim в поэтическом параллелизме со словом peselim, что свидетельствует об их по крайней мере частичной синонимичности: «Так как рука моя овладела царствами идольскими (ha'elil), в которых изображений (peselim) больше, чем в Иерусалиме и Самарии, не сделаю ли того же с Иерусалимом и изваяниями («aṣabbim) его, что сделал с Самариею и божками ('elilim) её?» (Ис. 10, 10–11). Из приведённых свидетельств можно заключить, что словом «aṣabbim могли обозначаться изображения божеств разного размера и из разных материалов (дерево, металл, глина?).

Кумир (semel)

Это слово неясной этимологии упоминается в Еврейской Библии 5 раз. За её пределами оно встречается только в финикийских и пунийских надписях, обозначая посвященные статуи богов или людей. Книга Второзакония использует его как примерный синоним слова *pesel*: «Дабы вы не развратились и не сделали себе изображение какого-либо облика (*pesel tāmūnat kol*), кумира очертания мужчины или женщины (*samel tabnit zaḳar ’o nēḳēba*)...» (Втор. 4, 16).

Относящаяся к римской эпохе надпись на жертвеннике из Библ гласит, что он посвящён «нашему Господу и кумиру Ваала» (*l’dnn wlsml b’l*) (КАИ, 12.3), т. е. верховному богу Ваалу и, возможно, его супруге Аштарт. Эта надпись примечательна ввиду того, что во всех четырёх остальных случаях употребления в ЕБ слова *semel* оно может означать изображение супруги верховного бога Яхве Ашеры. Два из них приходится на рассказ хрониста о том, как иудейский царь Манассия «поставил изображение кумира (*pesel hassemel*), которое сделал, в доме божием» (2 Пар. 33, 7), а позже, раскаявшись, «низверг чужеземных богов и кумира (*hassemel*) из дома Яхве, и все жертвенники, которые соорудил на горе дома Яхве и в Иерусалиме, и выбросил за город» (2 Пар. 33, 15). Другие два содержатся в рассказе пророка Иезекииля о своём видении: «И он (т. е. Яхве) ... принёс меня... в Иерусалим ко входу внутренних врат, обращённых к северу, где поставлен был кумир ревности, возбуждающий ревнование (*semel haqqinah hammaḳneh*) ... И я поднял глаза мои к северу, и вот, с северной стороны у ворот жертвенника — тот кумир ревности (*semel haqqinah*) при входе» (Иез. 8, 3, 5).

Резное изображение (maškit)

Слово *maškit*, возможно, производное от глагольного корня *škh* «смотреть», употребляется в Еврейской Библии 6 раз, в трёх из которых (Пс. 72, 7; Притч. 18, 11; Притч. 25, 11) его точное значение определить затруднительно, а в остальных трёх оно касается священных изображений. Значение «рельеф» или «плоская резьба на камне» наиболее очевидно в описании пророком Иезекиилем Иерусалимского храма: «И вошёл я, и вижу, и вот, всякие очертания (*taḇnit*) гадов (*remeš*) и скотов (*bəḥema*), мерзость (*šeceš*) и всякие идолы (*gillulim*) дома Израилева, вырезанные (*məḥuqqe*) по стене кругом. И семьдесят мужей из старейшин дома Израилева стоят перед ними, и Иезания, сын Сафанов, среди них; и у каждого в руке своё кадило, и густое облако курений возносится кверху. И сказал мне [Яхве]: видишь ли, сын человеческий, что делают старейшины дома Израилева в темноте, каждый в комнатах своих с резными изображениями (*ḥadre maškito*)?» (Иез. 8, 10–12).

Книга Чисел требует от израильтян: «Прогоните от себя всех жителей земли и истребите все резные изображения их (*maškiyyotam*), и все их образы кузнечной работы (*šalme masseḳotam*) истребите и все высоты их разорите» (Числ. 33, 52). Книга Левит уточняет, что изображения такого рода наносились на камни: «Не делайте себе божков (*ʿelilim*) и изображения (*pesel*), и столпа (*mašṣeba*) не ставьте себе, и камня с резными изображениями (*ʿeben maškit*) не кладите в земле вашей, чтобы поклоняться ему» (Лев. 26, 1).



Святынище позднего бронзового века в Хацоре, включающее столпы (*mašṣeḳot*), изображения (*peselim*) и резной камень (*ʿeben maškit*)

Образ (şelem)

Это слово, встречающееся в Еврейской Библии 17 раз, происходит от глагольного корня šlm, который отсутствует в еврейском языке, но засвидетельствован в ряде других семитских языков (аккадском, арамейском, угаритском, финикийском и др.) в значении «резать». Таким образом, еврейское слово şelem является точным соответствием русскому слову «образ», произведённому от глагола «резать». В аккадском языке точно ему соответствующее слово šalim является наиболее распространённым обозначением для образа, статуи и рельефа.

В еврейском библейском языке набор значений слова şelem тоже довольно широк. В рассказе о захвате филистимлянами ковчега Яхве оно означает золотые изображения болезненных наростов и мышей, поразивших филистимлян. Жрецы и прорицатели для избавления советуют последним: «Сделайте образы (šalmim) наростов ваших и образы (šalmim) мышей ваших, опустошающих землю» (1 Цар. 6, 5). Пророк Иезекииль называет этим словом человекообразные скульптурные изображения богов из золота и серебра, которым поклоняется Иудея: «И взяла нарядные твои вещи из моего золота и из моего серебра, которые я дал тебе, и сделала себе мужские образы (šalme zaḳar), и блудила с ними. И взяла узорчатые платья твои, и одела их ими, и ставила перед ними елей мой и фимиам мой» (Иез. 16, 17–18). Иезекииль также применяет этот термин к рельефным изображениям. Обличая «Оголиву» (т. е. Иерусалим), он заявляет, что она увидела «мужей, вырезанных (māḥuqqē) на стене, вырезанные (ḥaḳuqim) образы (šalmim) Халдеев, ... подобие (dāmūt) сынов Вавилона, которых родина — земля Халдейская...» (Иез. 23, 14–15).

Словом šalim назывались священные изображения в Иерусалимском храме Ваала. Согласно рассказу девтеронимического историка, когда была убита царица Гофолия, «пошёл весь народ земли в дом Ваалов (bet-habba'al), и разрушили его, и жертвенники и изображения его (šalamaw) разбили совершенно, и Матфана, жреца Ваалова, убили перед жертвенниками» (4 Цар. 11, 18). Книга Чисел упоминает «образы кузнечной работы», которые должны уничтожить израильтяне: «Прогоните от себя всех жителей земли и истребите все резные изображения их (maškiyyotam), и все их образы кузнечной работы (šalme masseḳotam) истребите и все высоты их разорите» (Числ. 33, 52). Как мы видим, слово şelem в ЕБ имеет очень широкий набор значений — от круглой пластики

разного размера из разных материалов до рельефных изображений и кузнечной работы.

Подобие (dāmūt)

Это слово, встречающееся в Еврейской Библии 25 раз, близко по смыслу к слову *tabnit*, что яснее всего видно по рассказу о строительстве иудейским царём Ахазом нового жертвенника в Иерусалиме: «И пошёл царь Ахаз навстречу Феглаффелласару, царю Ассирийскому, в Дамаск, и увидел жертвенник, который в Дамаске, и послал царь Ахаз к Урии жрецу подобие (dāmūt) жертвенника и очертание (tabnit) его...» (4 Цар. 16, 10). Чаще всего слово dāmūt употребляет пророк Иезекииль, у которого оно имеет смысл «похожий на» или «как».

В нескольких местах ЕВ слово dāmūt используется параллельно слову *šelem*. За пределами ЕВ подобный параллелизм присутствует в арамейской надписи IX в. до н. э. из Тель-Фехерии (северо-восток Сирии), где слова *šlm* и *dmwt'* используются как синонимы для обозначения собственной статуи, которую воздвиг царь Гузана Хадад-йити (в аккадском варианте надписи оба слова переданы как *šalmum*). Наиболее примечательный случай параллелизма содержится в рассказе ЕВ о сотворении человека: «И сказал бог ('elohim): Сотворим (na'ase) человека ('adam) в образ наш (bəšalmenu), как подобие наше (kidmutenu)» (Быт. 1, 26). Человек является по отношению к богу тем, чем сын Адама Сиф является по отношению к своему отцу: «Адам... родил [сына] в подобие своё (bidmuto), как образ свой (kəšalmo), и нарёк ему имя: Сиф» (Быт. 5, 3). Судя по цитируемому выше рассказу о том, как филистимляне выслали из своей земли *šalmim* в виде мучавших их наростов и мышей, чтобы избавиться от последних, по мнению автора этого рассказа, изображаемое некоторым образом присутствует в *šelem*, т. е. *šelem* несёт в себе его внутреннее содержание. Что касается dāmūt, то оно, скорее, предполагает следование внешним очертаниям изображаемого.

Поскольку, согласно жреческому источнику, «бог ('elohim) сотворил человека в образ свой (bəšalmo), в образ (bəšelem) бога ('elohim) сотворил его» (Быт. 1, 27), человек является своего рода живой статуей бога. Вероятно, именно этим обосновывается запрет на убийство человека человеком: «Кто прольёт кровь человека, того кровь прольёт человек, ибо в образ бога (bəšelem 'elohim) создал он (т. е. бог) человека» (Быт. 9, 6). В отличие от прочих священных изображений, человек, как и бог, жив. Он представляет бога, господствуя над миром, что и оговаривается особо при его творении: «Сотворим человека в образ наш (bəšalmenu), как подобие

наше (kidmutenu), и да владычествуют они над рыбами морскими, и над птицами небесными, и над скотом, и над всею землею, и над всеми гадами, пресмыкающимися по земле» (Быт. 1, 26). Таким образом, для жреческого автора человек, будучи образом и подобием бога, является его единственным законным священным изображением. Видимо, именно по этой причине в запретах на священные изображения слова *ṣelem* и *dəmut* отсутствуют.

Идолы (gillulim) и божки ('elilim)

Два эти слова представляют собой поздние неологизмы, придуманные для обозначения «ложных» богов и их изображений. Слово gillulim (всегда во множественном числе) встречается в Еврейской Библии 48 раз, из них 39 в Книге пророка Иезекииля, по 1 разу в Книгах Левит (Лев. 26, 30) и Второзакония (Втор. 29, 17), 1 раз в Книге пророка Иеремии (Иер. 50, 2) и 6 раз в девтерономической истории (3 Цар. 15, 12; 21, 26; 4 Цар. 17, 12; 21, 11, 21; 23, 24). Подобное распределение позволяет предположить, что данное слово было изобретено Иезекиилем. По всей видимости, оно произведено от слова galal «навоз» по образцу слова šiqquš «мерзость». Мы условно переводим его как «идолы». Что касается слова 'elilim, то оно встречается в Еврейской Библии 20 раз (4 раза в единственном и 16 раз во множественном числе), из которых 10 раз у Перво-Исайи. Вероятно, оно является производным от отрицания 'al «нет» и призвано противопоставить 'elilim как «не-богов» 'elim как «богам». Мы условно переводим его как «божки».

Терафимы (tərapīm)

Это слово, встречающееся в Еврейской Библии 15 раз, имеет неясную этимологию. Наиболее вероятно его происхождение от хеттского слова *tarpi-* «[злой] дух» с оформлением конечной мимацией, которая позднее могла восприниматься как показатель множественного числа.

Во время бегства Иакова от Лавана Рахиль крадёт и забирает с собой терафимов своего отца: «Когда Лаван пошёл стричь скот свой, то Рахиль похитила терафимов (*hattərapīm*), которые были у отца её... И сказал Лаван Иакову: ... Зачем ты украл богов моих (*'elohay*)? Иаков отвечал Лавану и сказал: ... У кого найдёшь богов твоих (*'eloheka*), тот не будет жив... Рахиль же взяла терафимов (*hattərapīm*), положила их (*wattəšimem*) под верблюжье седло и села на них («*alehem*). И обыскал Лаван весь шатер; но не нашёл» (Быт. 31, 19–34). Чтобы спасти своего мужа Давида от убийц, посланных Саулом, Мелхола кладёт на его кровать терафимов: «И спустила Мелхола Давида из окна, и он пошёл, и убежал и спасся. Мелхола же взяла терафимов (*hattərapīm*) и положила на постель, а в изголовье их (*ra'ašotaw*) положила козью кожу, и покрыла одеждою... И пришли посланцы, и вот, на постели терафимы (*hattərapīm*), а в изголовье их (*ra'ašotaw*) козья кожа» (1 Цар. 19, 12–13, 16).

В обоих рассказах, судя по формам *wattəšimem*, «*alehem* и *ra'ašotaw*, слово *tərapīm* имеет множественное число (а значит, *'elohim* в первом рассказе тоже надлежит понимать как «боги», а не «бог»). Оба рассказа объединяет то, что терафимы находятся в домах, а не в храмах, и действия с ними производят женщины. Из первого рассказа следует, что они дороги как Лавану, так и Рахили, а в разговоре между собой Лаван и Иаков называют их «богами». Судя по тому, что Рахиль уносит с собой несколько терафимов, они лёгкие, а судя по тому, что она кладёт их под седло и садится на него, их размер невелик. То же можно сказать о терафимах, которые кладёт на постель Давида Мелхола. Из сказанного следует вывод, что терафимы были домашними фигурками богов, которые использовались в семейном культе.

По всей видимости, такие же семейные иконы имеются в виду под «богами» в следующем законодательном постановлении Книги Исход: «Если кто отдаст ближнему на сохранение серебро или вещи, и они украдены будут из дома его, то, если найдётся вор, пусть он заплатит вдвое; а если не найдётся вор, пусть господин дома подойдёт к богам (*ha'elohim*)

[и покланяется?], что не простёр руки своей на собственность ближнего своего. О всякой вещи спорной, о воле, об осле, об овце, об одежде, о всякой вещи потерянной, о которой кто-нибудь скажет, что она его, дело обоих должно быть доведено до богов (ha'elohim): кого боги ('elohim) признают виновным (yarši'un), тот заплатит ближнему своему вдвое» (Исх. 22, 7–9).

Форма множественного числа yarši'un исключает возможность истолковать здесь ha'elohim как слово в единственном числе «бог». Попытки приписать слову ha'elohim смысл «судьи» тоже нельзя признать состоятельными. Книга Исход ещё раз использует его в сходном законодательном контексте: «Но если раб скажет: „люблю господина моего, жену мою и детей моих; не пойду на волю“, то пусть господин его подведёт его к богам (ha'elohim) и подведёт его к двери или к косяку, и проколет ему господин его ухо шилом, и он станет рабом его навечно» (Исх. 21, 5–6). Тот же закон повторяется в Книге Второзакония, однако теперь уже без упоминания ha'elohim: «Если же он скажет тебе: „не пойду я от тебя, потому что я люблю тебя и дом твой“, потому что хорошо ему у тебя, то возьми шило и проколи ухо его к двери; и будет он рабом твоим навечно» (Втор. 15, 16–17).

Если бы слово ha'elohim в Исх. 21, 6 (и, соответственно, в Исх. 22, 8–9) означало «судьи», у девтерономического автора не было бы никаких оснований его удалять. То, что он его всё-таки удалил, свидетельствует, что он понимал его как «боги». Соответственно, указанные законодательные постановления имеют в виду семейные иконы божеств, наличие которых предполагается в каждом еврейском доме. В позднем Иудейском царстве наиболее распространённым видом таких икон были «столбовидные» или «конусообразные» фигурки Богини-матери.



Иудейские изображения Богини-матери VII в. до н. э. (терафимы?)

Столп (maššeḇa)

Слово maššeḇa, образованное от глагольного корня nšb «ставить», и буквально означающее «постава», встречается в Еврейской Библии 32 раза. Им обозначался установленный отвесно необработанный камень, служивший обычной иконой Яхве, по-видимому, уже на его прародине в Мадиаме, а потом и в Израиле и Иудее, пока в после пленную эпоху он не был запрещён жреческим и деутерономическим законодательством вместе с иконой супруги Яхве Ашеры: «Не делайте себе божков и изображения, и столпа (maššeḇa) не ставьте себе, и резного камня не кладите в земле вашей, чтобы поклоняться ему» (Лев. 26, 1); «Не сади себе ашеру ('ašera) из какого-либо дерева при жертвеннике Яхве, бога твоего, который ты сделаешь себе, и не ставь себе столп (maššeḇa), что ненавидит Яхве, бог твой» (Втор. 16, 21–22). Филон Библский описывает сходный культ, рассказывая, что финикийцы в честь своих богов «устроили храмы, освятили по их именам стелы и жезлы, очень их почитая, и установили весьма большие празднества в их честь» (ναοὺς κατασκευασάμενοι, στήλας τε καὶ ῥάβδους ἀφιέρουν ἐξ ὀνόματος αὐτῶν καὶ ταῦτα μεγάλως σεβόμενοι καὶ ἑορτὰς ἔνεμον). В данном тексте «стелы» соответствуют еврейским maššeḇot, а «жезлы» — еврейским 'ašerim.

Синонимом для слова maššeḇa в еврейском языке служило выражение bet 'el, букв. «дом бога», присутствующее в этом значении также в финикийском, арамейском и других семитских языках. Название «дом бога» свидетельствует о вере иудеев в то, что в подобном каменном столпе подлинно пребывает божество. Филон Библский выражает такую же веру финикийцев, утверждая, что «бог Уран придумал бетили, соорудив одушевлённые камни» (ἐπενόησεν θεὸς Οὐρανὸς βαίτυλια, λίθους ἐμψύχους μυχανησάμενος). Пребывающее в столпе божество могло гипостазироваться, а название столпа (bet 'el) превращаться в его имя. Бог по имени Бетэль засвидетельствован ассирийскими источниками VII в. до н. э. как финикийское или арамейское божество. В договоре Асархаддона с тирским царём Ваалом он упомянут как один из богов «той стороны Евфрата», т. е. запада, который в случае нарушения договора должен «навести на тирян когти льва». С VI в. до н. э. Бетэль упоминается в арамейских текстах и именах. Он также присутствует в финикийской теогонии Филона Библского: «Уран вступает в брак с своею сестрою Геей и родит от неё четырёх детей: Эла, он же Крон, Бетэля (Βαίτυλος), Дагона,

т. е. Ситона, и Атланта» (I.17).

Культовым центром иудейского бога Бетэля, с определённого времени отождествлявшегося с Яхве, был одноимённый ему город Бетэль (в русской традиции Вефиль). Праотец Иаков на пути в Харран к Лавану, остановившись на ночлег, засыпает, положив себе в изголовье камень, и во сне ему является Яхве:

16. Иаков пробудился от сна своего и сказал: истинно Яхве есть в месте сем; а я не знал!

17. И убоился и сказал: как страшно сие место! это не иное что, как дом божий (bet 'elohim), это врата небесные.

18. И встал Иаков рано утром, и взял камень, который он положил себе изголовьем, и поставил его столпом (maššeḇa), и возлил елей на верх его.

19. И нарёк имя месту тому: Вефиль (bet 'el), а прежнее имя того города было: Луз.

20. И положил Иаков обет, сказав: если бог ('elohim) будет со мною и сохранит меня в пути сем, в который я иду, и даст мне хлеб есть и одежду одеться,

21. и я в мире возвращусь в дом отца моего, то будет Яхве моим богом ('elohim),

22. а этот камень, который я поставил столпом (maššeḇa), будет домом Божиим (bet 'elohim)...

(Быт. 28, 16–22)

Во время службы Иакова у Лавана к нему приходит посланец ранее являвшегося ему бога (ha'elohim), заявляющий о себе: «Я — Бог Вефиль» ('anoḳi ha'el bet 'el) (Быт. 31, 13). Вернувшись в Ханаан, Иаков «пришёл в Луз, что в земле Ханаанской, то есть в Вефиль, ... и устроил там жертвенник, и назвал сие место: Бог Вефиль ('el bet 'el)» (Быт. 35, 6–7). О почитании израильтянами бога по имени Вефиль свидетельствует пророк Иеремия: «И постыжен будет Моав ради Хамоса, как дом Израилев постыжен был ради Вефиля (bet 'el), упования своего» (Иер. 48, 13). В V в. до н. э. бога Вефиля наряду с Яхве или в качестве одного из ликов Яхве почитала иудейская община Элефантины.

В Быт. 28, 18 говорится, что Иаков «возлил (waūyīṣoq) елей на верх» столпа, в Быт. 31, 13 — что он «помазал (mašaḥta) столп», а в Быт. 35, 14 — что он также совершил ему возлияние (вином): «И поставил Иаков столп

(maššeḇa) на месте, на котором говорил с ним [бог], столп каменный (maššeḇet 'aḇen), и возлил (wayyassek) на него возлияние (neseḵ), и возлил (wayyišoq) на него елей», т. е. совершил действия, которые было положено совершать с изображениями божеств на древнем Ближнем Востоке. Например, в аккадоязычном описании посвящения верховной жрицы храма Ваала из сирийского города Эмара XIII в. до н. э. сначала сама жрица помазывается елеем, после чего она помазывает тем же елеем верх столпа (аккад. sikkānum — аналог евр. maššeḇa), представляющего местную супругу Ваала богиню Хепат.

При заключении завета на Синае Моисей «построил под горою жертвенник и двенадцать столпов (maššeḇa) двенадцати коленам Израилевым» (Исх. 24, 4). Когда израильтяне пришли в Галгал (т. е. капище) у Иерихона, «двенадцать камней ('aḇanim), которые взяли они из Иордана, Иисус поставил в Галгале» (Нав. 4, 20). В Сихеме Иисус Навин «взял большой камень и поставил его там под теревинфом, который у святилища Яхве (miqdaš yhwḥ), и сказал Иисус всему народу: вот, камень сей будет нам свидетелем, ибо он слышал все слова Яхве, которые он говорил с нами» (Нав. 24, 26–27). Последнее утверждение свидетельствует о вере в действительное пребывание божества в священном камне. По всей видимости, эта вера служит также причиной присвоения жертвенникам имён богов: так, Иаков «поставил там (т. е. на поле возле Сихема) жертвенник, и назвал его «Эл — бог Израиля» ('el 'elohe yiśra'el)» (Быт. 33, 20), а Геден устроил в Офре Авиезеровой «жертвенник Яхве и назвал его «Яхве — мир» (yhwḥ šalom)» (Суд. 6, 24).

Примечательно совпадение процитированного выше сообщения об установке Иисусом Навином столпа в Сихеме с данными археологии, согласно которым ок. 1650 г. до н. э. в этом городе был возведён внушительный двух- или даже трёхуровневый храм. В XII в. до н. э. внешний двор храма пополнился большим каменным столпом и жертвенником. Еврейское предание утверждает, что Сихем, расположенный в «горной стране Ефремовой», был первой столицей Израиля. После завоевания Ханаана Иисус Навин созвал глав всех израильских колен в Сихем, где те «предстали перед богом ('elohim)» (Нав. 24, 1) и заключили с ним завет, засвидетельствованный «большим камнем» ('eḇen gādola), который Иисус Навин поставил под теревинфом ('allah). Камень здесь, несомненно, является столпом (maššeḇa), представляющим Яхве, в то время как священный теревинф представляет его супругу Ашеру.

Археологи установили, что храм в Сихеме был разрушен ок. 1100 г. до н. э. Книга Судей рассказывает, как сихемские жители «пошли и

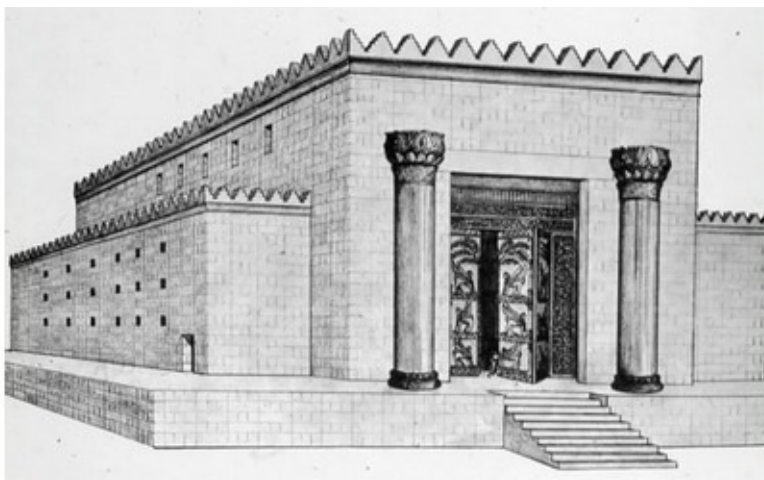
поставили Авимелеха царём у дуба ('elon) столпа (muṣṣab), что в Сихеме» (Суд. 9, 6). Слово muṣṣab является другой формой слова maṣṣeba, а под «дубом» ('elon), вероятно, имеется в виду то же дерево, которое в Книге Иисуса Навина называется теревинфом ('allah). Спустя три года жители Сихема восстали против Авимелеха, который в наказание сжёг их в «башне Сихемской» (Суд. 9, 49). Из не очень ясного текста можно предположительно заключить, что «башня Сихемская» — то же самое, что «дом бога ('elohim) их» (Суд. 9, 27), «дом Ваала завета» (Суд. 9, 4) и «дом Эла завета» (Суд. 9, 46). Согласно археологическим данным, столп во дворе Сихемского храма появился примерно в то же время, к которому Книга Иисуса Навина относит установку там камня завета, а последовавшая спустя несколько десятилетий гибель храма совпадает с рассказом Книги Судей о сожжении «башни Сихемской». Можно предположить, что после прибытия в XII в. до н. э. в Сихем с юго-востока групп кочевников-яхвистов древний ханаанейский храм Ваала (или Эла) был перепосвящён в честь Яхве, с которым пришельцы заключили завет, засвидетельствованный его образом — каменным столпом (maṣṣeba), установленным в храмовом дворе.



Обнаруженные археологами остатки храма со столпом в Сихеме

Иерусалимский храм

Строительство Иерусалимского храма, описанного в 3 Цар. 5–7, девтеронимические авторы VI — V вв. до н. э. приписывают царю Соломону, якобы правившему Израилем и Иудеей в X в. до н. э. К настоящему времени установлено, что «царство Соломона от Египта до Евфрата» является поздним мифом. Согласно археологическим и внебиблейским письменным данным, о развитой государственности в Израиле можно говорить лишь с первой половины IX в. до н. э., а в Иудее — с середины VIII в. до н. э. Если Соломон и существовал в действительности, он был не более чем племенным вождём, правившим лишь Иерусалимом и его окрестностями, и строительные проекты, приписываемые ему поздними текстами, были ему просто не по силам. Когда в таком случае мог быть построен храм, о котором говорится в 3 Цар. 5–7?



Предположительный вид «храма Соломона»

Ключевым для ответа на этот вопрос является упоминание в связи со строительством храма тирского царя Хирама, к которому Соломон обращается с просьбой: «Прикажи нарубить для меня кедров с Ливана» (3 Цар. 5, 6). Царь Тира исполняет просьбу иудейского правителя: «И послал Хирам к Соломону сказать: я выслушал то, за чем ты посылаешь ко мне, и исполню всё желание твоё о деревьях кедровых и деревьях кипарисовых; рабы мои свезут их с Ливана к морю, и я плотами доставлю их морем к месту, которое ты назначишь мне, и там сложу их, и ты

возьмёшь... И давал Хирам Соломону деревья кедровые и деревья кипарисовые» (3 Цар. 5, 8—10). Помимо поставки древесины, слуги тирского царя тесали камни для храма (3 Цар. 5, 17—18), а медник из Тира, тоже по имени Хирам, сделал для него все медные вещи (3 Цар. 7, 13—45).

Единственный засвидетельствованный историческими источниками царь Тира по имени Хирам правил в 730-х гг. до н. э. В 738 г. он упоминается среди данников ассирийского царя Тиглат-Паласара III. В 733 г. он вступил в антиассирийский союз с арамейским царём Дамаска Рецином, но был разгромлен и принуждён вновь признать над собой верховную власть Ассирии. Сохранилось адресованное Тиглат-Паласару письмо, содержащее отчёт ассирийского наместника в Тире Набу-Шезиба, в котором тот сообщает, что запретил Хираму перевозить в Тир срубленное им в Сидоне священное дерево. Хирам был свергнут с тирского престола в 729 г.

Современником Хирама Тирского в Иудее был царь Ахаз, твёрдо придерживавшийся проассирийской политики. В 733 г. он отказался присоединиться к союзу против Ассирии, созданному арамейским царём Рецином и израильским царём Факеем. Тогда эти два правителя пошли войной на Ахаза, желая свергнуть его и посадить на его место некоего арамея («сына Тавеилова»). В ответ правитель Иудеи обратился за помощью к Ассирии: «И послал Ахаз послов к Тиглат-Паласару, царю Ассирийскому, сказать: раб твой и сын твой я; приди и защити меня от руки царя Сирийского и от руки царя Израильского, восставших на меня. И взял Ахаз серебро и золото, какое нашлось в доме Яхве и в сокровищницах дома царского, и послал царю Ассирийскому в дар. И послушал его царь Ассирийский; и пошёл царь Ассирийский в Дамаск, и взял его, и переселил жителей его в Кир, а Рецина умертвил» (4 Цар. 16, 7—9).

Уничтожение Сирийского царства и жестокий разгром Израильского царства ассирийцами вкупе со статусом преданного вассала Ассирии сделали Ахаза самым могущественным из сиро-палестинских правителей. Обычным символическим следствием приобретения подобного статуса было монументальное храмовое и дворцовое строительство. Конечным источником своих успехов царь Иудеи должен был считать своего бога, т. е. Яхве. Особое яхвистское благочестие Ахаза видно уже по тому, что он (вероятно, в разгар войны с Сирией и Израилем) принёс в жертву всесожжения Яхве своего наследника: «сына своего провёл через огонь» (4 Цар. 16, 3). По всей видимости, ответом на это благочестивое деяние было переданное устами пророка Исайи обещание Яхве дать Ахазу нового наследника — «Еммануила» (Ис. 7, 14).

Естественным действием со стороны Ахаза в таких обстоятельствах было строительство нового храма Яхве, а скорее, перестройка старого, поскольку не приходится сомневаться, что подобный храм существовал в Иерусалиме уже длительное время. Одновременно требовалось возведение и нового царского дворца. Вопреки распространённому заблуждению о том, что Иерусалимский храм был общенародным общедоступным святилищем, он являлся дворцовым храмом, доступ в который имели лишь единицы избранных, в основном жрецы и придворные. Согласно сообщениям девтерономических историков, храм имел размеры 60 х 20 х 30 локтей (3 Цар. 6, 2), а дворец — 100 х 50 х 30 локтей (3 Цар. 7, 2), т. е. храм был примерно в два раза меньше дворца.

За образцами для новых монументальных построек, которых до того времени не знала провинциальная Иудея, Ахаз должен был обратиться к более культурно развитым северным соседям. С подобными образцами он имел возможность познакомиться воочию, когда в 732 г. ездил в Дамаск, чтобы лично выразить покорность находившемуся там ассирийскому царю: «И пошёл царь Ахаз навстречу Тиглат-Паласару, царю Ассирийскому, в Дамаск, и увидел жертвенник, который в Дамаске, и послал царь Ахаз к Урии жрецу подобие жертвенника и очертание всего устройства его. И построил жрец Урия жертвенник согласно всему, что прислал царь Ахаз из Дамаска» (4 Цар. 16, 10–11).



Изображение керува на рельефе из храма Ваала в Дамаске

Можно предположить, что не только жертвенник, но и весь храм Хадада (Ваала) в Дамаске, построенный в IX в. до н. э. царём Азаилом, послужил вдохновением для нового храма Яхве в Иерусалиме. От самого

храма Хадада, на месте которого сейчас находится мечеть Омейядов, сохранился лишь один рельеф с изображением керува, однако о сирийских храмах данного периода можно составить представление по остаткам храма, раскопанном в местечке Айн-Дара к северо-западу от Алеппо. Храм был основан в XIII в. до н. э. и погиб в конце VIII в. до н. э., видимо, в ходе ассирийского вторжения. Точно не известно, какому божеству он был посвящён (возможно, Ваалу).

Храм в Айн-Дара имеет чрезвычайное сходство с описанием «храма Соломона» в 3 Цар. 5–7. Оба храма имели притвор (евр. *'ulam*) с колоннами по сторонам, собственно храм (евр. *hekal*) и «святое святых» (евр. *dəbīr*), а также двор с водоёмом для обрядовых омовений, были украшены изображениями львов, керувов и пальм, имели примерно одинаковые размеры и т. д. Всего насчитывается более 30 черт сходства между храмами в Айн-Дара и Иерусалиме. Важно отметить, что одной из этих черт были «боковые комнаты» вдоль трёх стен храма (3 Цар. 6, 5—10), которыми сирийский храм был обнесён только на последнем этапе своего существования, в IX — VIII в. до н. э., т. е. в эпоху, непосредственно предшествующую строительной деятельности Ахаза.



Современный вид храма в Айн-Дара

Девтерономические авторы сообщают об участии в строительстве «храма Соломона» мастеров не только из Тира, но и из Сидона (сидонян) и Библа (гивлитян): «Прикажи нарубить для меня кедров с Ливана..., ибо ты знаешь, что у нас нет людей, которые умели бы рубить деревья так, как Сидоняне» (3 Цар. 5, 6); «Обтёсывали же их (т. е. камни) работники Соломоновы и работники Хирамовы и Гивлитяне, и приготавливали деревья и камни для строения дома» (3 Цар. 5, 17–18). У нас нет никаких свидетельств о том, что в X в. до н. э. (т. е. в «эпоху Соломона») царь Тира управлял Сидоном и Библом и мог заставить их жителей выполнять работы для иудейского царя. В конце VIII в. до н. э. Тир, Сидон и Библ находились под верховной властью Ассирии. Вполне представимо, что Тиглат-Паласар мог поощрить своего преданного вассала Ахаза, приказав своим провинившимся финикийским вассалам помогать ему в его строительных проектах. Договорённость об этом, по-видимому, была достигнута во время посещения Ахазом своего ассирийского сюзерена в Дамаске в 732 г. до н. э.

На основании этих данных можно предположить, что храм, описываемый в 3 Цар. 5–7 как «храм Соломона», был на самом деле построен (или, скорее, перестроен из более древней постройки) иудейским царём Ахазом после 732 г. до н. э. Для девтерономических авторов Ахаз был антигероем, который «не делал угодного в очах Яхве... и даже сына своего провёл через огонь... и совершал жертвы и курения на высотах и на холмах и под всяким тенистым деревом» (4 Цар. 16, 2–4). Кроме того, он был преданным вассалом Ассирии и осуществлял свои строительные проекты при непосредственном покровительстве ассирийского царя Тиглат-Паласара. Это объясняет стремление девтерономических авторов скрыть тот факт, что иерусалимский храм Яхве, существовавший в последние полтора столетия Иудейского царства, был в действительности плодом трудов царя Ахаза.



Ассирийский царь Тиглат-Паласар — спонсор строительства «храма Соломона»

Поскольку постройки Ахаза были возведены при участии финикийцев, вполне естественно ожидать, что помимо сирийского, на них сказалось и финикийское влияние. Новый царский дворец назывался «домом леса ливанского», потому что его крыша покоилась «на четырёх рядах кедровых столбов» (3 Цар. 7, 2). Такая же конструкция с четырьмя рядами столбов была обнаружена археологами в финикийском храме Аштарт, построенном в VIII в. до н. э. в городе Китионе на острове Кипр.

По утверждению деветерономического историка, в «святом святых» «храма Соломона» находился пустой престол, образованный двумя керувами (по всей видимости, представлявшими собой крылатых львов с человеческими головами, т. е. сфинксов) (3 Цар. 6, 23–28). Престолы из сфинксов, на которых восседают цари и божества, впервые появляются ок. XIII в. до н. э. в Сирии. Позднее на финикийском побережье встречаются вотивные изображения образованных керувами престолов, большинство из которых пусты и, судя по их конфигурации, такими изначально и предполагались. Самые ранние из подобных престолов, найденные к настоящему времени, датируются VII в. до н. э., но допустимо предположить, что этот обычай аниконического изображения божества бытовал в Финикии уже в восьмом столетии, в конце которого он мог быть

принесён финикийцами в Иерусалим.



Образец финикийского пустого престола с керувами

Однако ряд текстов Еврейской Библии может быть истолкован в том смысле, что, вопреки утверждениям девтерономистов, престол в «святом святых» Иерусалимского храма не был пустым, а на нём восседало священное изображение Яхве. Например, в рассказе об осаде Иерусалима войсками Синаххериба, когда ассирийские послы принесли иудейскому царю Езекии письмо с требованием сдаться, «взял Езекия письмо из руки послов и прочитал его, и поднялся в дом Яхве, и развернул его Езекия перед ликом Яхве (lîrēpe yḥwh); и молился Езекия Яхве и говорил: Яхве Воинств, боже Израилев, сидящий на керувах!» (4 Цар. 19, 14–15; то же: Ис. 37, 14–16). В этом отрывке используется слово «лик» или «лицо» (panîm), которое в других местах ЕБ может означать собственное присутствие божества. Так, в одной из версий рассказа об Исходе Яхве обещает Моисею, что «лик мой пойдёт» (panau yeleku) с израильтянами в Ханаан (Исх. 33, 14), на что Моисей отвечает: «Если не пойдёт твой лик (paneḳa holākîm) с нами, то и не выводи нас отсюда, ибо по чему узнать, что я и народ твой обрели благоволение в очах твоих? не по тому ли, что ты

пойдѣшь (bəlekṭeka) с нами?» (Исх. 33, 15–16). Из этого диалога можно сделать вывод о тождестве Яхве и его лика.

Из всех книг ЕВ «лик» Яхве чаще всего (около 80 раз) упоминается в Книге Псалмов в связи с культом Иерусалимского храма. Приходящие туда на поклонение призываются: «Ищите (diršu) Яхве и силу его, ищите (baqqəšu) лик его (panaw) всегда!» (Пс. 104, 4). Местом, где надлежит искать «лик» Яхве, является его храм: «Кто поднимется на гору Яхве и кто встанет в месте святилища его (məqom qodšo)? Тот, у которого руки неповинны и сердце чисто... Таков род ищущих его (doršaw), ищущих лика твоего (məbaqše paneḳa)!» (Пс. 23, 3–4, 6). Псалмы неоднократно говорят о «видении» (ga'a или ḥaza) «лика» Яхве. Материалы других семитских культур свидетельствуют, что выражение «видеть лик бога» означало созерцать его священное изображение в храме. В подобном же смысле может быть понят и ряд Псалмов. Так, в 16-м Псалме молящийся, прошедший ночь в храме, надеется утром быть допущенным к созерцанию образа Яхве в «святом святых»: «От лика твоего (milləpāneḳa) суд мне да изыдет; очи твои («eneḳa) да воззрят на правоту. Ты испытал сердце моё, посетил (paqadta) ночью, искусил меня и ничего не нашёл... Я в правде буду взирать ('eḥeze) на лик твой (paneḳa); пробудившись, буду насыщаться обликом твоим (təmunateḳa)» (Пс. 16, 2–3, 15).

Протагонист 62-го Псалма, уже ранее созерцавший бога в его храме, желает увидеть его вновь: «Боже ('elohim)! Ты бог мой ('eli), тебя от ранней зари ищу я; тебя жаждет душа моя, по тебе томится плоть моя..., чтобы видеть (lirə'ot) силу твою и славу твою, как я видел тебя (ḥazitika) во святилище (baqqodeš)» (Пс. 62, 2–3). Сходное желание выражается в 41-м Псалме: «Жаждет душа моя к богу ('elohim), к богу живому ('el ḥay): когда приду и увижу лик божий (wə'era'e rāne 'elohim)? ... Я ходил в многолюдстве, вступал с ними в дом божий (bet 'elohim) со гласом радости и славословия празднующего сонма (bəqol rinna wətoda hemon ḥogeg)» (Пс. 41, 3, 5). Примечательно, что переводчики Септуагинты заменили «увижу лик божий» на «буду увиден ликом Божиим» (ὁφθῆσομαι τῷ προσώπῳ τοῦ θεοῦ). Такую же подмену они осуществили в отрывке из Книги пророка Исайи, оригинал которого гласит: «Когда вы приходите видеть лик мой (lira'ot panay), кто требует от вас, чтобы вы топтали дворы мои?» (Ис. 1, 12). В греческом тексте вместо «видеть лик мой» значит «быть увиденными мною» (ὁφθῆναι μοί). На этом основании допустимо предположить, что переводчики Септуагинты понимали выражение «видеть лик бога» именно в смысле созерцания его изображения.

Праздничные шествия с подобным изображением могут

подразумеваться в некоторых из Псалмов: «Видели шествия твои (halikoteḳa), боже, шествия (halikot) бога моего ('eli), царя моего во святилище (baqqodeš): впереди шли поющие, позади играющие на орудиях, в середине девы с тимпанами» (Пс. 67, 25–26). Строки из 23-го Псалма, в начале которого говорится о «поднимающихся на гору Яхве» в его святилище, чтобы «искать его лика», могли петься при вхождении процессии с его образом в храм: «Поднимите, врата, верхи ваши, и поднимитесь, двери древние, и войдёт царь славы! Кто сей царь славы? — Яхве крепкий и сильный, Яхве, сильный в брани. Поднимите, врата, верхи ваши, и поднимитесь, двери древние, и войдёт царь славы! Кто сей царь славы? — Яхве Воинств, он — царь славы» (Пс. 23, 7—10).

Жертвенные хлебы, которые возлагались жрецами Яхве в скинии и храме, назывались «хлебом лика» (leḥem panim), а стол, на который они возлагались, — «столом лика» (šulḥan panim) (Числ. 4, 7). Яхве заповедует Моисею: «клади на стол хлеб лика (leḥem panim) перед ликом моим (lērānau) постоянно» (Исх. 25, 30). В рассказе о бегстве Давида от Саула, когда Давид пришёл в Номву, где находилась скиния Яхве, и попросил у жреца Ахимелеха хлеба, «дал ему жрец святого [хлеба]; ибо не было у него хлеба, кроме хлеба лика (leḥem harrānim), который был взят от лика Яхве (millipne yhw), чтобы положить тёплый хлеб в день взятия его» (1 Цар. 21, 6).

Вышеприведённые данные можно, не прибегая к существованию священного изображения Яхве, объяснить допленной верой иудеев в телесное пребывание в Иерусалимском храме самого «бога Израилева», ярко выраженной, например, в Книге пророка Иезекииля. Однако, во-первых, сравнительные данные о других семитских народах показывают, что наличие в храме изображения божества не исключает его собственного пребывания в этом храме, а, напротив, предполагает его. Во-вторых, у нас имеется два свидетельства эпохи вавилонского пленения о вере в то, что Яхве отправился в Вавилон вместе с иудейскими изгнанниками.

Первое такое свидетельство содержится в Книге пророка Иеремии. Обращаясь к плачущей Рахили как олицетворению Израиля, Яхве заявляет: «Обрати сердце твоё на дорогу — на путь, по которому я пойду; возвращайся, дева Израилева, возвращайся в сии города свои» (Иер. 31, 21). Данный отрывок представляет определённую текстологическую трудность, поскольку в нём слово, переводимое нами как «я пойду», присутствует в двух вариантах, условно именуемых арамейскими терминами kəṭīb («написано») и qəre («читать»). Вариант kəṭīb отражает консонантное написание hlky, т. е. halakī «я пойду», вариант же qəre, отражающий

масоретское чтение, заменяет его на *halakt* «ты (ж.р.) пойдёшь», предполагая, что речь идёт о пути, по которому вернётся «дева Израилева». В пользу варианта *kəṭiḇ* говорит его древность, засвидетельствованная в том числе кумранской рукописью 4QJerс XXIII 11, а также то, что он представляет собой *lectio difficilior*: позднейшая замена формы первого лица мужского рода на форму второго лица женского рода в обращении к женщине гораздо более вероятна, чем обратная замена. По этой причине надлежит отдать предпочтение варианту *kəṭiḇ* и считать, что в приведённом отрывке из пророка Иеремии Яхве говорит о собственном возвращении из Вавилона.

Второе свидетельство подобного рода даёт нам Второ-Исайя, обращающийся к иудейским изгнанникам: «Идите, идите, выходите оттуда (т. е. из Вавилона); не касайтесь нечистого; выходите из среды его; очистите себя, несущие сосуды Яхве (*kəle yhwḥ*)! Ибо вы выйдете неторопливо, и не побежите; потому что впереди вас пойдёт Яхве, и бог Израилев будет стражем позади вас» (Ис. 52, 11–12). Судя по этому отрывку, Второ-Исайя отождествляет возвращение Яхве в Иерусалим с возвращением его «сосудов» (*kəlim*). Слово *kəlim* имеет в еврейском языке очень широкий набор значений, включая фигурные изображения. Так, в рассказе о захвате ковчега Яхве филистимлянами им обозначаются золотые образы (*šalmim*) мышей: «Возьмите ковчег Яхве, и поставьте его на колесницу, а золотые вещи (*kəle hazzahab*), которые принесёте ему в жертву повинности, положите в ящик сбоку его» (1 Цар. 6, 8). Что бы ни подразумевал под «сосудами» Второ-Исайя, для нас в данном случае важно, что, по его мнению, Яхве должен вернуться из Вавилона вместе с иудейскими изгнанниками. Представление Иеремии и Второ-Исайи о пребывании Яхве в вавилонском плену могло быть порождено захватом вавилонянами священного изображения «бога Израилева».

Судя по ряду послевоенных высказываний в ЕБ, девтеронимическое «богословие имени», согласно которому Яхве неотлучно пребывает на небесах, а в храме полагает лишь своё «имя», устраивало не всех. Иудейские пророки эпохи Второго храма выражают надежду на то, что «святое святых» не останется пустым навсегда: «Так говорит Яхве: Я вернусь (*šabti*) в Иерусалим с милосердием; в нём построится дом мой» (Зах. 1, 16); «Так говорит Яхве: Я вернусь (*šabti*) на Сион и буду жить (*wəšakanti*) среди Иерусалима» (Зах. 8, 3); «Я наполню этот дом славою, говорит Яхве Воинств... Слава этого последнего дома будет больше, нежели прежнего, говорит Яхве Воинств» (Агг. 2, 7, 9); «Вот, я посылаю посланца моего, и он приготовит путь перед моим лицом (*ləṛānau*), и

внезапно придёт в храм свой господь (ha-'adon), которого вы ищете (məḥaqšim), и посланец завета, которого вы желаете; вот, он идёт, говорит Яхве Воинств» (Мал. 3, 1).

Некоторые из этих высказываний утверждают, что в новом храме, как и в его допленном предшественнике, молящиеся будут поклоняться «лику» Яхве: «И будут приходить великие народы и сильные племена, чтобы взыскать (ləḥaqqeš) Яхве Воинств в Иерусалиме и умолить лик Яхве (ləḥallot 'et-rəne yhwḥ)» (Зах. 8, 22); «...И вот, приду собрать все племена и языки, и они придут и увидят славу мою (kəḥodi) ... Тогда из месяца в месяц и из субботы в субботу будет приходить вся плоть поклоняться лику моему (ləḥiṣtaḥwot ləṛānāy), говорит Яхве» (Ис. 66, 18, 23). Хотя эти высказывания, как и многие другие из приведённых выше, являются довольно неопределёнными, из них можно заключить, что некоторые круги после пленного иудаизма допускали восстановление в Иерусалимском храме иконического культа Яхве.

Образы иноземных богов в Израиле и Иудее

В искусстве Израильского царства IX — VIII вв. до н. э. и Иудейского царства VIII в. до н. э. широчайшее распространение имела египетская религиозная символика. На произведениях искусства из израильской столицы Самарии из человекообразных египетских божеств чаще всего встречается изображение египетского Солнечного бога в виде сидящего в цветке лотоса ребёнка. На резной слоновой кости он представляется подносящим одну руку к губам, а другую держащим символ власти — плеть.



Резная слоновая кость из Самарии с изображением египетского Солнечного бога (VIII в. до н. э.)

На печатях это божество изображается с одной или двумя руками, поднятыми в благословении, иногда с рогами и солнечным диском на голове. На некоторых подобных печатях указаны яхвистские имена их владельцев, такие как «šyw bn ywqm или 'byw «bd «zyw («Авия, раб Озии»). Вторая, по всей видимости, принадлежала высокопоставленному чиновнику иудейского царя Озии (VIII в. до н. э.), который в Книге пророка Исайи именуется «zyhw (Ис. 6, 1).

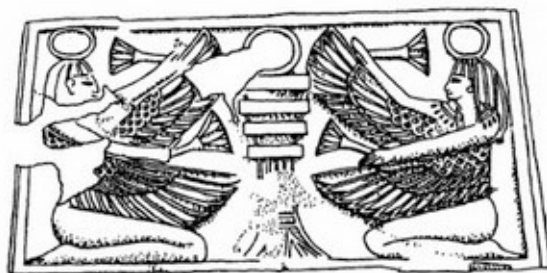


Израильские печати с изображением египетского Солнечного бога (VIII в. до н. э.) (средняя принадлежала «Авии, рабу Озии»)

Из других египетских божеств на резной кости из Самарии встречаются изображения бога вечности Хега в виде стоящего на колене человека с солнечным диском на голове, держащего в руках пальмовые ветви (егип. *hpr* «год»), а также Изиды и Нефтиды, сидящих по сторонам от столпа джед — символа Осириса.

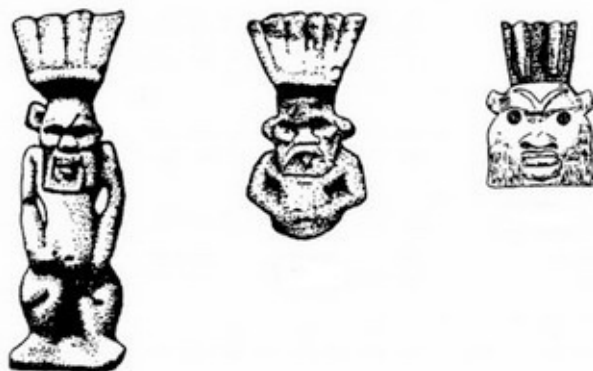


Бог Хех



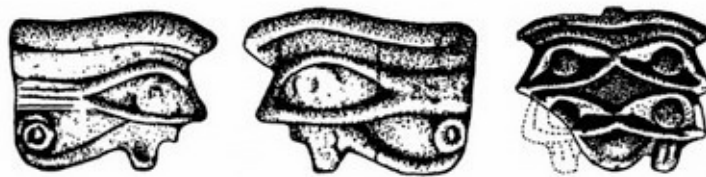
Богини Изида и Нефтида

Наиболее популярным амулетом у иудеев IX — VI вв. до н. э. было изображение египетского бога Беса в виде уродливого карлика с короной из перьев на голове. На территории Израильского и Иудейского царств подобных амулетов найдено много десятков. В Гезере была обнаружена матрица с изображением лица Беса, свидетельствующая, что подобные амулеты производились самими иудеями.



Амулеты в виде бога Беса из Лахиша, Тель-эс-Сафи, Тель-эль-Фара и Гезера и матрица для производства таких амулетов из Гезера

Наряду с изображениями бога Беса у жителей Израильского и Иудейского царств большой популярностью пользовались амулеты в виде ока бога Гора. Одна из найденных в Самарии резных пластин из слоновой кости сочетает изображения ока Гора, урея с солнечным диском и когтей сокола.



Резная пластина из Самарии, амулеты в виде ока Гора из Мегиддо и амулет в виде четырёх очей Гора из Лахиша

Помимо изображений самого египетского Солнечного бога, в Израильском царстве IX — VIII вв. до н. э. были широко распространены изображения его символов — двух- или четырёхкрылого скарабея и крылатого солнечного диска. В Самарии чаще всего встречается четырёхкрылый скарабей с солнечным диском в лапах. На территории царского дворца в ней было найдено 9 булл, имеющих отпечатки одной и той же печати с подобным рисунком, который, возможно, был гербом израильских царей.



Израильские печати с изображениями крылатых скарабеев, найденные в Самарии и Гезере



Израильские печати из Самарии и Сихема с изображением крылатого солнечного диска (VIII в. до н. э.)

В Иудею египетские религиозные символы начинают проникать из Израиля с середины VIII в. до н. э. Сначала они появляются на личных печатях, потом распространяются на царские штампы. К числу самых ранних египетских символов на иудейских печатях относятся изображения царских картушей с поклоняющимися им людьми. Серединой VIII в. до н. э. датируется двухсторонняя печать šbnyw «bd «zyw («Шевнии, раба Озии»), придворного иудейского царя Озии, который упоминается в Книге пророка Исаяи (Ис. 22, 15–25). На одной её стороне изображён сам

Шевния, на другой — два крылатых солнечных диска. Судя по израильскому написанию имени Яхве (yw), эта печать, как и упоминавшаяся выше печать другого придворного Озии Авии, была сделана израильским резчиком. Несколько более поздним временем датируется печать «šn' «bd «ḥz («Ашны, раба Ахаза»), придворного внука Озии Ахаза, на которой изображён солнечный диск в короне с уреями (сарафами) по сторонам от него.



Израильские печати с изображениями египетских царских картушей из Тель-эль-Фара и Гезера



Печать «Шевии, раба Озии»



Печать «Ашны, раба Ахаза»

На землях Иудеи найдены остатки примерно двух тысяч кувшинов конца VIII в. до н. э. с отпечатками штампов на ручках. Сверху на отпечатках имеется надпись lmlk («Принадлежит царю»), снизу — название одного из четырёх городов Иудеи (Хеврон, Сохо, Зиф и mmšt, т. е. Рамат-Рахель?), а между ними — изображение четырёхкрылого скарабея или крылатого солнечного диска. Эти кувшины датируются временем царя Езекии и связываются с подготовкой им обороны от ассирийского вторжения. Судя по изображениям на штампах, египетские религиозные символы стали в Иудее, как и в Израиле, символами местной царской власти. Отпечаток собственной печати Езекии, обнаруженный археологами на южном склоне Храмовой горы в Иерусалиме, также несёт изображения крылатого солнечного диска и крестов «анх».

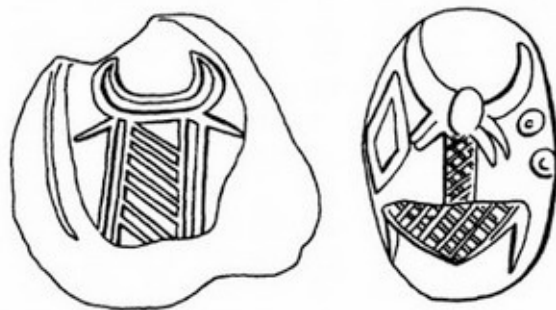


Штампы на кувшинах Езекии с изображением четырёхкрылого скарабея



Штампы на кувшинах Езекии с изображением крылатого солнечного диска

В 701 г. до н. э., после неудачной попытки получить независимость, Иудея на несколько десятилетий возвращается под власть Ассирии. С этим связано вытеснение на иудейских печатях египетских религиозных образов ассирийскими. Наиболее популярные из них связаны с культом Лунного бога Харрана, который в VII в. до н. э. широко распространился в западных областях Ассирийской империи. Лунный бог Харрана представлен на иудейских печатях либо своим символом — полумесяцем с двумя лентами, либо в облике сидящего на престоле человека с поднятыми в благословении руками, зачастую на лодке и в окружении стилизованных крестов «анх» и священных деревьев. Владельцы с яхвистскими именами, которыми надписаны некоторые из таких печатей, по всей видимости, воспринимали подобные рисунки как изображения Яхве.



Иудейские буллы VII в. до н. э. с символом Лунного бога Харрана (первая была обнаружена в составе архива в иерусалимском Городе Давида, вторая происходит из Хорват-Уза в Негеве)

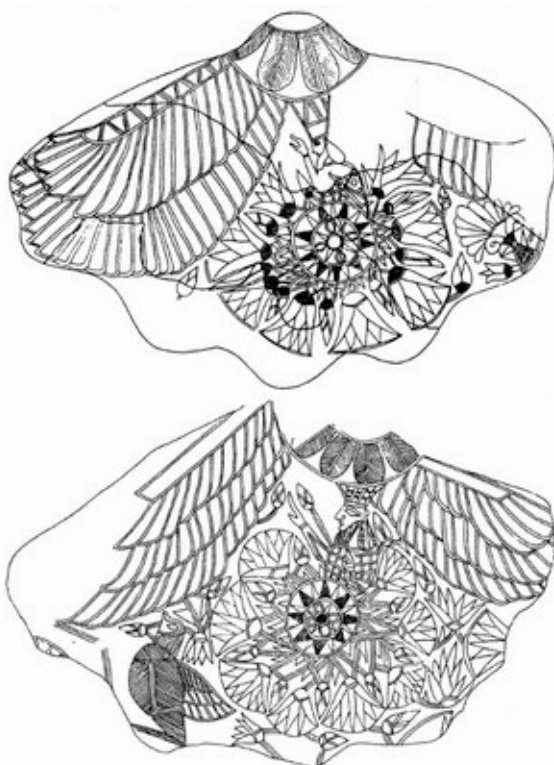


Иудейские печати VII в. до н. э. с изображением Лунного бога Харрана в человеческом облике



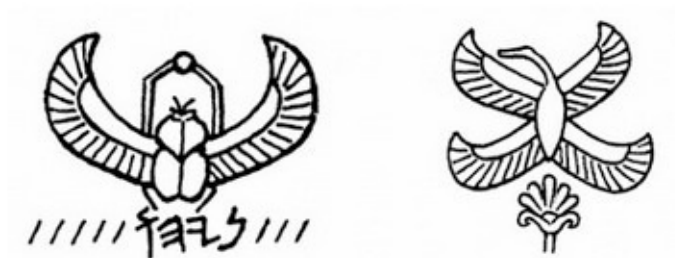
Найденная в Иерусалиме печать, принадлежавшая 'lšm» bn gdlyhw («Элишаме, сыну Гедалии»)

В Араде и Вифлееме были найдены раковины тридакны с выгравированными на них изображениями в традиции ассиризированной сиро-палестинской иконографии, представляющими восседающего в лотосе бородатого бога с поднятой в благословении рукой. По всей видимости, в Иудее подобные изображения воспринимались как образы Яхве.



Гравированные раковины VII в. до н. э. из Арада и Вифлеема

Несмотря на широкое распространение ассирийской религиозной символики в Иудее VII в. до н. э. египетские религиозные символы сохранялись в её иконографии вплоть до вавилонского завоевания. В составе так называемого «сгоревшего архива» из Иерусалима, который датируется примерно 600 г. до н. э., были обнаружены буллы с изображениями крылатых скарабеев и уреев (сарафов).



Изображения двукрылого скарабея и четырёхкрылого сарафа на буллах из «сгоревшего архива»

Обрядовый блуд

Техническим термином для обозначения обрядовой блудницы в допленном иудаизме было слово *qədeša* (буквально «святая»). Это слово встречается в Еврейской Библии пять раз в трёх отрывках. Главный довод в пользу того, что им обозначается именно блудница, представляет его использование во всех трёх отрывках параллельно со словом *zona*, которое является самым общим обозначением для блудницы.

Первый из трёх случаев встречается в описании религиозной жизни позднего Израильского царства в Книге пророка Осии: «Блуд (*zənut*), вино и сусло владеют сердцем. Народ мой вопрошает своё дерево («е»), и жезл (*maqel*) его даёт ему ответ, ибо дух блуда (*ruaḥ zənunim*) сбивает их с пути, и блудят они (*waʔuiznu*) из-под бога (*ʾelohim*) своего. На вершинах гор они приносят жертвы и на холмах совершают каждение под дубом и тополем и теревинфом, ибо хороша от них тень; поэтому блудят (*tizneṇa*) дочери ваши и прелюбодействуют (*tənaʾarṇa*) невестки ваши. Я не накажу дочерей ваших, когда они блудят, и невесток ваших, когда они прелюбодействуют, ибо они (т. е. сами мужчины?) с блудницами (*zonot*) общаются (? слово с неясным значением) и со святыми (*qədešot*) приносят жертвы, а безрассудный народ смятён» (Ос. 4, 11–14).

Теревинф (*ʾelah*), о каждении под которым здесь упоминается, был священным деревом Ашеры, поэтому разумно предположить, что в данном отрывке описываются обряды именно этой богини, в число которых входили жертвоприношения, воскурение благовоний, гадания при помощи священных деревьев и ритуальный блуд, которому предавались, по крайней мере в некоторых случаях, под воздействием вина.

В допленном иудаизме культ Ашеры был неотъемлемой частью культа Яхве. Главное яхвистское святилище позднего Израильского царства находилось в Вефиле. Яхве был представлен в этом святилище золотым изваянием тельца (3 Цар. 12), а жрецами в нём служили потомки Аарона (Суд. 20, 27–28). Есть основания полагать, что историческим зерном мифологического рассказа о создании золотого тельца у горы Синай послужила культовая практика вефильского храма: «[Аарон] сделал... тельца кузнечной работы («*egel masseka*») ... Аарон поставил перед ним жертвенник, и провозгласил Аарон, говоря: завтра праздник Яхве. На другой день они встали рано и принесли всесожжения и привели жертвы мирные: и сел народ есть и пить, а после встал играть (*šaḥeq*)» (Исх. 32, 4–

6).

Глагол *šaḥaq* (от которого происходит имя еврейского праотца Исаака) в породе *ri'el*, как он употреблён в процитированном отрывке (*šaḥeq*), может означать «совершать половое сношение». Этот смысл он имеет, например, в рассказе о неудачной попытке Исаака скрыть от филистимлян, что Ревекка является его женой: «Авимелех, царь Филистимский, посмотрев в окно, увидел, что Исаак играет (*məšaḥeq*) с Ревеккою, женою своею. И призвал Авимелех Исаака и сказал: вот, это жена твоя; как же ты сказал: она сестра моя?» (Быт. 26, 8–9). В рассказе о домогательствах жены Потифара к Иосифу этот глагол синонимичен понятию «ложиться с женщиной»: «[жена Потифара] кликнула домашних своих и сказала им так: посмотрите, он привёл к нам еврея играть (*šaḥeq*) с нами. Он пришёл ко мне, чтобы лечь (*šəkkaḇ*) со мною, но я закричала громким голосом... Раб еврей, которого ты привёл к нам, приходил ко мне играть (*šaḥeq*) со мною» (Быт. 39, 14, 17).

Слова о том, что народ «ест и пьёт», а потом «встаёт играть (*šaḥeq*)», в Исх. 32, 6 могут отражать ту же практику обрядового блуда под воздействием вина, что и описание в Ос. 4, 11–14. Участие в таком блуде могло быть обязанностью жриц культа Ашеры, именуемых «святыми» (*qədešot*).

Второй случай использования этого термина в ЕБ имеется в рассказе об Иуде (прародителе одноимённого израильского колена) и его невестке Фамарь (Тамаре) в Быт. 38. После того, как старший сын Иуды Ир, женатый на Фамарь, умер бездетным, Иуда по обычаю левиратного брака отдал её в жёны своему среднему сыну Онану, однако тот, не желая продолжать род своего брата, входя к ней, изливал своё семя на землю, за что Яхве его убил. Опасаясь, что его младший сын Шела погибнет так же, как и двое старших, Иуда вопреки обязанности не стал выдавать за него свою злополучную невестку. Тогда Фамарь прибегла к хитрости: сев на дороге, по которой должен был идти Иуда, она закутала себе лицо и выдала себя за блудницу: «И увидел её Иуда и почёл её за блудницу (*zona*)...» (Быт. 38, 15).

Иуда совокупился с Фамарь, пообещав прислать ей в оплату козлёнка. Однако, когда его друг Хира по его просьбе пошёл отдать козлёнка, он не нашёл Фамарь. Из дальнейшего рассказа становится ясно, что она выдавала себя не просто за блудницу, а за «святую»: «И спросил [Хира] жителей того места, говоря: где святая (*qədeša*), которая была в Енаиме при дороге? Но они сказали: здесь не было святой (*qədeša*). И возвратился он к Иуде и сказал: я не нашёл её; да и жители места того сказали: здесь не было святой

(qədeša)» (Быт. 38, 21–22).

Как и в Ос. 4, 14, слова zona и qədeša используются здесь в качестве синонимов. Судя по словам пророка Иеремии (кон. VII — нач. VI в. до н. э.), обличающего Иудею в облике блудницы, дороги и поля были обычным местом, где поджидали своих клиентов иудейские «жрицы любви»: «У дорог сидела ты для них... и осквернила землю блудом твоим (zənutayik)» (Иер. 3, 2); «Прелюбодейства твои (ni'urāyik), похоти твои, разврат блуда твоего (zənutek), на холмах в поле видел я мерзости твои (šiqqušayik)» (Иер. 13, 27).

Из рассказа в Быт. 38 следует, что Иуда совокупился со своей невесткой Фамарь, думая, что она является обрядовой блудницей (по всей видимости, жрицей богини Ашеры). Это ритуальное совокупление оказалось к тому же инцестом (причём трижды инцестом, потому что Иуда приходился Фамарь свёкром дважды актуально и ещё раз потенциально), запрещённым иудейским законодательством: «Наготы невестки твоей не открывай: она жена сына твоего, не открывай наготы её» (Лев. 18, 15). Однако оно сыграло исключительно важную роль в истории еврейского народа, потому что от него произошло колено Иудино, в т. ч. иудейская царская династия — царь Давид был потомком Иуды и Фамарь в десятом колене (Руфь. 4, 18–22).

Третий случай употребления слова qədeša в ЕБ присутствует в составе Книги Второзакония: «Не должно быть святой (qədeša) из дочерей Израилевых и не должно быть святого (qadeš) из сынов Израилевых. Не вноси платежа ('etnan) блудницы (zona) и цены (məḥir) пса (keleḇ) в дом Яхве бога твоего ни по какому обету, ибо то и другое есть мерзость (to'eḇa) перед Яхве богом твоим» (Втор. 23, 17–18).

Данный текст чрезвычайно любопытен по ряду причин. Как и в предыдущих двух случаях, слова zona и qədeša используются в нём параллельно, однако упоминается также «платёж блудницы» ('etnan zona), который может быть внесён в храм. Точно такое же выражение встречается в обличении израильской столицы Самарии иудейским пророком конца VIII в. до н. э. Михеем: «Все изображения её (pəsileha) (т. е. Самарии) будут разбиты, и все платежи её ('etnanneha) будут сожжены огнём, и все изваяния её («ašabbəha) предам разрушению, ибо из платежа блудницы ('etnan zona) она собирала [их], и в платёж блудницы ('etnan zona) они вновь обратятся» (Мих. 1, 7). Судя по словам Михея, на деньги, которые зарабатывали израильские «жрицы любви», создавались священные образы для храмов Самарии, что объясняет запрет вносить «платёж блудницы» в храм во Втор. 23, 18.



Резная слоновая кость из Самарии с изображением «женщины в окне» (жрицы-блудницы Ашеры?) (VIII в. до н. э.)

Одно из предписаний в составе т. наз. «Кодекса святости» гласит: «Не оскверняй (teḥallel) дочери твоей, делая её блудницей (lə-haznotah), чтобы не блудодействовала (tizne) земля и не наполнилась земля развратом (zimma)» (Лев. 19, 29). Стихи 26–31, в состав которых входит этот закон, содержат религиозные и ритуальные, а не этические предписания. Кроме того, термин «осквернять» (ḥll) в Кодексе святости всегда касается религиозных и ритуальных, а не этических (в т. ч. сексуальных) проступков, из чего можно заключить, что в Лев. 19, 29 подразумевается именно обрядовый, а не обычный блуд. То же касается и приведённого далее предписания конкретно о дочери жреца: «Если дочь какого-либо жреца (kohen) осквернит (teḥel) себя блудом (zənot), то она осквернит (məḥallelet) отца своего; огнём должно сжечь её» (Лев. 21, 9). Поскольку бессмысленно законодательно запрещать то, что не имеет места, из запретов в Лев. 19, 29 и 21, 9 можно предположить, что отдача своих дочерей в обрядовые блудницы была обычным явлением среди допленных иудеев, в т. ч. среди яхвистских жрецов.

Ассиро-вавилонские тексты неоднократно упоминают разряд храмовых служительниц, аккадское название которых qadištu является полным соответствием еврейскому слову qədeša. Хотя ни один из этих текстов не говорит прямо, что подобные служительницы занимались блудом, в пользу этого свидетельствуют некоторые косвенные данные. Так, в 40-й статье Среднеассирийских законов qadiltu (ассирийский вариант слова qadištu) приравнивается к ḥarīmtu (блуднице) в том, что, если она не замужем, ей запрещено выходить на улицу с покрытой головой, а в одном

из старовавилонских текстов из Сиппара должность блудницы (ḥarīmūtum) упоминается в числе прочих как храмовая должность (paṣum).

Однако вернёмся к тексту Втор. 23, 17–18. Помимо слов qadeša «святая» и zona «блудница» он содержит параллельные им по смыслу слова мужского рода qadeš «святой» и keleb «пёс». В угаритских текстах qdšm (множественное число от слова qadeš) упоминаются несколько раз (КТУ, 4.29.3; 4.36.2; 4.38.2; 4.68.73) в списках занятий после kḥnm (жрецов), т. е., по всей видимости, в Угарите они были храмовыми служителями, стоявшими на ступень ниже жрецов. Единственный раз (КТУ, 1.112.21), когда qdš упоминается в единственном числе, говорится о его пении во время обряда, но из этого вряд ли можно заключить, что пение было главной обязанностью угаритских «святых».

Слово klbm (множественное число от слова keleb) дважды (один раз предположительно) встречается в качестве обозначения разряда служителей финикийского храма богини Аштарт в городе Китионе на острове Кипр. Оно присутствует в двух датированных IV — III вв. до н. э. списках лиц, получающих плату за участие в обрядах новомесячия (КАИ 37 A16, B10). В первом списке «[псы] и щенки» восстанавливаются после привратников и стражников, певцов, отроков, жертвователей, пекарей, цирюльников и писцов. Во втором списке «псы (klbm) и щенки (grm)» упоминаются между «девицам» (lmt) и «отроками» (n'rm).

Таким образом, из внебиблейских текстов можно заключить только то, что qadeš и keleb были разрядом ханаанейских храмовых служителей. Более подробные сведения о том, что они из себя представляли, приходится искать в самой ЕБ. Употребление во Втор. 23, 17–18 этих двух слов как мужских эквивалентов слов qadeša и zona, обозначающих соответственно священную блудницу и блудницу в общем, заставляет предположить, что qadeš и keleb означают блудников-мужчин. Древнееврейское общество было целиком патриархальным, в том числе его религиозная жизнь была ориентирована на мужчин. Трудно себе представить чтобы древнееврейские главы семейств позволяли своим жёнам и дочерям вступать в половые сношения с посторонними мужчинами, даже если эти мужчины были «святыми», из чего следует, что слова qadeš и keleb означали, по всей видимости, священных блудников-мужеложцев.

Это объясняет враждебность деветерономических авторов к данному явлению. Послепленное еврейское законодательство запретило мужеложество: «Не ложишься с мужчиною, как с женщиною: это мерзость (to'eḇa)» (Лев. 18, 22); «Если кто ляжет с мужчиною, как с женщиною, то оба они сделали мерзость (to'eḇa): да будут преданы смерти, кровь их на

них» (Лев. 20, 13). Заметим, что половые сношения между мужчинами здесь называются тем же словом «мерзость» (to'eḇa), что и внесение «цены пса» в храм во Втор. 23, 18. Если бы «святые» были простыми храмовыми служителями (канторами или т. п.), было бы непонятно, почему девтеронимический историк настроен к ним так враждебно и настойчиво подчёркивает борьбу с ними тех иудейских царей, которых он считает праведными: так, по его утверждению, при сыне Соломона Ровоаме «святые (qadeš) были также в стране и делали все мерзости (to'abot)...» (3 Цар. 14, 24); царь Аса «изгнал святых (qadešim) из страны» (3 Цар. 15, 12); царь Иосафат «остаток святых (qadeš), которые остались во дни отца его Асы, истребил из страны» (3 Цар. 22, 47).

Хотя рассказ о «реформе Иосии» является вымыслом послевоенных девтеронимических авторов, он содержит важные сведения о культовой практике допленного иудаизма. В нём, в частности, сообщается, что Иосия «разрушил дома святых (qadešim), которые при доме Яхве, где женщины ткали покрывала для Ашеры» (4 Цар. 23, 7). Из этого следует, что блудники-мужеложцы были частью официальной яхвистской религии и что они были связаны с культом Ашеры, служительницами которого, как указывалось выше, являлись иудейские блудницы. Именование их «псами» может быть связано с положением, которое они занимали при половом сношении.



Израильский царь Йеху (Ииуй) в позе «пса» (пассивного педераста) перед ассирийским царём Салманасаром III (рельеф на «Чёрном обелиске» Салманасара III, ок. 825 г. до н. э.)

Однако вернёмся к женскому обрядовому блюду у допленных евреев и

посмотрим, какие следы это явление оставило в сочинениях ранних письменных пророков. В книге израильского пророка Осии содержится следующий рассказ: «И сказал Яхве мне: ещё иди полюби женщину, любимую другом, но прелюбодействующую (təna'arēt), подобно тому, как любит Яхве сынов Израилевых, а они обращаются к другим богам и любят виноградные лепёшки ('ašīše «anaḥim). И приобрёл я её себе за пятнадцать серебрянников и за хомер ячменя и полхомера ячменя. И сказал я ей: много дней оставайся у меня; не блуди (lo tizni) и не будь с мужчиною; так же и я буду для тебя. Ибо много дней сыны Израилевы будут оставаться без царя, и без князя, и без жертвы, и без столпа (mašṣeḇa), и без ефода и терафимов. После того обратятся сыны Израилевы и взыщут Яхве бога своего» (Ос. 3, 1–5).

Положительное отношение к «столпу» (установленный отвесно необработанный камень, служивший иконой Яхве), ефоду и терафимам, которые решительно осуждаются послевоенными авторами, свидетельствует, что данный текст отражает подлинную допленную традицию. Прелюбодействующая женщина, которую по указанию Яхве официально приобретает Осия, является, по всей видимости, обрядовой блудницей.

Примечательно упоминание в контексте обращения к другим богам о «виноградных лепёшках», в любви к которым обвиняются сыны Израилевы. Причиной для подобного обвинения могло послужить только обрядовое использование подобных лепёшек. Вероятно, то же явление упоминает спустя столетие с лишним иудейский пророк Иеремия: «Не видишь ли, что они делают в городах Иудеи и на улицах Иерусалима? Дети собирают дрова, а отцы разводят огонь, и женщины месят тесто, чтобы делать лепёшки (kawwanim) для Царицы Небесной...» (Иер. 7, 18); «И когда мы кадили Царице Небесной и возливали ей возлияния, то разве без ведома мужей наших делали мы ей лепёшки (kawwanim) с изображением её (lā-ha'ašīḇah) и возливали ей возлияния?» (Иер. 44, 19).

Еврейское слово kawwanim очевидно связано с аккадским словом kamānum, которым ассирио-вавилоняне называли лепёшку с мёдом, инжиром и т. п., использовавшуюся в культе Иштар, и может быть поздним аккадским заимствованием для обозначения изделия, именуемого Осией «виноградной лепёшкой». Таким образом, в тексте Осии подразумевается культ Царицы Небесной, т. е. Ашеры, служительницей которой может быть приобретаемая им блудница.

Ранее в Книге пророка Осии рассказывается о ещё одном его союзе с блудницей: «И сказал Яхве Осии: иди, возьми себе жену блуда (zənunim) и

детей блуда; ибо блудом блудит (zapo tizne) земля сия, отступив от Яхве. И пошёл он и взял Гомерь, дочь Дивлаима; и она зачала и родила ему сына. И сказал Яхве ему: нареки ему имя Изреель, потому что ещё немного пройдёт, и я взыщу кровь Изрееля с дома Ииуева, и положу конец царству дома Израилева» (Ос. 1, 2–4). Далее сообщается о рождении той же блудницей дочери по имени Лорухама («Непомилованная») и сына по имени Лоамми («Не мой народ»).

Весьма сходный рассказ содержится в Книге пророка Исаяи, иудейского современника израильтянина Осии: «И я взял себе верных свидетелей: Урию жреца и Захарию, сына Варахиина, и приступил я к пророчице, и она зачала и родила сына. И сказал мне Яхве: нареки ему имя: Магер-шелал-хаш-баз, ибо прежде нежели дитя будет уметь выговорить: отец мой, мать моя, богатства Дамаска и добычу Самарии понесут перед царём Ассирийским» (Ис. 8, 2–4).

Обычно предполагается, что пророчица (nəḇi'a), родившая Исаяе сына, была его женой. Однако в тексте об этом нет ни слова, да и брать посторонних свидетелей для совокупления с собственной женой вряд ли бы имело смысл. По всей видимости, сожительница Исаяи происходила из числа иудеек, «пророчествующих (mitnabbə'ot) от своего сердца» (Иез. 13, 17), которых спустя полтора столетия от имени Яхве бичевал пророк Иезекииль: «Вы оскверняете (təḥallelna) меня перед народом моим за горсти ячменя и за куски хлеба, умерщвляя души, которые не должны умереть, и оживляя души, которые не должны жить... За это впустую не будете провидеть (lo teḥezena) и ворожбу не будете ворожить (qesem lo tiqsamna) впредь» (Иез. 13, 19, 23).

Имя рождённого от пророчицы сына Исаяи Магер-шелал-хаш-баз означает «Быстра добыча, скор грабёж». В Ис. 7, 3 упоминается ещё один сын Исаяи (о матери которого ничего не говорится) со столь же символическим именем Шеар-ясув («Остаток вернётся»). О своих сыновьях Исаяя утверждает, что они не обычные дети, а «знамения и чудеса», что, по всей видимости, напрямую связано с обстоятельствами их рождения: «Вот я и дети, которых дал мне Яхве, как знамения ('otot) и чудеса (morətim) в Израиле от Яхве Воинств, живущего на горе Сионе» (Ис. 8, 18).

Сравнивая рассказы об Осии в Ос. 1, 2–4 и об Исаяи в Ис. 8, 2–4, мы видим, что в обоих случаях пророк по приказу Яхве сочетается с женщиной (в одном случае именуемой блудницей, а в другом — пророчицей), которая рождает ему детей, получающих символические имена, свидетельствующие о судьбе Израиля. В свете вышесказанного мы можем полагать, что речь

идёт об обрядовых блудницах, возможно, жрицах Ашеры, культ которой являлся неотъемлемой частью культа Яхве. Сходство историй Осии и Исайи свидетельствует, что священный брак между яхвистским пророком и обрядовой блудницей был законным и распространённым способом пророчества в допленном иудаизме.

Кульτ мёртвых

В допленной религии евреев мёртвые (metim) считались богами ('elohim). В прямом параллелизме эти слова использует Книга пророка Исая: «Не должен ли народ обращаться к своим богам ('elohaw), к мёртвым (metim) от имени живых?» (Ис. 8, 19). Богом называется покойный пророк Самуил в рассказе о посещении царём Саулом аэндорской волшебницы: «И увидела женщина Самуила и громко вскрикнула... И сказал ей царь: не бойся; что ты видишь? И отвечала женщина: вижу бога ('elohim), выходящего из земли» (1 Цар. 28, 13).

Покойные предки человека должны (в противном случае отсутствует смысл противопоставления) иметься в виду под «его богами» в следующем предписании из Книги Левит: «Кто будет злословить богов своих ('elohaw), тот понесёт грех свой (т. е. не подлежит наказанию от людей), а хулигель имени Яхве должен умереть, камнями побьёт его всё общество» (Лев. 24, 15–16). По-видимому, души предков, которых во время поминальных обрядов чтят туком (елеем) и вином, называются богами в притче Иофама из Книги Судей: «Пошли некогда деревья помазать над собою царя и сказали маслине: царствуй над нами. Маслина сказала им: оставлю ли я тук (dešen) мой, которым чествуют богов и людей ('elohim wa-'anašim) и пойду ли скитаться по деревьям? ... Виноградная лоза сказала им: оставлю ли я сок мой, который веселит богов и людей ('elohim wa-'anašim), и пойду ли скитаться по деревьям?» (Суд. 9, 8–9, 13). В 2 Цар. 14, 16 женщина феоитянка, разговаривая с царём Давидом, называет земельный удел своих предков «уделом богов» (naḥalat 'elohim).

Покойный предок конкретного человека является его личным богом, который именуется по-еврейски 'elohe 'aḇ — «бог отца». Точным соответствием еврейскому 'l (h) 'b является угаритское выражение 'il 'ib. Обязанности человека по отношению к «богу отца» описываются в угаритской поэме об Акхите, где Ваал призывает Эла дать бездетному Даниилу сына: «И пусть будет сын его в доме, отпрыск во дворце его, воздвигающий памятник (nšb skn) бога отца своего ('il 'ibh) в святилище, погребаящий сородичей своих («mh) в землю, кадящий воскурения праху [их]» (КТU, 1.17.I.26–29). Воздвижение памятника «богу отца» описывается здесь глаголом того же корня (šb), от которого образовано название подобного памятника в еврейском языке (maššēḇa).

Еврейская Библия содержит несколько рассказов о явлении

патриархам духов их предков. Обычно «бог отца» приходит в ночном видении с обещаниями защиты и благополучия своему потомку, который, пробудившись, воздвигает на месте явления памятник и приносит жертвы. Так, Иакову на пути из Ханаана в Харран во сне является божество, представляющееся как «бог Авраама, отца твоего, и бог Исаака» (Быт. 28, 13), и обещает дать ему в наследственное владение землю, на которой он лежит. Проснувшись, Иаков называет это место «Домом божьим» (bet 'elohim), устанавливает на нём каменный столп (maššēḇa), помазывает этот столп елеем и принимает обет давать явившемуся ему богу десятину из своего имущества (Быт. 28, 10–22). Примечательно, что послевоенное двенадцатозаконное законодательство напрямую запрещает «давать для мёртвого» из десятины (Втор. 26, 14).

На обратном пути из Харрана в Ханаан, когда Лаван настиг бежавшего от него Иакова, чтобы наказать его, «пришёл бог ('elohim) к Лавану Арамеянину ночью во сне и сказал ему: берегись, не говори Иакову ни доброго, ни худого» (Быт. 31, 24). Далее выясняется, что это был «бог отца» Иакова: «Бог отца вашего ('elohe 'abīkem) вчера говорил ко мне и сказал: берегись, не говори Иакову ни хорошего, ни худого» (Быт. 31, 29).

Иаков и Лаван решили заключить между собой завет, после чего «Иаков взял камень и поставил его столпом (maššēḇa)» (Быт. 31, 45). Также по приказу Иакова его родственники собирают камни, ставят их кругом (gal) и совершают в этом круге трапезу. Каменный столп и камни вокруг него представляют предков Иакова и Лавана, которые, по словам Лавана, должны засвидетельствовать договор между ними: «Свидетель этот круг и свидетель этот столп... Бог Авраама ('elohe 'abraham) и бог Нахора ('elohe naḥor) да судят между нами, боги отцов их ('elohe 'abihem)» (Быт. 31, 52–53). Иаков клянётся духом предка, приносит ему жертву и устраивает жертвенный пир, после которого его родственники заночевывают тут же, видимо, чтобы получить во сне откровение: «Иаков поклялся страхом отца своего Исаака. И заколол Иаков жертву на горе и позвал родственников своих есть хлеб; и они ели хлеб и ночевали на горе» (Быт. 31, 53–54).

Перед переселением в Египет Иаков (Израиль) отправляется в Вирсавию, чтобы принести жертву своему предку и заручиться его поддержкой: «И отправился Израиль со всем, что у него было, и пришёл в Вирсавию, и принёс жертвы богу отца своего ('elohe 'abīw) Исаака. И сказал бог ('elohim) Израилю в видении ночном: Иаков! Иаков! Он сказал: вот я. Он сказал: я бог (ha'el), бог отца твоего ('elohe 'abīka) ... Я пойду с тобою в Египет и выведу тебя обратно» (Быт. 46, 1–4). Умирая, Иаков обещает Иосифу, что ему будет помогать дух предка: «Бог отца твоего ('el

’abika) поможет тебе» (Быт. 49, 25).

Каменный столп (maṣṣeḇa) мог быть установлен над могилой особо почитаемого предка, например, Рахили: «Иаков поставил над гробом её столп. Это надгробный столп Рахили до сего дня» (Быт. 35, 20). Такое сооружение могло также называться «памятником» (yad, букв. «рука»). О том, что установка памятника входила в обязанности потомков умершего с целью поминовения имени предка, свидетельствует рассказ о сыне царя Давида Авессаломе: «Авессалом ещё при жизни своей взял и поставил себе столп в Царской долине; ибо сказал он: нет у меня сына, чтобы поминать имя моё (hazkir šəmi). И назвал столп своим именем. И называется он „памятник (yad) Авессалома“ до сего дня» (2 Цар. 18, 18).

Послепленный автор, условно именуемый Третье-Исайей, обращаясь к благочестивым скопцам в контексте погребального культа, обыгрывает многозначность слова yad (которое метафорически может означать также срамный уд): «Ибо Яхве так говорит о скопцах: которые хранят мои субботы, избирают удобное мне и крепко держатся завета моего, тем дам я в доме моём и в стенах моих памятник (yad) и имя лучшее, нежели сыновьям и дочерям, имя вечное дам им, которое не истребится» (Ис. 56, 4–5).

Авессалому не суждено было упокоиться под сооружённым им самим памятником. После того, как он был убит в ходе неудачного мятежа против своего отца Давида, убийцы поставили над его могилой «круг из камней очень большой» (gal ’abanim gadol mə’od) (2 Цар. 18, 17). Употребление глагола yaṣṣibu свидетельствует, что камни были именно поставлены в круг, а не сложены в кучу, как утверждает синодальный перевод. Тот же корень gal «круг» в удвоенном виде означает в языке ЕБ капище из поставленных кругом камней, подобное тому, на котором пророк Самуил принёс в жертву Яхве амаликитского царя Агага: «И разрубил Самуил Агага на куски перед лицом Яхве на капище (galgal)» (1 Цар. 15, 33).

Выдающихся покойников могли также хоронить под священными деревьями — дубами, тамарисками и т. п.: «И умерла Девора, кормилица Ревеккина, и погребена ниже Вефиля под дубом (’allon), который и был назван дубом плача» (Быт. 35, 8); «...И взяли [жители Иависа Галаадского] тело Саула и тела сыновей его со стены Беф-Сана, и пришли в Иавис, и сожгли их там, и взяли кости их, и погребли под тамариском (’ešel) в Иависе» (1 Цар. 31, 12–13). По другой версии, тела Саула и его сыновей были похоронены в Иависе под теревинфом (’elah) (1 Пар. 10, 12).

Согласно ЕБ, со времени завоевания Ханаана обычным для израильтянина было захоронение на земле его родового удела (naḥala): «И

похоронили его (т. е. Иисуса Навина) в пределе его удела (gəḇul naḥalato)» (Нав. 24, 30) и др. Похороненные на наследственной земле предки становились богами-хранителями удела, который благодаря им превращался в «удел богов» (naḥalat 'elohim) (2 Цар. 14, 16).

Дошедший до нас в испорченном виде 15-й Псалом первоначально, по всей видимости, имел отношение к культу предков. В 3-й строке он упоминает «радость» «к святым (qədošim), которые в земле, и к сильным ('addirim)». Слово qədošim в западносемитском ареале часто используется в качестве синонима слова 'elohim. В 5-й строке упоминаются «доля моя» (ḥelqi) и «жребий мой» (gorali), а в 6-й строке молящийся заявляет: «Межи (ḥaḇalim) мои прошли по прекрасным местам, и удел (naḥalat) мой приятен для меня». Очевидно, в оригинале псалма выражалась благодарность духам предков за блага, которые они обеспечивают земле, в которой покоятся, поэтому отрицания «не» в 4-й строке надлежит понимать как вставки позднейшего редактора: «Я <не> возлию кровавые возлияния их (niskehem middam) и <не> положу имена их на уста мои...» (Пс. 15, 4).

Мотив кормления жертвами духов предков используется, вероятно, в 21-м Псалме, утверждающем, что Яхве не только признают все народы, но также «Будут есть и поклоняться все тучные земли (dišne-'ereṣ); перед ним будут преклоняться все нисходящие в прах (yorde-«aṗar), чья душа не жива (naṣṣo lo ḥiyya)» (Пс. 21, 30). Выражение «тучные земли», являющееся поэтической параллелью к выражению «нисходящие в прах», использует слово dešen («тук» или «елей»), о питании которым богов упоминается в Суд. 9, 9.

По всей видимости, считалось, что во время обрядовых трапез живые вкушали жертвенную пищу вместе со своими покойными предками. О поедании израильянами «жертв мёртвым» (zibḥe metim) упоминается в связи с событиями в Моаве (Пс. 105, 28). Такие трапезы могли быть ежегодными. Давид не является на новомесечье к Саулу под предлогом того, что ему нужно быть у себя на родине в Вифлееме, где у него «годовичное жертвоприношение (zebāḥ haḡuḡamim) за всю семью (lə-ḳol-hammišpaḥa)» (1 Цар. 20, 6).

После пленное девтеронимическое законодательство запрещает использовать для культа мёртвых плоды земли, отдаваемые в десятину (заметим, что в отношении других плодов такой запрет не устанавливается!): «Я не ел от неё (т. е. десятины) в скорби моей ('oni), и не потреблял (bi'arti) от неё в скверне (ṭame'), и не давал от неё для мёртвого» (Втор. 26, 14). Под «скорбью» ('awen) здесь имеется в виду траур по покойному; об осквернении пищей заупокойного культа упоминает

также пророк Осия: «Хлеб скорбей (’awonim): все, едящие его, осквернятся (yiṭṭamma’u)» (Ос. 9, 4).

В Еврейской Библии 17 раз упоминается дух, именуемый в масоретской передаче ’ob (мн. ч. ’obot). Консонантное написание этого слова (ед. ч. ’b/мн. ч. ’bt) совпадает со словом «отец» (ед. ч. ’ab/мн. ч. ’abot), на основании чего можно предположить, что первоначально это было одно и то же слово. Таким образом, ’obot — это «отцы» или «духи отцов». 11 раз (всегда вместе с ’ob) в ЕБ также упоминается дух yiddə’oni, название которого произведено от глагола yada «знать» и может быть переведено как «вещий дух».

Послепленное девтеронимическое законодательство запрещает общение с духами предков в числе других предосудительных занятий: «Не должен находиться у тебя проводящий сына своего или дочь свою через огонь, ворожея (qosem qəsamim), прорицатель (mə’open), гадатель (mənaḥēš), чародей (məḥaššer), обаятель (ḥoḇer ḥaber), вопрошающий духа отца и вещего духа (šə’el ’ob wə-yiddə’oni) и обращающийся к мёртвым (doreš ha-metim)» (Втор. 18, 10–11).

Ещё более решительно высказывается против этого жреческое законодательство: «Не обращайтесь к духам отцов (’obot) и вещим духам (yiddə’onim), не ищите [их], чтобы не оскверниться (ṭamə’a) ими» (Лев. 19, 31; далее, в Лев. 20, 1–5, говорится о человеческих жертвоприношениях); «Если какая душа обратится к духам отцов (’obot) и вещим духам (yiddə’onim), чтобы блудить вслед их, то я обращу лицо моё на ту душу и истреблю её из народа её» (Лев. 20, 6); «Мужчина или женщина, если будет в них дух отца (’ob) или вещий дух (yiddə’oni), да будут преданы смерти: камнями должно побить их, кровь их на них» (Лев. 20, 27).

Наиболее известным эпизодом общения с миром мёртвых в ЕБ является рассказ о вызове царём Саулом духа пророка Самуила. Предваряющее его заявление о том, что «Саул изгнал духов отцов (’obot) и вещих духов (yiddə’onim) из страны» (1 Цар. 28, 3), является, несомненно, выдумкой послепленного девтеронимического историка, который под ’obot и yiddə’onim понимал уже не только духов, но и их заклинателей. Женщина, к которой Саул обращается за помощью, именуется «госпожой духа отца» (ba’alat ’ob) (1 Цар. 28, 7), он просит у неё: «Поворожи (qasami) мне через духа отца (ba-’ob) и подними мне того, кого я скажу тебе» (1 Цар. 28, 8).

О царе Манассии девтеронимический историк сообщает, что он «провёл сына своего через огонь, и прорицал («open), и гадал (niḥēš), и обращался («aša) к духам отцов (’ob) и вещим духам (yiddə’onim)» (4 Цар.

21, 6), а о его внуке Иосии — что он «истребил (букв. «сжёг»: bi'er) духов отцов ('oḇot) и вещей духов (yiddə'onim), и терафимов, и идолов (gillulim), и все мерзости (šiqqušim), которые появлялись в земле Иудейской и в Иерусалиме» (4 Цар. 23, 24). Глаголы, которые употребляет автор 4-й Книги Царств применительно к духам («aśa «делать» и bi'er «жечь»), свидетельствуют, что его представления о данных явлениях были уже достаточно смутными.

Тем ценнее информация, которую можно извлечь по этому вопросу из текстов, отражающих подлинную иудейскую допленную традицию, прежде всего, из Книги пророка Исайи. У Перво-Исайи духи отцов упоминаются три раза. Пророча об осаде Иерусалима ассирийцами, он обещает ему: «И будешь унижен, из-под земли будешь говорить, и глуха будет речь твоя из-под праха, и голос твой будет, как голос духа отца ('oḇ), и из-под праха шептать будет речь твоя» (Ис. 29, 4). В пророчестве против Египта Яхве устами Исайи обещает: «И дух Египта изнеможет в нём, и разрушу совет его, и обратятся (daršu) они (т. е. египтяне) к божкам ('elilim), и к призракам ('iṭṭim), и к духам отцов ('oḇot), и к вещим духам (yiddə'onim)» (Ис. 19, 3). Слово 'iṭṭim, являющееся гапаксом в ЕБ, определённо родственно аккадскому слову iṭemum «призрак».

Наконец, третий случай упоминания Исайей духов отцов присутствует в составе отрывка Ис. 8, 17–22, являющегося едва ли не самым сложным для понимания во всем тексте Перво-Исайи и вызывающего самые разные истолкования: «Обратитесь (diršu) к духам отцов ('oḇot) и к вещим духам (yiddə'onim), шепчущим и бормочущим, не обратится (yidroš) ли народ к своим богам ('elohaw), к мёртвым от имени живых?» (Ис. 8, 19). В строке 22 также рядом со словом 'elohaw («его (т. е. иудейского народа) боги») упоминается «его» mlk — технический термин, связанный с человеческими жертвоприношениями и некромантией.

В современном иудейском и христианском понимании Исайя в стихе 19 говорит о некромантии с осуждением, что и отражается в переводах данного отрывка. Однако насколько верен подобный взгляд? Как видно из приведённого выше текста 1 Цар. 28, 8, один из технических терминов общения с духами мёртвых в библейском еврейском языке был образован от глагольного корня qsm «ворожить», и в целом некромантия была неразрывно связана с гаданием.

В 3-й главе Исайя описывает грядущее наказание Иудеи за грехи, в ходе которого, в частности, «Яхве Воинств отнимет у Иерусалима и у Иуды поддержку и трость, всякую поддержку хлебом и всякую поддержку водою, вождя и воина, судью и пророка, и ворожею (qosem), и старца,

пятидесятника, и вельможу, и советника, и мудрого чародея (ḥaḳam ḥarašim), и искусного гадателя (nəḥon laḥaš)» (Ис. 3, 1–3). Как мы видим, ворожей, чародеи и гадатели, занимающиеся некромантией, для Исайи являются такими же законными вождями еврейского общества, как судьи, пророки и пр., а отнятие их представляет собой кару, которой наказывает Иерусалим и Иуду Яхве.

Такую же точку зрения мы находим у современника и соотечественника Исайи — пророка Михея. Для него ворожба — это законная деятельность яхвистских пророков, которые осуждаются не за то, что ворожат, а за то, что ворожат за деньги ложно: «Так говорит Яхве на пророков (nəḥi'im), вводящих в заблуждение народ мой, которые, когда их зубам есть что грызть, возглашают мир, а тому, кто ничего не кладёт им в рот, обещают войну. Посему ночь будет вам вместо видения (ḥazon), и тьма — вместо ворожбы (qəsom); зайдёт солнце над пророками и потемнеет день над ними. И устыдятся провидцы (ḥozim), и посрамлены будут ворожей (qosətim), и закроют уста свои все они, потому что не будет ответа от бога (или богов: 'elohim)» (Мих. 3, 5–7); «Главы его (т. е. Иерусалима) судят за подарки, и жрецы (kohanim) его учат за плату, и пророки (nəḥi'im) его ворожат (yiqsomu) за серебро, а между тем опираются на Яхве, говоря: «Яхве не среди ли нас? не постигнет нас беда!»» (Мих. 3, 11).

Ворожбу решительно осуждают как деветерономические законы (см. Втор. 18, 10–11 выше), так и деветерономические историки, которые объясняют падение Израильского царства тем, что израильтяне «проводили сыновей своих и дочерей своих через огонь, и ворожили ворожбу (yiqsomu qəsatim) и гадали (uənaḥəšu)» (4 Цар. 17, 17), вкладывают в уста пророка Самуила заявление о том, что «непокорность — такой же грех, как ворожба (qesem)» (1 Цар. 15, 23), и т. д. Положительное отношение к ворожбе, выраженное в процитированных выше отрывках из Исайи и Михея, свидетельствует, что здесь мы имеем дело со следами подлинной допленной традиции, избежавшими более позднего цензурирования.

Как уже упоминалось ранее, в допленном иудаизме некромантия была тесно связана с человеческими жертвоприношениями. Показательно, что как Исайя, так и Михей считают их законной частью яхвистского культа. Исайя изображает, как исходящее из уст Яхве пламя зажигает жертвенный костёр, приготовленный для ассирийского царя: «Вот, там — Яхве идёт издали, пламя из ноздрей его и густой дым, губы его исполнены ярости, и язык его — как огонь пожирающий... Ибо устроен уже тофет его; да, он для царя приготовлен; глубок и широк костёр его, огня и дров много; дыхание Яхве, как поток серы, зажжёт его» (Ис. 30, 27, 33). Михей

предлагает в жертву собственного сына: «С чем предстать мне перед Яхве, преклониться перед богом выси?... Дам ли [ему] первенца моего за преступление моё, плод чрева моего — за грех души моей?» (Мих. 6, 6–7).

Оба известных нам иудейских пророка, проповедовавших в конце VIII в. до н. э. (т. е. в том числе в эпоху «монотеистической реформы» царя Езекии), рассматривают ворожбу и человеческие жертвоприношения, тесно связанные с некромантией, как полностью приемлемые элементы иудейской религии. На этом основании можно предположить, что и общение с духами мёртвых было для них приемлемой практикой, и, вопреки принятому мнению, высказывание в Ис. 8, 19 не несёт в себе его осуждения как такового.

О живучести культа мёртвых, человеческих жертвоприношений и некромантии среди иудеев свидетельствует их осуждение анонимным пророком конца VI в. до н. э. (т. е. уже эпохи Второго храма), условно именуемым Третье-Исайей, который обращается к «заколающим детей (šoḥaṭe hayladim) в речных руслах (naḥalim), между расселинами скал» (Ис. 57, 5). Под «речным руслом», по всей видимости, должна пониматься долина Хинном («Геенна»), огибавшая Иерусалим с юга и запада, где находился тофет — место человеческих жертвоприношений. Третье-Исайя играет образами иудейского культа предков, уже известными нам по 15-му Псалму: используемое им слово «речное русло» (naḥal) созвучно слову «удел» (naḥalat) из 15-го Псалма, в обоих текстах также встречаются слова «доля», «жребий» и «возлияние»: «В долях речного русла (ḥalqe naḥal) доля твоя (ḥelqek); они, они жребий твой (goralek); им ты совершаешь возлияние (nesek) и возносишь хлебную жертву (minḥa)» (Ис. 57, 6).

Далее в этом чрезвычайно сложном для понимания тексте упоминаются поставленное на высокой горе (погребальное?) ложе (miškaḇ), куда восходят, чтобы совершить жертвоприношение (zaḇaḥ), дверь и косяк (погребальной пещеры?) и (погребальные?) памятники (zikkaron и yad). В строке 9 говорится о хождении с благовониями к «царю» (mlk) и отправке послов в Шеол, т. е. о принесении человеческих жертв. Ещё в одном отрывке из Третье-Исайи осуждаются иудеи, которые «сидят в гробах и ночуют в пещерах» (Ис. 65, 4), т. е. занимаются некромантией.

Пещерные гробницы были обычным местом погребения состоятельных жителей Иудейского царства. Самой знаменитой из таких гробниц является пещера в Мамре, по преданию купленная Авраамом, где были похоронены все еврейские патриархи и матриархи кроме Рахили (Быт. 49, 29–31). Согласно археологическим данным, такой вид погребения впервые появился в XII в. до н. э. к западу от Иудеи — на побережье, в

низинах и в предгорьях Шефелы. Постепенно он распространился на восток на Иудейское нагорье. Пещерные гробницы с конца VIII в. до начала VI в. до н. э. были самым распространённым способом погребения в Иудейском царстве.

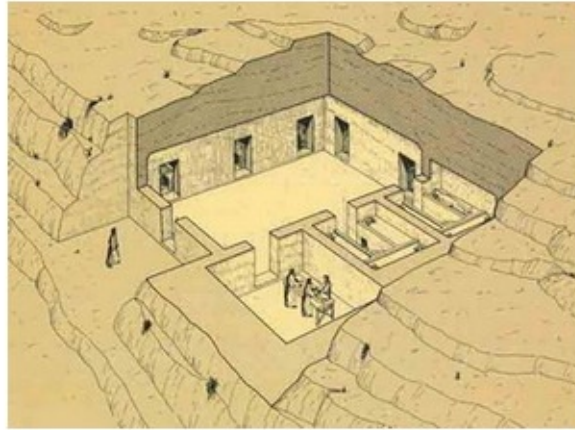
ЕБ также упоминает в Иерусалиме «кладбище народное» (qeber bəne ha'am) в долине Кидрон, куда царь Иосия якобы вынес прах сожжённой им ашеры (4 Цар. 23, 6), оно же «могилы народа» (qibre bəne ha'am), куда царь Иоаким бросил труп убитого им пророка Урии (Иер. 26, 23). На этом кладбище, вероятно, погребались самые бедные жители Иерусалима, лишённые средств на приобретение гробницы, а также люди, не имевшие родственников. Подобное погребение означало отсутствие заупокойного культа и поэтому считалось позорным.

Обычным местом захоронения царей Иудеи был «Город Давида» — древнейшая часть Иерусалима, располагавшаяся на холме Офел к югу от Храмовой горы. Только царь Манассия был погребён «в саду дома его, в саду Уззы» (4 Цар. 21, 18), а его сын Аммон — «в гробнице его, в саду Уззы» (4 Цар. 21, 26), т. е. на территории царского дворца на Храмовой горе, примыкавшего к «храму Соломона». Возмущение именно по этому поводу Яхве выражает устами пророка Иезекииля: «Дом Израилев не будет более осквернять святого имени моего, ни они, ни цари их, блудом своим и трупами царей своих после смерти их, и тем, что они поставили порог свой у порога моего и косяк двери своей подле косяка двери моей, так что одна стена была между мною и ими...» (Иез. 43, 7–8).

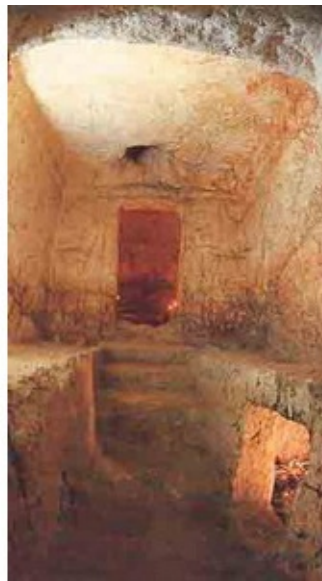
Что касается иудейских пещерных гробниц, которых археологами к настоящему времени обнаружено и исследовано около двухсот, то обычно в каждой из них находится от 15 до 30 захоронений людей обоих полов и разных возрастов. В такую гробницу попадали через небольшой прямоугольный вход, закрывавшийся камнем, за которым вёл спуск вниз. По трём сторонам примерно квадратного помещения размером обычно 5х5 м находились каменные скамьи для тел. Покойников клали на спину, головами на каменные подушки, часто выполненные в виде подковы или головы египетской богини Хатхор. Когда скамья требовалась для нового захоронения, останки предыдущего сбрасывались в яму, высеченную под скамьёй или в задней части гробницы. В самых богатых гробницах имелись по несколько помещений, а также высеченные из скалы саркофаги, предназначенные для единичного использования.

Основным погребальным инвентарём была керамика — сосуды типа мисок для еды и типа кувшинов для питья, кувшинчики для благовоний и светильники. Также часто встречаются украшения, предметы домашнего

быта, погремушки, оружие (металлические лезвия и наконечники стрел) и печати. Почти во всех захоронениях находят амулеты — как собственно иудейские (фигурки Богини-матери и всадников), так и египетские («око Гора», скарабей, фигурки бога Беса). Иудейские погребальные обычаи были чисто языческими, и оставались такими до самого конца существования Иудейского царства.



Самая большая известная погребальная пещера времён Иудейского царства расположена на территории французского монастыря Св. Стефана на севере Иерусалима



По сторонам пещеры находятся каменные скамьи, на которые клали тела усопших, справа видна яма (bor или šaḥat) для сброса останков старых захоронений

Человеческие жертвоприношения

Памяти еврейского б-га Молоха

Слово «Молох», понимаемое как имя божества, которому приносятся человеческие жертвы, встречается в русском синодальном переводе Ветхого Завета 8 раз. В одном из этих случаев общепризнано, что Молох упомянут по ошибке вместо хорошо известного аммонитского бога Милькома: «Тогда построил Соломон капище Хамосу, мерзости Моавитской, на горе, которая пред Иерусалимом, и Молоху, мерзости Аммонитской» (3 Цар. 11, 7). По этой причине мы можем исключить данный случай из дальнейшего обсуждения.

5 из оставшихся 7 упоминаний приходятся на 18-ю и 20-ю главы Книги Левит: «Из детей твоих не отдавай на служение Молоху» (Лев. 18, 21); «Кто из сынов Израилевых и из пришельцев, живущих между Израильтянами, даст из детей своих Молоху, тот да будет предан смерти: народ земли да побьет его камнями; и Я обращу лице Мое на человека того и истреблю его из народа его за то, что он дал из детей своих Молоху, чтоб осквернить святилище Мое и обесчестить святое имя Мое; и если народ земли не обратит очей своих на человека того, когда он даст из детей своих Молоху, и не умертвит его, то Я обращу лице Мое на человека того и на род его и истреблю его из народа его, и всех блудящих по следам его, чтобы блудно ходить вслед Молоха» (Лев. 20, 2–5).

Ещё по одному упоминанию Молоха мы находим в Книге пророка Иеремии, сетующего, что иудеи «устроили капища Ваалу в долине сыновей Енномовых, чтобы проводить через огонь сыновей своих и дочерей своих в честь Молоху» (Иер. 32, 35), и в рассказе девтерономического историка о реформе царя Иосии, который, якобы, «осквернил Тофет, что на долине сыновей Еннома, чтобы никто не проводил сына своего и дочери своей чрез огонь Молоху» (4 Цар. 23, 10).

В своём понимании еврейского слова *mlk* в вышеприведённых отрывках как личного имени бога Молоха синодальные переводчики следуют первым переводчикам Еврейской Библии на греческий язык, однако текст Септуагинты менее однозначен, чем синодальный вариант. В 4 из 5 случаев в Книге Левит слово *mlk* переведено греческим словом ἄρχων, а в Лев. 20, 5 — тем же словом, но во множественном числе и с артиклем (τοὺς ἄρχοντας). Последний случай можно правдоподобно объяснить диттографией — присоединением в рукописи, которой пользовался переводчик, к слову *mlk* начальной буквы мемследующего

слова *mqr̥b* «из среды», вследствие чего оно приобрело вид множественного числа. Из того, что переводчик Книги Левит переводил слово *mlk* действительным причастием глагола *ʾrḫw* «править», следует, что он читал его как *molek* — действительное причастие глагола *malak* с тем же значением.

Однако в 4 Цар. 23, 10 фраза *lmlk* переведена на греческий как *τῷ Μολὸχ* («Молоху»), а в Иер. 32, 35 — как *τῷ Μολὸχ βασιλεῖ* («царю Молоху»), т. е. авторы этих переводов понимали *mlk* как имя Молох (а во втором случае и истолковывали его как соответствующее еврейскому слову *melek* «царь»). Таким образом, полного единства в понимании и переводе слова *mlk* у переводчиков Септуагинты не было.

В 6 из 7 случаев употребления термина *mlk*, переводимого в Синодальной Библии как «Молох», он сопровождается предлогом *le* и глаголами «давать» (*natan*) или «проводить» (*haʿabir*) или их сочетанием: «не давай, чтобы проводить Молоху» (*lo-titten ləhaʿabir lammolek*) (Лев. 18, 21); «даст Молоху» (*yitten lammolek*) (Лев. 20, 2); «дал Молоху» (*natan lammolek*) (Лев. 20, 3); «даст Молоху» (*bətitto lammolek*) (Лев. 20, 4); «проводить Молоху» (*ləhaʿabir lammolek*) (Иер. 32, 35); «чтобы не проводил Молоху» (*ləbiliti ləhaʿabir lammolek*) (4 Цар. 23, 10). В языке ЕБ предлог *le* может вводить слово, обозначающее вид жертвы, напр.: «Дай (*natatta*) тельца... в жертву за грех (*ləḥaṭṭaʿt*)» (Иез. 43, 19); «Я даю (*natatti*) волов в жертву всесожжения (*laʿolot*) ... и пшеницу в жертву приношения (*lamminḥa*)» (1 Пар. 21, 23). Это значит, что и выражения *ntn lmlk* и *hʿbr lmlk* могут означать, соответственно, «отдавать» или «проводить в жертву молк» (принимая условно вокализацию этого термина, засвидетельствованную в близко родственном еврейскому финикийском языке карфагенян).

Сторонники понимания *mlk* как имени бога в качестве одного из основных доводов используют фразу «блудить вслед (*liznot aḥare*) *hmlk*» в Лев. 20, 5. По их утверждению, в языке ЕБ можно «блудить вслед» только божеств, но никак не жертвоприношений. Однако этот довод несостоятелен. Во-первых, подобная фраза используется в ЕБ не только по отношению к божествам. В Книге Судей она применяется к ефоду — культовой принадлежности, назначение которой остаётся загадочным: «Геден сделал ефод... и все Израильтяне блудили вслед ему (*waʿuiznu ʾaḥaraw*)» (Суд. 8, 27). В Книге Чисел же израильтяне «блудят вслед» своих сердец и очей (согласно другому истолкованию — нитей на краях своих одежд) (*zonim ʾaḥarehem*) (Числ. 15, 39).

Во-вторых, подобно всей прочей лексике жертвоприношений, слово

mlk должно обозначать как разновидность жертвоприношения, так и приносимый в жертву предмет, т. е., в данном случае, человека. В следующем же стихе содержится запрет «блудить вслед» (liznot 'aḥarehem) духам отцов (ha'obot) и вещим духам (ha'yiddə'onim) (Лев. 20, 6), т. е. заниматься некромантией. Человеческие жертвоприношения также называются рядом с некромантией во Втор. 18, 10–11, 4 Цар. 17, 17 и 21, 6, при этом Втор. 18, 10–11 и 4 Цар. 21, 6, как и Лев. 20, 6, упоминают «духов отцов и вещей духов».

Вероятно, жертвоприношение молк было как-то связано с некромантией. Третье-Исайя, по всей видимости, называет приносимых в жертву послами в загробный мир: «Ты ходила к царю (lmlk) с елеем, ... посылала послов своих далеко, спускалась в Шеол» (Ис. 57, 9). Таким образом, предметом «блуда» в Лев. 20, 5 являются обожествляемые жертвы обряда молк, служащие посредниками между миром живых и миром мёртвых. Определённый артикль в слове hmlk, которым они именуются, предположительно, имеет собирательное значение.

Если бы слово mlk в Книге Левит означало имя бога, это был бы единственный «языческий» бог, который назывался бы по имени (причём только в контексте жертвоприношений) и служение которому запрещалось бы в законодательных текстах Еврейской Библии. Учитывая, что за пределами Книги Левит этот «бог» упоминается всего лишь два раза, в то время как другие, реальные боги (как, например, Ваал) упоминаются десятки раз, такое внимание жреческих авторов к малозначительному божеству выглядело бы крайне странным. Гораздо разумнее предположить, что первоначально словом mlk в соответствующих цитатах обозначался вид жертвоприношения.

Что касается получателя этого жертвоприношения, то о нём нам говорит сама Книга Левит, сообщая, что оно бесчестит имя «бога Израилева»: «Из детей твоих не давай, чтобы проводить в жертву молк, не бесчести имени бога твоего» (Лев. 18, 21). Яхве также обещает истребить того, кто «из детей своих дал в жертву молк, чтобы осквернить святилище моё и обесчестить святое имя моё» (Лев. 20, 3), подтверждая, что эта жертва изначально была частью его собственного культа.

Таким образом, передача переводчиками Септуагинты еврейского слова mlk словами ἄρχων и Μολόχ отражает сознательное стремление исказить историческую реальность, выдав название человеческого жертвоприношения, получателем которого был «бог Израилев», за имя «языческого бога», кровавый культ которого евреям якобы чужд. Первым документальным свидетельством такого стремления являются тексты

Септуагинты (III — II вв. до н. э.), однако его появление можно уверенно отнести уже к персидской эпохе.

Выводы, которые мы до сих пор основывали на внутренних еврейских источниках, подтверждаются фактами религиозной жизни других семитских народов. Несмотря на нередкое применение производных от корня *mlk* со значением «царь» в качестве титула или эпитета к различным семитским божествам попытки ряда учёных доказать существование бога, у которого подобное производное служило в качестве личного имени, успехом не увенчались. При этом использование производного от корня *mlk* для обозначения человеческого жертвоприношения прекрасно засвидетельствовано у финикийцев и их западного ответвления — пунийцев, включая карфагенян. У последних получателем жертвы была божественная чета Ваала Хаммона и Танит (т. е. ханаанейского Ваала и его сестры-супруги Аштарт).

Благодаря поздним текстам на латинском языке, содержащим слова с элементом *molc* (*h*), мы знаем, что пунийцы произносили этот термин как *molk*, т. е. у них огласовка его первого слога совпадала с еврейской, о которой нам известно по словам *Мо́лох* и *ᾠρῶν* (= евр. *molek*) из Септуагинты. Таким образом, мы имеем дело с лексической изоглоссой, объединявшей Израиль, Финикию и пунические колонии последней. Однако изоглосса эта является не только лексической, но и культурно-религиозной.

У нас есть два вида археологических памятников, связанных с человеческими жертвоприношениями финикийцев и пунийцев. Первым из них являются votive стелы с изображениями и надписями. Подобные стелы воздвигались в память о совершённом жертвоприношении. Судя по тофету в Карфагене, в самый ранний период (VIII — VII вв. до н. э.) над урнами с останками жертв насыпались просто груды камней, позднее начали устанавливаться стелы, некоторые из которых с VI — V вв. до н. э. стали надписываться. Помимо Карфагена, сотни подобных стел найдены в Сирте (Ливия), Марсале (Сицилия), на Сардинии и в других местах.

Обычно в надписях упоминается слово *mlk* — отдельно или в различных сочетаниях. Нередко его употребление с предлогом в виде *lmlk*, что точно соответствует шести из семи случаев употребления этого термина в Еврейской Библии. Из сочетаний чаще всего встречаются *mlk 'dm* («жертва молк человеком»), *mlk b'l* («жертва молк господином», т. е. ребёнком из знатной семьи?) и *mlk 'mr* («жертва молк ягнёнком»). Последний вариант означает замену ребёнка для жертвоприношения агнцем. Встречаются весьма пространственные надписи, например: *l'dn lb'l ḥmn*

ndr «š n'dr 'dnb'l bn «bd'smn mlk 'dm bšrm bn» tm šm' ql' brk' («Господу Ваалу Хаммону обет, который дал Идни-Баал сын Абд-Эшмуна: жертва молк человеком его собственной плоти. Он услышал голос его и благословил») (KA1 107.1/5).

Вторым видом археологических памятников человеческих жертвоприношений у пунийцев являются кладбища жертв, условно, в честь Иерусалимского тофета, именуемые тофетами (их финикийское название не засвидетельствовано). Подобные кладбища известны в Карфагене и Сусе (Тунис), Мотии (Сицилия), в нескольких местах на Сардинии и других областях финикийской колонизации. Они представляют собой огороженные стенами участки, на которых захоронены сотни глиняных урн с сожжёнными останками детей и животных (ягнят, козлят и птиц). Иногда останки животных захоронены в отдельных урнах, иногда вместе с останками детей.



Тофет в Карфагене

Доля детских захоронений постепенно росла и достигла максимума в период расцвета Карфагена в IV — III вв. до н. э. (в VII в. до н. э. останки животных имелись в 1 из 3 урн, в IV в. до н. э. — в 1 из 10). В целом практика принесения в жертву детей пунийцами археологически засвидетельствована со времени начала финикийской колонизации в VIII в. до н. э. до II в. н. э. (Тертуллиан отмечает её существование ещё в III в. н. э.).

Исследования карфагенского тофета выявили, что в VII — VI вв. до н. э. в большинстве урн погребались сожжённые останки детей в возрасте 2–3 месяцев. В V — IV вв. до н. э. нередко захоронения двух детей

— новорожденного и более старшего, от двух до четырёх лет. Данное явление можно предположительно объяснить тем, что родители посвящали своего ребёнка в жертву ещё до его рождения, и если он рождался мёртвым, приносили в жертву ребёнка, родившегося раньше.



Карфагенский жрец, несущий предназначенного для жертвоприношения ребёнка

С 400 по 200 г. до н. э. на тофете Карфагена было захоронено примерно 20 тысяч урн с сожжёнными останками, что даёт примерно 100 урн каждый год. Таким образом, в пору расцвета Карфагена дети или заменяющие их животные приносились на его тофете в жертву молк примерно каждые 3 дня. Судя по останкам, во время сожжения дети были неподвижными, т. е., видимо, им перерезали горло перед тем, как сжечь на костре. После сожжения останки тщательно собирались и помещались в урну. Сверху на останки клали камни, затем урна запечатывалась и захоранивалась в яму.

С учётом лингвистического и смыслового сходства между рефлексам слова *mlk* у финикийцев и евреев финикийские данные вполне могут быть использованы для воссоздания картины человеческих жертвоприношений в иудаизме.

Закон о первородных

Книга Исхода содержит требования к евреям посвящать (qadaš) или отдавать (natan) Яхве каждого материнского первенца мужского пола среди людей и животных: «И сказал Яхве Моисею, говоря: Посвящай мне (qaddeš-li) каждого первенца, открывающего каждую утробу (kol bəḳor peṭer kol reḥem) среди сынов Израилевых, среди людей и среди скота (ba'adam ubəḥēma): мои они» (Исх. 13, 2); «Первенца из сынов твоих отдавай мне (bəḳor baneḳa titten li); то же делай с волом твоим (šoreḳa) и с овцою твоею (šo'neḳa). Семь дней пусть они будут при матери своей, а в восьмой день отдавай их мне» (Исх. 22, 29–30). В соответствии с этими требованиями в Книге Неемии после восстановления Иерусалимского храма иудеи обязуются «приносить начатки с земли нашей и начатки всяких плодов со всякого дерева каждый год в дом Яхве, и первенцев из сыновей наших и из скота нашего (bəḳorot banenu ubəhemtenu), как написано в законе, и первородное от крупного и мелкого скота нашего (bəḳore ḥəqarenu wəšo'nenu) приводить в дом бога нашего к жрецам, служащим в доме бога нашего» (Неем. 10, 35–36).

Из других законодательных текстов о первородных следует, что первородных из животных надлежит приносить в жертву (zaḇaḥ): «Я приношу в жертву Яхве ('ani zoḇeaḥ lyhwh) всё, открывающее утробу (kol peṭer reḥem), мужского пола (hazzəḳarim)» (Исх. 13, 15); «Всё первородное мужского пола, что родится от крупного скота твоего и от мелкого скота твоего (kol habbəḳor 'ašer yiwwaled biḥəqarəḳa ubəšo'neḳa hazzəḳar), посвящай (taqdiš) Яхве, богу твоему: не работай на первородном воле твоём (bəḳor šoreḳa) и не стриги первородного из мелкого скота твоего (bəḳor šo'neḳa); перед Яхве, богом твоим, ежегодно съедай это ты и дом твой, на месте, которое изберёт Яхве. Если же будет на нём порок, хромота или слепота или другой какой-нибудь порок, то не приноси его в жертву Яхве (lo' tizbaḥennu lyhwh), богу твоему, но в воротах твоих ешь его; нечистый, как и чистый, могут есть, как серну и как оленя, только крови его не ешь: на землю выливай её, как воду» (Втор. 15, 19–23); «За первенца из волов (bəḳor šor), и за первенца из овец (bəḳor kešeb), и за первенца из коз (bəḳor «ez) не бери выкупа (lo' tipde): они святыня; кровью их окропляй жертвенник, и тук их сжигай в огне, в приятное благоухание Яхве» (Числ. 18, 15–17).

Ещё ряд законодательных текстов говорит, что первородных из скота

надлежит «проводить» (ha'abir) (тот же термин применяется к жертве молк) для Яхве, а из людей — «выкупать» (pada): «Проводи всё, открывающее утробу, для Яхве (wəha'abarta kol peṭer reḥem lyhwh), и всё первородное из скота (kol peṭer šeger bəhema), какой у тебя будет, мужского пола (hazzəkarim), для Яхве, а всякого разверзающего из ослов (kol peṭer ḥamor) выкупай (tipde) агнцем (še); а если не выкупишь, то ломай ему шею; и каждого первенца человеческого (kol bəkor 'adam) из сынов твоих выкупай (tipde) ... Я приношу в жертву Яхве ('ani zobeah lyhwh) всё, открывающее утробу (kol peṭer reḥem), мужского пола (hazzəkarim), а всякого первенца из сынов моих (kol bəkor banay) выкупаю ('epde)» (Исх. 13, 12–13, 15); «Всё, открывающее утробу (kol peṭer reḥem), — мне, как и весь скот твой мужского пола, открывающий утробу, из волов и агнцев (kol miqneqa tizzaḳar peṭer šor waše); первородного из ослов выкупай агнцем (peṭer ḥamor tipde bəše), а если не выкупишь, то ломай ему шею; всех первенцев из сынов твоих выкупай (kol bəkor baneka tipde)» (Исх. 34, 19–20).

В вышеприведённых отрывках обращают на себя внимание два момента. Во-первых, выкуп предполагает обязательность того, от чего этот выкуп избавляет, т. е. обязательность принесения первородных из людей в жертву. Во-вторых, процитированные законы из Исх. 13, 2 и Исх. 22, 29–30, не делающие никакого различия между первородными из людей и из скота, означают именно такую обязательность принесения первородных из людей в жертву. На этом основании можно предположить, что условие о выкупе первородных из людей является более поздним добавлением к более раннему общему условию. Такое условие, требовавшее принесения в жертву Яхве любых первородных, должно было действовать в допленной Иудее. И у нас есть прямое подтверждение тому, что оно в ней действительно действовало.

Пророк Иезекииль в начале VI в. до н. э. заявляет от имени Яхве: «Я дал им (т. е. иудеям) законы недобрые (ḥuqqim lo toḇim) и уставы, которыми они не могут жить (mišpaṭim lo yiḥyu bahem), и осквернил (wa'aṭamte') их дарами их (matnotam), проведением (bəha'abir) всего, открывающего утробу (kol peṭer raḥam), чтобы погубить их ('ašimmem)» (Иез. 20, 25–26). Иезекииль является противником человеческих жертвоприношений, поэтому утверждает, что законы о них недобры и губят исполняющих их иудеев, однако при этом удостоверяет, что законы эти иудеям дал Яхве и человеческие жертвоприношения по ним приносятся для Яхве. Выражение «проведение всего, открывающего утробу» (Иез. 20, 26) является почти точной цитатой требования «Проводи всё, открывающее утробу, для Яхве» (wəha'abarta kol peṭer reḥem lyhwh) (Исх. 13, 12).

Косвенным образом о том, что получателем человеческих жертв был Яхве, свидетельствуют запреты на них в Книге Второзакония. Израиль не должен следовать обычаям ханаанейян: «Не делай так Яхве, богу твоему (lo ta'aše ken lyhwh 'eloheka), ибо все мерзости (to'abat), которые ненавидит Яхве, они делают богам своим («asu le'elohehem): они и сыновей своих и дочерей своих сжигают в огне богам своим (yišgərū ḥa'eš le'elohehem)» (Втор. 12, 31), т. о. в данном отрывке запрещается сжигать детей именно для Яхве.

Более подробный перечень ненавидимых Яхве «мерзостей» содержится в 18-й главе: «Когда ты войдёшь в землю, которую даёт тебе Яхве, бог твой, тогда не научись делать мерзости (to'abat), какие делали народы сии: не должен находиться у тебя проводящий сына своего или дочь свою через огонь (ma'abir bəno ubitto ḥa'eš), ворожея (qosem qəsamim), прорицатель (mə'onen), гадатель (mənaḥeš), чародей (məḥaššer), обаятель (ḥoḇer ḥaḇer), вопрошающий духа отца и вещего духа (šo'el 'oḇ wə-yiddə'oni) и обращающийся к мёртвым (doreš 'el-hammetim); ибо мерзок (to'abat) перед Яхве всякий, делающий это» (Втор. 18, 9—12). Далее, в ст. 15—22 той же главы, подробно говорится о законном пророке, который будет объявлять Израилю волю Яхве. На этом основании можно предположить, что перечисляемые в ст. 9—12 «мерзости» являются незаконными способами получения пророчеств от Яхве, в число которых входят и детские жертвоприношения.

Поздний и дополнительный характер требований о выкупе первенцев выдаёт также их противоречивость. Исх. 13, 13 и Исх. 34, 20 требуют выкупа первенцев из ослов и людей, при этом первенец из ослов должен быть выкуплен агнцем, а способ выкупа первенца из людей не оговаривается. В Книге Чисел первенцы нечистого скота и людей одинаково выкупаются за деньги: «Выкупом выкупи (pado tipde) первенца из людей (bəkor ha'adam), и первенца из скота нечистого (bəkor habbəhema haṭṭəme'a) выкупи (tipde); а выкуп за них (pəduyaw): начиная от одного месяца, бери выкуп (tipde) по оценке твоей, пять сиклей серебра, по сиклю священному, который в двадцать гер» (Числ. 18, 15—16). Эмфатическое требование «выкупом выкупи» (pado tipde) означает обязательность и может подразумевать, что на момент его объявления выкуп был возможным, но не обязательным.

Отметим попутно, что именно в редакции Числ. 18, 15—16 соответствующее требование в качестве заповеди «выкупа сына» (pidyon habben) вошло в число 613 заповедей иудаизма. Подобный выкуп по настоящее время совершается евреями на 31-й день после рождения

первенца мужского пола. Отец ребёнка обязан отдать его Яхве в лице жреца (когена), после чего выкупить обратно за 5 шекелей (порядка 100 г серебра), что формально избавляет жреца от обязанности зарезать ребёнка и сжечь его «в приятное благоухание Яхве» (Числ. 18, 17).

Согласно альтернативной версии, вместо первенцев Яхве взял себе левитов: «И сказал Яхве Моисею, говоря: Вот, я взял левитов из сынов Израилевых вместо всех первенцев, открывающих утробу (kol bəḳor peṭer reḥem) из сынов Израилевых; и будут моими левиты, ибо мои все первенцы (kol bəḳor)» (Числ. 3, 11–13); «Ибо даны они (т. е. левиты) мне из сынов Израилевых: вместо открывающих всякую утробу, первенца всякого (piṭrat kol reḥem bəḳor kol) из сынов Израилевых, я беру их себе; ибо мои все первенцы (kol bəḳor) у сынов Израилевых, из людей и из скота (ba'adam uḇabbəhema)» (Числ. 8, 15–18). В этих двух отрывках отсутствует упоминание о выкупе нелевитских первенцев, поэтому они должны отражать версию, альтернативную изложенной в Числ. 18, 15–16, а не дополнительную к ней; кроме того, взятие левитов вместо всех остальных первенцев сделало бы выкуп нелевитских первенцев ненужным.

Ещё одна версия связывает обычай выкупа с Исходом: «И когда после спросит тебя сын твой, говоря: что это? то скажи ему: рукою крепкою вывел нас Яхве из Египта, из дома рабства; ибо когда фараон упорствовал отпустить нас, Яхве убил всех первенцев в земле Египетской, от первенца человеческого до первенца из скота (mibbəḳor 'adam wə'ad bəḳor bəhema), посему я приношу в жертву Яхве ('ani zobeah lyhwh) всё, открывающее утробу (kol peṭer reḥem), мужского пола (hazzəkarim), а всякого первенца из сынов моих (kol bəḳor banay) выкупаю ('epde)» (Исх. 13, 14–15); «В тот день, когда я порази́л всех первенцев (kol bəḳor) в земле Египетской, я посвятил (hiqdašti) себе всех первенцев (kol bəḳor) в Израиле от человека до скота (me'adam «ad-bəhema); моими они будут» (Числ. 3, 13); «Мои все первенцы (kol bəḳor) у сынов Израилевых, из людей и из скота (ba'adam uḇabbəhema): в тот день, когда я порази́л всех первенцев в земле Египетской, я посвятил (hiqdašti) их себе» (Числ. 8, 17).

Согласно этой версии, поскольку Яхве убил всех первенцев мужского пола — из скота и из людей — в Египте, все первенцы являются его собственностью и приносятся ему в жертву. Единственным исключением оказываются первенцы из сынов Израилевых, заменённые агнцами, кровью которых евреи обмазали косяки своих дверей. Таким образом, пасхальный агнец служит заменой жертвы первородного сына. Поэтому, в отличие от Числ. 18, 15–16, где выкуп осуществляется деньгами, в Исх. 13, 14–15, видимо, выкуп первородного сына, как и выкуп осла, предполагается

(ежегодным пасхальным?) агнцем.

Показательно, что Книга Второзакония, которая в рассказе об Исходе умалчивает об убиении египетских первенцев и замене еврейских первенцев агнцами, также говорит лишь о жертве первородных из животных, но не из людей (Втор. 15, 19–23). Объяснить это можно сознательным стремлением девтеронимического автора предотвратить понимание пасхальной жертвы как замены жертвы всесожжения первенца. С этим стремлением, в частности, связано требование Книги Второзакония варить (bašal), а не жарить (šala) агнца. Книга Исхода определённо указывает, что агнец должен быть зажарен, а не сварен: «Пусть съедят мясо его в сию самую ночь, испечённое на огне (šali-’eš); ... не ешьте от него... сваренного в воде (bašel mēbuššal bammayim), но ешьте испечённое на огне (šali-’eš)» (Исх. 12, 8–9), девтеронимический же автор требует: «Заколи пасху (tizbaḥ ’et-happesaḥ), ... свари (biššalta) и съешь» (Втор. 16, 7).

Вариант Книги Исхода определённо отражает изначальную традицию, которую подтверждает и иудейское предание. Показательно, что самаритяне — единственные потомки древних евреев, по настоящее время совершающие пасхальное жертвоприношение, — приносят агнцев в жертву всесожжения в глубоком кострище, вполне возможно восходящем к древнему тофету. В таком случае эта самаритянская традиция является прямым наследием иудейского обряда человеческого жертвоприношения.



Пасхальное жертвоприношение у самаритян

Свидетельства иудейских пророков

Согласно утверждениям девтеронимического историка, детские жертвоприношения были широко распространены у допленных евреев. Так, жители Израильского царства «проводили сыновей своих и дочерей своих через огонь» (wayya‘abiru ’et-bənehem wə’et-bənotehem ba’eš) (4 Цар. 17, 17), иудейский царь Ахаз (2-я пол. VIII в. до н. э.) «ходил путём царей Израильских, и даже сына своего провёл через огонь (wəgam ’et-bəno he‘ebir ba’eš)» (4 Цар. 16, 3), его внук Манассия (1-я пол. VII в. до н. э.) «провёл сына своего через огонь» (wəhe‘ebir ’et-bəno ba’eš) (4 Цар. 21, 6). В конце VII в. до н. э. царь Иосия, якобы, «осквернил (ṭimme’) тофет (hattopēt), что в долине сыновей Еннома (ge bəne hinnom), чтобы никто не проводил сына своего и дочери своей через огонь в жертву молк (ləbiliti ləha‘abir ’iš ’et-bəno wə’et-bitto ba’eš lammolek)» (4 Цар. 23, 10). Хотя «реформа Иосии» является вымыслом девтеронимистов, данное сообщение подтверждает саму практику человеческих жертвоприношений в допленной Иудее.

Свидетельствам исторических книг созвучны высказывания иудейских пророков. В конце VIII в. до н. э. пророк Михей задаётся вопросами: «С чем предстать мне перед Яхве, преклониться перед богом выси? Предстану ли перед ним со всесожжениями, с тельцами однолетними? Можно ли угодить Яхве тысячами овнов или десятками тысяч потоков елея? Дам ли (ha’etten) [ему] первенца моего (bəḳori) за преступление моё, плод чрева моего — за грех души моей?» (Мих. 6, 6–7). Михей здесь представляет список всесожжений («olot) с возрастающей ценностью — от тельцов и овнов до первенца. Если бы автор этого списка считал жертвоприношение ребёнка мерзостью, он не указал бы его в качестве самого ценного среди приемлемых для Яхве жертв. Гипотетичность предположений Михея («тысячи овнов, десятки тысяч потоков елея») не имеет для нас значения — с их помощью пророк выражает мысль о том, что никаких жертв не достаточно для искупления греха народа.

Современник Михея Исайя выражает сходное отношение к человеческим жертвоприношениям в отрывке (Ис. 30, 27, 33), который, ввиду его большой важности, заслуживает особого разбора. В синодальном переводе первая часть данного отрывка имеет следующий вид: «Вот, имя Господа идет издали, горит гнев Его, и пламя его сильно, уста Его исполнены негодования, и язык Его, как огонь поедающий». Этот перевод

следует масоретскому тексту, в котором второе слово действительно огласовано как *šem* «имя». Однако масоретские огласовки во многих случаях неверны, и здесь мы имеем как раз такой случай.

«Богословие имени» было разработано девтерономистами в VI в. до н. э., а Исайя жил в VIII в. до н. э. и выражать это богословие никак не мог. Но даже у девтерономистов «имя Яхве» никогда не является активным субъектом глагола, Яхве лишь «кладёт» его в храм и оно там пребывает. Тем более «имя Яхве» не может быть активным субъектом глагола у Исайи. Слово *šm* в Ис. 30, 27 должно пониматься как *šam* «там». Оно входит в состав устойчивого выражения *hinne šam* «вот, там», неоднократно засвидетельствованного в Еврейской Библии (Быт. 29, 2; 2 Цар. 15, 36; 3 Цар. 14, 2: 17, 10; Иер. 36, 12; Иез. 3, 23; 8, 4, 14; 46, 19).

После слов «Яхве идёт издали» следует фраза *bo'et 'arro*. Слово *bo'et* является действительным причастием глагола *ba'ar* «гореть», «полыхать», «жечь», «зажигать», а *'arro* — оформленным притяжательным местоимением ед. ч. м.р. словом *'ar*, которое означает буквально «нос» или «ноздри», как в Быт. 2, 7, где «слепил бог Яхве человека... и вдунул в ноздри его (*'arraw*) дыхание (*nišmat*) жизни». Таким образом, фраза *bo'et 'arro* значит буквально «горит нос его», что, как станет ясно далее, должно означать, что Яхве изрыгает из своих ноздрей пламя.

Далее следует фраза *wəḳobed mašša'a*. Слово *mš* (h) (*mašša'a*), образованное от глагола *naša'* «поднимать (ся)», является в ЕБ гапаксом (т. е. встречается единственный раз). Смысл его стал понятен благодаря находке остраконов из города Лахиша. Эти надписи на глиняных черепках датируются временем ок. 587 г. до н. э., накануне или во время вавилонского нашествия на Иудею. В одной из них интересующее нас слово в форме *mš't* означает дым, при помощи которого гарнизоны иудейских городов обменивались сообщениями: *wyd» ky 'l mš't lkš nḥnw šmrm kkl h'tt «šr ntn 'dny* («И знай, что дым Лахиша мы храним согласно всем указаниям, которые дал мой господин») (4.10–12).

Таким образом, во фразе *ḳobed mašša'a*, слово *mašša'a* означает «дым», а слово *ḳobed* «тяжёлый» применительно к дыму должно быть переведено как «густой». Фраза же *bo'et 'arro wəḳobed mašša'a* должна быть в целом переведена как «пламя из ноздрей его и густой дым». Сходный образ Яхве мы находим в 17-м Псалме: «Разгневался он (т. е. Яхве), поднялся дым из ноздрей его, и огонь из рта его пожирающий (*«ala «ašan bə'arro wə'eš mīppiw to* (») *ḳel*), угли полыхнули (*ba'aru*) от него» (Пс. 17, 8–9). В обоих текстах присутствует дым (*mašša'a* в Ис. 30, 27, *ašan* в Пс. 17, 9), который Яхве изрыгает из своего носа (*'ar*) вместе с пламенем (ср. *bo'et* в Ис. 30,

27 и ba'aru в Пс. 17, 9). «Пожирающий огонь» ('eš to (») kel), исходящий из рта Яхве в Пс. 17, 9, присутствует и в Ис. 30, 27, где говорится, что «язык его (т. е. Яхве) — как огонь пожирающий ('eš 'oḳalet)». Оба текста, таким образом, изображают разгневанного Яхве, изрыгающего из своих ноздрей и рта пламя и дым.

В целом отрывок Ис. 30, 27, 33 может быть переведён следующим образом: «Вот, там — Яхве идёт издали, пламя из ноздрей его и густой дым (bo'er 'arpo wəḳoḇed mašša'a), губы его исполнены ярости (šəpataw malə'u za'am), и язык его — как огонь пожирающий (uləšono kə'eš 'oḳalet) ... Ибо устроен уже тофет его (tapteh); да, он для царя приготовлен (lammelek huḳan); глубок и широк костёр его, огня и дров много; дыхание (nišmat) Яхве, как поток серы (kənaḥal garrit), зажжёт (bo'ara) его». В данном пророчестве, вероятно, связанном с нашествием на Иудею в 701 г. до н. э. ассирийцев во главе с Синаххерибом Исайя обещает ассирийскому царю гибель, которая изображается в виде человеческого жертвоприношения (ср. в Ис. 30, 33 вероятную игру словами teleḳ «царь» и moleḳ «человеческое жертвоприношение»).

Подробности описания, очевидно, заимствованы Исайей из практики яхвистского культа. Так, местом сожжения ассирийского царя называется тофет, находившийся в долине к югу от Иерусалима. В связи с ним Исайя упоминает «песню» в «ночь освящения праздника» (lel hitqaddeš ḥag) (Ис. 30, 29), а также «свирель» и «тимпаны и цитры» (Ис. 30, 29, 32), из чего можно заключить, что человеческие жертвоприношения у евреев происходили ночью и сопровождались песнями и музыкой. Упоминаемая Исайей «радость сердца, как у идущего со свирелью на гору Яхве, к скале Израилевой» (Ис. 30, 29) подразумевает, что праздничное жертвоприношение совершается в честь Яхве. Получателем жертвы, вероятно, также является сам «бог Израилев», ибо в следующей главе гибелью Ассиру грозит «Яхве, которого огонь ('ur) на Сионе и печь (tannur) в Иерусалиме» (Ис. 31, 9), где под печью надлежит понимать тот же тофет.

Жертвенный костёр ассирийского царя зажигает сам Яхве своим огненным дыханием, что является кульминацией данного отрывка, в котором ранее было сказано, что «язык его (т. е. Яхве) — как огонь пожирающий» (uləšono kə'eš 'oḳalet) (Ис. 30, 27) и что он «явит тяготеющую мышцу свою... в пламени пожирающего огня (lahab 'eš 'oḳela)» (Ис. 30, 30). Данная образность вполне обычна для ЕБ, в которой мы находим указания на то, что «Яхве, бог твой, есть огонь пожирающий ('eš 'oḳela)» (Втор. 4, 24) и что он непосредственно поглощает приносимые ему жертвы: «И вошли Моисей и Аарон в шатёр совета, и вышли, и

благословили народ. И явилась слава (kaḇod) Яхве всему народу, и исшёл огонь от лика (panim) Яхве и пожрал (to'kal) на жертвеннике всесожжение и тук» (Лев. 9, 23–24).

В отличие от пророков VIII в. до н. э., пророки рубежа VII — VI вв. до н. э. (Иеремия и Иезекииль) относятся к человеческим жертвоприношениям отрицательно. Иеремия, пророчествовавший в 620—580-х гг. до н. э., высказывается по этому вопросу три раза. Во всех трёх отрывках упоминается тофет — место для совершения человеческих жертвоприношений, находившееся в Долине сынов (или сына) Еннома (ge' ben-hinnom), которая огибала Иерусалим с юга и запада. Эту долину, название которой послужило основой для слова Геенна, Иеремия образно именует «долиной трупов и пепла» («emeq harregarim wəhaddešen) (Иер. 31, 40) и «долиной убийства» (ge' haharega) (Иер. 7, 32; 19, 6).



Современный вид Долины сынов (сына) Еннома в Иерусалиме

Всего слово tofēt встречается в Еврейской Библии 11 раз. Из них оно 1 раз употребляется с притяжательным местоимением, 6 раз — с артиклем, в оставшихся же 3 случаях оно имеет предлог, за которым также может скрываться артикль. Таким образом, слово tofēt, по всей видимости, является именем нарицательным, произведённым от глагольного корня 'ph

«печь», и «печь» же (как существительное) и означающим.

Первое высказывание Иеремии против человеческих жертвоприношений входит в состав его проповеди в храме: «...Делают сыны Иуды злое в очах моих, говорит Яхве; поставили мерзости свои (*šiqquṣehem*) в доме, над которым наречено имя моё, чтобы осквернить его; и построили высоты тофета (*bamot hattopēt*) в долине сынов Еннома, чтобы сжигать сыновей своих и дочерей своих в огне (*lišrop 'et-bānehem wə'et-bānotehem ba'eš*), чего я не повелевал и что мне на сердце не приходило» (Иер. 7, 30–31).

Специально посвящённую человеческим жертвоприношениям проповедь Иеремия произносит по указанию Яхве в присутствии старейшин народа и жрецов в самой Долине сынов Еннома: «...Они оставили меня и чужим сделали место сие и кадят на нём богам другим, которых не знали ни они, ни отцы их, ни цари Иудейские; наполнили место сие кровью невинных и построили высоты Ваала, чтобы сжигать сыновей своих огнём во всесожжение Ваалу (*lišrop 'et-bānehem ba'eš* «*olot labba'al*»), чего я не повелевал и не говорил, и что мне на сердце не приходило» (Иер. 19, 4–5).

Третье высказывание Иеремии на ту же тему отнесено уже ко времени осады Иерусалима вавилонянами: «В доме, над которым наречено имя моё, они поставили мерзости свои (*šiqquṣehem*), чтобы осквернить его, и построили высоты Ваала в долине сынов Еннома, чтобы проводить сыновей своих и дочерей своих в жертву молк (*lāha'abir 'et-bānehem wə'et-bānotehem lammolek*), чего я не повелевал им, и мне на сердце не приходило, чтобы они делали эту мерзость (*to'eḇa*), вводя в грех Иуду» (Иер. 32, 34–35).

Из всех трёх отрывков только в Иер. 19, 5 утверждается, что дети приносятся «во всесожжение Ваалу». Однако в Септуагинте данных слов нет, при этом фраза «чтобы сжигать сыновей своих и дочерей своих в огне» присутствует и в Иер. 7, 31, но без упоминания Ваала. Из этого можно заключить, что слова «во всесожжение Ваалу» являются более поздней вставкой, возможно, обязанной своим появлением «высотам Ваала», упоминаемым перед ними. При этом во всех трёх отрывках с небольшими вариациями присутствует произносимая от имени Яхве фраза «чего я не повелевал и что мне на сердце не приходило». Поводом для столь настойчивого опровержения должна была послужить убеждённость иудеев времён Иеремии в том, что дети приносятся в жертву именно по воле Яхве. Подтверждение этому мы находим у младшего современника Иеремии Иезекииля.

Как уже указывалось ранее, Иезекииль (пророчествовал в 590—570-х гг. до н. э.) прямо признаёт, что законы о принесении детей в жертву иудеям дал сам Яхве: «Я дал им законы недобрые (ḥuqqim lo ʔoḇim) и уставы, которыми они не могут жить (mišpaṭim lo yiḥyu bahem), и осквернил (wa'aṭamme') их дарами их (matnotam), проведением (bəha'abir) всего, открывающего утробу (kol peṭer raḥam), чтобы погубить их ('ašimmem)» (Иез. 20, 25–26). В данном отрывке речь идёт о принесении в жертву первенцев, поскольку он почти дословно цитирует закон о первородных: «Проводи всё, открывающее утробу, для Яхве» (wəha'abarta kol peṭer reḥem lyhwh) (Исх. 13, 12).

В другом высказывании Иезекииля речь может идти о детских жертвоприношениях с целью некромантии: «Приношением даров ваших (matnotekem), проведением сыновей ваших через огонь (ha'abir bənekem ba'eš), вы оскверняете себя (niṭmə'im) всеми идолами (gillulim) вашими до сего дня, и хотите спросить меня, дом Израилев?» (Иез. 20, 31). Из этих слов следует, что «до сего дня», т. е. до времён Иезекииля, евреи сжигают своих сыновей, чтобы спросить Яхве.

Видимо, по той причине, что Иезекииль сам был жрецом, используемая им лексика жертвоприношений весьма богата. Помимо глаголов patan «давать», ha'abir «проводить» и zaḇaḥ «жертвовать», он использует глагол šaḥaṭ «закалывать», из которого можно заключить, что жертвам перед сожжением перерезали горло. Обращаясь от имени Яхве к Иерусалиму как блуднице, он говорит: «И ты взяла сыновей твоих и дочерей твоих, которых родила мне, и приносила в жертву им (т. е. мужским образам: šalme zaḥar) на съедение (wattizbaḥim lahem le'eḳol). Мало ли было твоих блудодеяний? Но ты заколала (wattišḥaṭi) и сыновей моих и отдавала их, проводя их для них (bəha'abir 'otam lahem)» (Иез. 16, 20–21).

От имени Яхве Иезекииль обвиняет Самарию и Иерусалим в том, что «Они прелюбодействовали, и кровь на руках их, и с идолами (gillulim) своими прелюбодействовали, и даже сыновей своих, которых родили мне, проводили в пищу им (he'eḇiru lahem lə'aḳla). Ещё вот что они делали мне: оскверняли (ṭimmə'u) святилище моё в тот же день, и оскверняли (ḥillelu) субботы мои; потому что, когда они заколали детей своих для идолов своих (bəšaḥaṭam 'et-bənehem ləgillulehem), в тот же день приходили в святилище моё, чтобы осквернять его (ləḥallelo): вот как поступали они в доме моём!» (Иез. 23, 37–39).

В последних двух цитатах привлекает внимание ряд моментов. Приносимые в жертву дети служат пищей ('eḳol или 'aḳla) для «мужских

образов» или «идолов», которые, т. о., их пожирают, как пожирает (to'kal) жертвы Яхве, например, в Лев. 9, 24. Как «идолы» здесь переводится слово gillulim, производное от слова galal «навоз» по образцу слова šiqquš «мерзость» и, возможно, придуманное самим Иезекиием. Согласно Иез. 23, 38–39, иудеи приходили на поклонение в храм Яхве после принесения жертв на тофете, т. е. считали эту практику полностью совместимой с яхвизмом. Наконец, Яхве устами Иезекииля настойчиво заявляет, что Самария и Иерусалим приносили в жертву «идолам» детей, которых родили ему, т. е. предметом осуждения здесь может быть не жертвоприношение как таковое, а принесение в жертву другим богам («идолам») детей, которые рождены от или для Яхве и ему же в жертву и должны быть принесены.

Третье-Исайя (анонимный пророк конца VI в. до н. э.) свидетельствует о продолжении практики человеческих жертвоприношений среди иудеев в послевоенную эпоху. Он обращается с осуждением к «распаляющимся среди теревинфов, под каждым густым деревом, заколающим детей (šohāṭe haḡladim) в речных руслах, между расселинами скал» (Ис. 57, 5). Под «речными руслами» (nəḥalim), по всей видимости, должны пониматься окружающие Иерусалим долины (вади), в т. ч. известная нам Долина сынов Еннома. Далее в этом отрывке упоминается поставленное на высокой горе (погребальное?) ложе (miškab), куда восходят, чтобы совершить жертвоприношение (zaḡaḥ). Обращаясь к Израилю как к блуднице, пророк заявляет: «Ты ходила к царю (lmlk) с елеем, ... посылала послов своих далеко, спускалась в Шеол» (Ис. 57, 9), видимо, играя смыслами слов melek «царь» и molek «человеческое жертвоприношение» и называя приносимых в жертву людей послами в преисподнюю.

Другой важный для нас отрывок из Третье-Исайи представляет собой 4 пары причастных оборотов, из которых первый означает законное обрядовое действие, а второй — незаконное: «Заколающий вола (šohēṭ haššor), убивающий человека (makke 'iš); Жертвующий агнца, ломающий шею пса; Приносящий хлебную жертву, [приносящий] свиную кровь; Воскуряющий ладан, благословляющий идола ('awen)» (Ис. 66, 3). Судя по общему культовому контексту, под «убийством» человека здесь имеется в виду принесение его в жертву, что служит дополнительным подтверждением сохранения этой практики среди какой-то части иудеев в эпоху Второго храма.

Жертвоприношение Авраама

Наиболее известной историей о человеческом жертвоприношении в Еврейской Библии является рассказ о жертвоприношении Авраама. Рассказ этот по своему происхождению является составным, представляя собой частное отражение сложной композиционной истории ЕБ. Первоначальный слой рассказа о жертвоприношении Авраама, являющийся по происхождению элохистским (бог в нём называется только словом 'elohim), выглядит следующим образом:

1. И было, после сих происшествий бог (ha'elohim) искушал Авраама и сказал ему: Авраам! Он сказал: вот я.

2. Бог сказал: возьми сына твоего, единственного твоего (yaḥidəḳa), которого ты любишь, Исаака; и пойдь в землю Мориа и вознеси его там во всесожжение (weha'alehu šam la'olah) на одной из гор, о которой я скажу тебе.

3. Авраам встал рано утром, оседлал осла своего, взял с собою двоих из отроков своих и Исаака, сына своего; наколот дров для всесожжения, и встав пошёл на место, о котором сказал ему бог (ha'elohim).

4. На третий день Авраам возвёл очи свои, и увидел то место издалика.

5. И сказал Авраам отрокам своим: останьтесь вы здесь с ослом, а я и сын пойдём туда и поклонимся, и возвратимся к вам.

6. И взял Авраам дрова для всесожжения, и возложил на Исаака, сына своего; взял в руки огонь и нож, и пошли оба вместе.

7. И начал Исаак говорить Аврааму, отцу своему, и сказал: отец мой! Он отвечал: вот я, сын мой. Он сказал: вот огонь и дрова, где же агнец (hašše) для всесожжения?

8. Авраам сказал: бог ('elohim) усмотрит себе агнца для всесожжения, сын мой. И шли далее оба вместе.

9. И пришли на место, о котором сказал ему бог (ha'elohim); и устроил там Авраам жертвенник, разложил дрова и, связав сына своего Исаака, положил его на жертвенник поверх дров.

10. И простёр Авраам руку свою и взял нож, чтобы заколоть (lišəḥot) сына своего.

...

19. И возвратился Авраам к отрокам своим, и встали и пошли вместе в Вирсавию; и жил Авраам в Вирсавии.

(Быт. 22, 1—10, 19)

В элохистский текст с заменой его части позднее была сделана редакционная вставка, в которой бог называется личным именем Яхве:

11. Но посланец Яхве (mal'aḳ yḥwh) воззвал к нему с неба и сказал: Авраам! Авраам! Он сказал: вот я.

12. И сказал: не налагай руки твоей на отрока и не делай над ним ничего, ибо теперь я знаю, что боишься ты бога ('elohim) и не пожалел сына твоего, единственного твоего (yaḥidəḳa), для меня.

13. И возвёл Авраам очи свои и увидел: и вот, позади овен ('ayil), запутавшийся в чаще рогами своими. Авраам пошёл, взял овна и вознёс его во всесожжение вместо сына своего.

14. И нарёк Авраам имя месту тому: Яхве-йире. Посему и ныне говорится: на горе Яхве усмотрится.

15. И вторично воззвал к Аврааму посланец Яхве (mal'aḳ yḥwh) с неба

16. и сказал: мною клянусь, говорит Яхве, что, так как ты сделал сие дело, и не пожалел сына твоего, единственного твоего (yaḥidəḳa),

17. то я благословляя благословлю тебя и умножая умножу семя твоё, как звёзды небесные и как песок на берегу моря; и овладеет семя твоё вратами врагов своих;

18. и благословятся в семени твоём все народы земли за то, что ты послушался гласа моего.

(Быт. 22, 11–18)

Судя по тому, что в строке 19 к отрокам возвращается один Авраам, без Исаака, и больше элохистский источник Исаака ни разу не упоминает, в первоначальной версии рассказа Авраам всё-таки приносил своего сына в жертву. Если бы в этой первоначальной версии принесение Исаака в жертву в последний момент богом отменялось, у позднейшего редактора не было бы необходимости заменять этот текст своим. Замена ребёнка бараном отражает практику, известную нам как по Еврейской Библии («выкуп первенца», пасхальный агнец), так и по карфагенским источникам (жертва молк ягнёнком — mlk 'mr).

Как и в законе о первородных (Исх. 13, 2), в рассказе об Аврааме жертвой всесожжения служит «открывающий утробу» (peṭer geḥem), т. е. первый сын жены — Сарры, а не мужа, поскольку у Авраама к тому времени уже есть сын Измаил от Агари. При этом Исаак несколько раз называется «единственным» (yaḥid), что, по всей видимости, призвано подчеркнуть особое благочестие отдающего его в жертву отца.

Древность подобного рода воззрений у ханаанейян подтверждает рассказ Филона Библского о происхождении детских жертвоприношений: «У древних был обычай, по которому во время великих несчастий от

опасностей властители города или народа вместо всеобщей гибели отдавали своё любимое дитя на заклятие карающим богам в качестве искупления. Отданные закалывались во время таинств. Так, Крон, именуемый финикиянами Элом, который царствовал над страной, а потом, после своей смерти, был обожествлён под видом священной звезды Крона, имел от туземной нимфы по имени Анобрет единородного сына, которого поэтому называли Йехуд (Ἰεούδ), так как ещё и теперь у финикийцев это слово означает „единородный“. Этого сына Крон, когда на страну обрушились величайшие опасности вследствие войны, украсив царским нарядом и соорудив жертвенник, принёс в жертву» (Ἔθος ἦν τοῖς παλαιοῖς ἐν ταῖς μεγάλαις συμφοραῖς τῶν κινδύνων ἀντὶ τῆς πάντων φθορᾶς τὸ ἡγαπημένον τῶν τέκνων τοὺς κρατοῦντας ἢ πόλεως ἢ ἔθνους εἰς σφαγὴν ἐπιδιδόναι, λύτρον τοῖς τιμωροῖς δαίμοσιν· κατεσφάττοντο δὲ οἱ διδόμενοι μυστικῶς. Κρόνος τοίνυν, ὃν οἱ Φοίνικες Ἦλ προσαγορεύουσιν, βασιλεύων τῆς χώρας καὶ ὕστερον μετὰ τὴν τοῦ βίου τελευτὴν ἐπὶ τὸν τοῦ Κρόνου ἀστέρα καθιερωθεὶς, ἐξ ἐπιχωρίας νύμφης Ἀνωβρὲτ λεγομένης υἱὸν ἔχων μονογενῆ (ὃν διὰ τοῦτο Ἰεούδ ἐκάλουν, τοῦ μονογενοῦς οὕτως ἔτι καὶ νῦν καλουμένου παρὰ τοῖς Φοίνιξι) κινδύνων ἐκ πολέμου μεγίστων κατελιηφότων τὴν χώραν βασιλικῶ κοσμήσας σχήματι τὸν υἱὸν βωμόν τε κατασκευασάμενος κατέθυσεν).

Греческое слово Ἰεούδ, которым Филон называет единородного сына Эла, принесённого им в жертву, соответствует еврейскому слову yaḥid «единственный», которым именуется приносимый Авраамом в жертву Исаак. Сообщение об «украшении царским нарядом» может отражать память о названии жертвоприношения молк, родственном слову «царь» в ханаанейских языках. Эл закалывает своего сына, чтобы отвратить от своей страны «величайшие опасности вследствие войны».

Еврейская Библия содержит описание точно такого же случая в рассказе о походе в середине IX в. до н. э. израильского царя Иорама и иудейского царя Иосафата против моавитского царя Меши. После того, как Меша оказался осаждённым в своём городе, «взял он сына своего первенца (bəḳor), которому следовало царствовать вместо него, и вознёс его во всеожжение (wayya'alehu «ola) на стене. И явился великий гнев на Израиля (wayəhi qeṣer gadol «al yiśra'el), и они (т. е. израильтяне) отступили от него (т. е. Меши) и возвратились в [свою] землю» (4 Цар. 3, 27). Слово qeṣer «гнев» обычно в ЕВ означает гнев божества (Числ. 16, 46; Втор. 29, 27; Иер. 21, 5; 32, 37; 50, 13; Зах. 7, 12), т. е. вставший на израильтян гнев, из-за которого им пришлось отступить, исходит от Кемоша (библ. Хамоса) — бога Моава, которому Меша приносит в жертву своего первенца. Таким образом, в данном случае мы имеем перед

собой рассказ о победе моавитского бога Кемоша над еврейским богом Яхве.

В ЕБ имеется ещё один рассказ о человеческом жертвоприношении в контексте военных действий, однако на этот раз его совершает еврей и получателем жертвы оказывается Яхве. Речь идёт о принесении в жертву своей дочери израильским судьёй Иеффаем: «Был на Иеффаете дух Яхве (ruaḥ yhwḥ) ... и дал Иеффай обет Яхве и сказал: Если ты предашь Аммонитян в руки мои, то, что бы ни вышло из ворот дома моего навстречу мне по возвращении моём с миром от аммонитян, будет принадлежать Яхве, и вознесу его во всесожжение (wəḥaya lyhwḥ wəḥa'alitihu «ola»). И пришёл Иеффай к аммонитянам сразиться с ними, и предал их Яхве в руки его... И пришёл Иеффай в Массифу в дом свой, и вот, дочь его выходит навстречу ему... Она была у него единственная (uḥīda) ... Когда он увидел её, разодрал одежду свою и сказал: Ах, дочь моя! ... Я отверз уста мои перед Яхве и не могу отречься... И он совершил над нею обет свой, который дал» (Суд. 11, 29–39).

Приносимая в жертву дочь Иеффая называется «единственной» (uḥīda), точно так же, как «единственным» (uḥīd) называется приносимый в жертву сын Авраама, чем подчёркивается их особая ценность. Уже слеполенный отголосок подобных взглядов содержится, вероятно, в Книге пророка Захарии: «И изолью на дом Давида и на жителей Иерусалима дух благодати и умиления (ruaḥ ḥen wəṭaḥanunim), и они... будут рыдать о нём, как рыдают о единокровном (ḥayyaḥīd), и скорбеть о нём, как скорбят о первенце (ḥabbəqor). В тот день велико будет рыдание в Иерусалиме, как рыдание о Хадад-Риммоне в долине Мегиддо» (Зах. 12, 10–11). Кроме того, обращает на себя внимание полное лексическое совпадение в рассказах о жертвоприношениях Авраама: «вознеси его... во всесожжение» (weḥa'alehu... lə'olah) (Быт. 22, 2), Иеффая: «вознесу его во всесожжение» (wəḥa'alitihu «ola») (Суд. 11, 31), а также Меши: «вознёс его во всесожжение (wayya'alehu «ola»)» (4 Цар. 3, 27).

Жертвы Меши и Иеффая приносятся ради победы в войне; ЕБ содержит также рассказы о принесении детей в жертву посвящения. Так, в правление израильского царя Ахава (IX в. до н. э.) некто Ахиил Вефилянин приносит в жертву двух своих сыновей ради восстановления Иерихона: «Ахиил Вефилянин построил Иерихон: на первенце своём (bəqoro) Авираме он положил основание его и на младшем своём Сегубе поставил ворота его, по слову Яхве, которое он изрёк через Иисуса, сына Навина» (3 Цар. 16, 34). Жертва приносится согласно пророчеству Иисуса Навина: «В то время Иисус поклялся и сказал: Проклят перед Яхве тот, кто

восставит и построит город сей Иерихон; на первенце своём (bəḳoro) он положит основание его и на младшем своём поставит ворота его» (Нав. 6, 26).

Ещё один подобный рассказ связан с освящением скинии: «Надав и Авиуд, сыны Аароновы, взяли каждый свою кадилницу, и положили в них огня, и вложили в него курений, и принесли перед лик (panim) Яхве огонь чуждый, которого он не велел им; и исшёл огонь от лика (panim) Яхве и пожрал (to'kal) их, и умерли они перед ликом (panim) Яхве. И сказал Моисей Аарону: вот о чём сказал Яхве: в приносимых мне (biqroḇay) освящусь ('eqqadeš) и перед всем народом прославлюсь ('ekkaḇed)» (Лев. 10, 1–3).

В своей нынешней версии этот отрывок имеет вид рассказа о наказании сыновей Аарона за принесение ими в скинию «чуждого огня», приносить который Яхве «не велел им». Однако нигде ранее в тексте подобный запрет не оговаривается. Кроме того, приписываемые Моисеем Яхве слова «в приносимых мне освящусь и перед всем народом прославлюсь» также нигде ранее не встречаются. Из этого можно сделать вывод, что мы имеем дело с текстом, подвергшимся редактированию. Понять его изначальный смысл позволяет именование в ст. 3 сыновей Аарона словом qrbm «жертвы» и применение к ним глагола qdš «посвящать» в значении «приносить в жертву» (ср. «Посвящай мне (qaddeš-li) каждого первенца» в Исх. 13, 2). По всей видимости, в первоначальном тексте сыновья Аарона служили в качестве жертв по случаю освящения скинии, а версия с их наказанием за «чуждый огонь» была придумана позднее.

Вернёмся к рассказу о жертвоприношении Авраама. Зачастую в нём видят стремление узаконить замену ребёнка животным в качестве жертвы первородного. Такое мнение представляется сомнительным, поскольку в награду Яхве обещает Аврааму: «благословляя благословлю тебя и умножая умножу семя твоё, как звёзды небесные и как песок на берегу моря» (Быт. 22, 17). Подобная награда за готовность принести сына в жертву была бы странной в контексте осуждения обряда и его отмены. Даже в конечной версии рассказа бог приказывает Аврааму принести в жертву именно сына, а не барана, и Авраам получает благословение не за барана, а именно за готовность совершить жертвоприношение сына. Авраам (как и Иеффай) изображается как героическая фигура, образец верности Яхве. Рассказчик не осуждает жертвоприношение ребёнка и даже не комментирует его.

По всей видимости, отдавая в жертву богу своего первородного,

данного, по его мнению, тем же богом, древний еврей рассчитывал получить от бога в награду за это большее количество детей. Подобную же роль должен был играть обряд обрезания. Показательно, что иудейское законодательство рассматривает даже не приносящие плодов деревья как «необрезанные»: «Когда придёте в землю и посадите какое-либо плодовое дерево, то почитайте за необрезанные («araltem «arlato) плоды его: три года должно почитать их за необрезанные («arelim), не должно есть их; в четвёртый год все плоды его будут священы в хвалу (qodeš hillulim) Яхве; в пятый же год вы можете есть плоды его и собирать себе все произведения его» (Лев. 19, 23–25). «Обрезанные» деревья приносят больше плодов, поэтому подрезание плодового дерева сродни обрезанию ребёнка.

В сознании древних евреев детское жертвоприношение и обрезание должны были быть тесно связаны. Это видно, например, из того, что в рассказе об Исходе миф об обрезании сына Моисея составляет часть пасхальной традиции: «Дорогою на ночлеге встретил его Яхве и искал умертвить его. Тогда Сепфора, взяв каменный нож (šor), обрезала крайнюю плоть сына своего и, бросив к ногам его, сказала: Ты жених крови мне. И отошёл он от него. Тогда сказала она: Жених крови — по обрезанию» (Исх. 4, 24–26). В выражении wattagga» ləraglaw, которое Синодальная Библия переводит как «бросив к ногам», используется глагол paga», первичное значение которого — «касаться», а слово rəgalim «ноги» бывает эвфемистическим обозначением мужских гениталий, поэтому данное выражение может означать, что Сепфора коснулась обрезанной крайней плотью своего сына срамного уда «бога Израилева».

Принято считать, что в этом загадочном рассказе «им», которого хотел убить Яхве, является сам Моисей. Однако есть все основания считать, что речь идёт о сыне (надо полагать, первородном) Моисея. Непосредственно предшествующие этому рассказу стихи гласят: «И скажи фараону: так говорит Яхве: Израиль — сын мой, первенец мой. Я говорю тебе: отпусти сына моего, чтобы он совершил мне служение; а если не отпустишь его, то вот, я убью сына твоего, первенца твоего» (Исх. 4, 22–23). Автор текста определённо связывал эти два отрывка по смыслу. В первом из них идёт речь о желании Яхве убить сына-первенца фараона. Разумно предположить, что во втором отрывке Яхве желает убить тоже сына-первенца, но на этот раз Моисея. От смерти его спасает его мать Сепфора, сделав ему обрезание; таким образом, обрезание здесь служит заменой жертвы первенца, как в других текстах ЕВ такой заменой служит агнец или денежный выкуп.

Обрезание связано с жертвой первородного также у Филона

Библского: «Когда же случаются язва и мор, Крон приносит в жертву всесожжения отцу своему Урану единственного своего сына и обрезает себе крайнюю плоть, принуждая то же сделать и своих союзников» (Λοιπὸν δὲ γενομένου καὶ φθορᾶς τὸν ἑαυτοῦ μονογενῆ υἱὸν ὁ Κρόνος Οὐρανῷ τῷ πατρὶ ὀλοκαρποῖ καὶ τὰ αἰδοῖα περιτέμνεται, ταῦτὸν ποιῆσαι καὶ τοὺς ἄμ' αὐτῷ συμμάχους ἐξαναγκάσας).

Подобно «Крону» (т. е. Элу), Авраам обрезает не только себя, но и всех своих близких: «Яхве явился Авраму и сказал ему: Я — Эл Шаддай ('el šadday); ходи перед лицом моим и будь непорочен; и поставлю завет мой между мною и тобою, и весьма, весьма размножу тебя... Сей есть завет мой, который вы должны соблюдать между мною и между вами и между потомками твоими после тебя: да будет у вас обрезан каждый мужчина (kol zaḳar); обрезывайте крайнюю плоть вашу: и сие будет знамением завета между мною и вами. Восьми дней от рождения да будет обрезан у вас каждый мужчина (kol zaḳar) в роды ваши...» (Быт. 17, 1–2, 10–12).

Обрезание совершается на восьмой день, как и жертвоприношение по закону о первородных: «Первенца из сынов твоих отдавай мне; то же делай с волом твоим и с овцою твоею. Семь дней пусть они будут при матери своей, а в восьмой день отдавай их мне» (Исх. 22, 29–30). В качестве награды Аврааму обещается его «весьма, весьма размножить». Заклячая с Авраамом завет обрезания, Яхве выступает под именем Эл Шаддай. Этот составной теоним встречается в Библии всего 8 раз, почти всегда в связи с обещанием плодovitости. Происхождение его второго элемента остаётся загадкой, хотя вероятно, что он происходит от того же корня, что и аккадское слово šadûm «гора».

Теоним šdy засвидетельствован также в надписи VIII в. до н. э., обнаруженной в местечке Дейр-Алла в Заиорданье (которое может быть тождественно библейскому Сокхофу). Эта надпись, язык которой сочетает арамейские и еврейские черты, описывает видение ясновидца (mḥzh) Валаама сына Веорова, известного нам и по Еврейской Библии. Текст сохранился плохо и поддаётся восстановлению с большим трудом. Однако из его первой части можно понять, что Валаам оказывается свидетелем собрания божеств, именуемых 'elahin или šaddayin, во главе с Элом. Боги решают устроить на земле катастрофу.

Во второй части надписи, вероятно, говорится о жертвоприношении ребёнка с целью эту катастрофу предотвратить. Ребёнок именуется словом nqr, родственным еврейскому слову nṣr «отпрыск, побег». В строке 5 упоминаются «отпрыск и костёр» (nqr wmdr), в строке 6 говорится, что

«сделает Эл дом вечный (= могилу?)» (wy'bd 'l byt «lmn), в строке 11 читаются слова «ты заснёшь на вечном ложе гибели» (tškb mškb «lmyk lhlq), в строке 12 «отпрыск в сердце своём вздыхает» (nqr blbbh n'nḥ), а в строке 13 «смерть забирает дитя чрева» (bmyqḥ mwt «l ḡm). Строки 35–36 обещают, что «прольётся дождь» (tṭpn šr) и «прольётся роса» (tṭpn ṭl), т. е., видимо, в ответ на жертвоприношение «отпрыска» земле даруется плодородие.

Примечательно, что в этом тексте присутствует слово mdr, очевидно, родственное редкому еврейскому слову mādura, используемому Первой-Исайей для обозначения жертвенного костра: «Ибо устроен уже тофет его; ... глубок и широк костёр его (māduratah), огня и дров много» (Ис. 30, 33), а также слово mškb «(погребальное?) ложе», которое Третье-Исайя употребляет в обращении к «заколающим детей» (Ис. 57, 8).

Таким образом, текст из Дейр-Алла, видимо, повествует о принесении с целью обеспечить плодородие земли в жертву ребёнка божествам 'elahin, они же šaddayin. Если глава богов 'elahin именуется Элом, разумно предположить, что как глава богов šaddayin он может именоваться также и Шаддаем. Подтверждением этому предположению служит отражение традиции о Валааме сыне Веорове в самой Еврейской Библии, которая называет его «Валаамом, сыном Веоровым, ... слышащим слова Эла, который видения Шаддая видит (maḥaze šadday yeḥeze)» (Числ. 24, 3–4). Из этого можно заключить, что в тексте из Дейр-Алла дитя приносится в жертву как главе Совета богов Элу Шаддаю — тому же самому божеству, с которым Авраам заключает завет обрезания в Быт. 17.

Дополнительным подтверждением существования бога по имени Шаддай, которому приносились человеческие жертвы, служат два отрывка из ЕБ, в которых присутствует слово šdym: «Они (т. е. евреи) вызывали в нём (т. е. Яхве) ревность чужими (zarim), мерзостями (to'eḇot) вызывали в нём гнев; приносили жертвы šdym, а не богу ('eloah), богам ('elohim), которых они не знали, новым, которые пришли от соседей (или недавно) (miqqarob), которых не боялись отцы ваши» (Втор. 32, 16–17); «[Евреи] не истребили народов, о которых сказал им Яхве, но смешались с племенами и научились делам их; служили изваяниям их («ašabbehem), которые стали для них сетью, и приносили сыновей своих и дочерей своих в жертву šdym; проливали кровь невинную, кровь сыновей своих и дочерей своих, которых приносили в жертву изваяниям Ханаанским («ašabbe kəna'an), и осквернилась земля кровью» (Пс. 105, 34–38).

Слово šdym является точным еврейским соответствием арамейскому слову šdyn в надписи из Дейр-Алла. Масореты огласовали его как šedim, и

в таком виде это слово стало в еврейском языке обычным обозначением бесов или демонов. Однако с учётом вышесказанного у нас есть все основания полагать, что первоначально это слово произносилось как šaddayim и, таким образом, было множественным числом имени Шаддай. А это ещё раз подтверждает, что Авраам заключил завет обрезания, заменяющий жертвы первенцев, с тем самым богом Шаддаем, которому эти жертвы ранее и приносились.

Мессианизм, которого не было

Божественный царь

В обществах древнего Ближнего Востока (Месопотамии, Анатолии, Египта, Сиропалестины и т. д.) взгляд на царя как на в определённой степени божественное существо был общераспространённым. Бытовал он и в Израильском и Иудейском царствах, о чём, несмотря на позднейшие правки, сохранила многочисленные свидетельства Еврейская Библия.

Особенно богаты такими свидетельствами Псалмы, например, 88-й: «Некогда говорил ты в видении...: Я оказал помощь воителю (gibbor), возвысил избранного из народа. Я нашёл Давида, раба моего, елеем моей святости (šemen qodši) помазал его... И положу на Море руку его, и на Реки — десницу его. Он будет звать меня: ты отец мой ('aḇi), бог мой ('eli) и скала моего спасения. И я сделаю его первенцем (bəqor), Вышним («elyon) для царей земли, до века (le-«olam) сохраню ему милость мою, и завет мой с ним будет верен. И продолжу навечно (la-«ad) семя его, и престол его — как дни неба» (Пс. 88, 20–21, 26–30).

Первоначальным источником этого оракула был Ваал, о чём, в первую очередь, свидетельствует обещание даровать царю победу над Морем и Реками. В угаритских текстах побеждённый Ваалом бог Йамму именуется «князь-Море, судья-Река» (zbl um tpṭ nhr) (KTU, 1.2.IV.23–27 и др.). Очень похожее обещание было дано Хададом (т. е. Ваалом) через своего пророка Абию ок. 1775 г. до н. э. царю Мари Зимри-Лиму: «Так говорит Хадад: «На престол дома отца твоего я вернул тебя, оружие, которым я поразил Бездну (Têmtum), я дал тебе, елеем моего сияния я помазал тебя, никто не встанет против тебя»» (ana k [ussêm bīt abīka] utêrka kakk [ī] ša itti Têmtim amtaḥṣu addinakkum šamnam ša namrīrūtīya apšuškāma mamman ana rānīka ul izz [iz]). Далее, в библейском тексте божество обещает сделать царя «Вышним для царей земли». В угаритских текстах «Вышним» («ly, без конечной нунации) именуется Ваал: «На землю пролей дождь, Ваал, и на поле пролей дождь, Вышний («ly)! Приятен земле дождь Ваала и полю — дождь Вышнего («ly)» (KTU, 1.16.III.5–8). Таким образом, царь в 88-м Псалме наделяется качествами Ваала. Кроме того, бог ('el) называется отцом ('aḇ) царя, а царь — первородным сыном (bəqor) бога.

Сходные представления отражает рассказ из 6-й главы Книги Бытия: «Сыны божии (bəne ha'elohim) увидели дочерей человеческих (bənot ha'adam), что они красивы, и брали их себе в жены, какую кто избрал... В то время были на земле исполины (nəṣīlim), именно же после того, как

сыны божии (bāne ha'elohim) стали входить к дочерям человеческим (bənōt ha'adam), и они стали рождать им: это воители (gibborim), от века (me-«olam) славные люди» (Быт. 6, 2, 4). 88-й Псалом называет обожествляемого царя словом «воитель» (gibbor), которым в только что процитированном отрывке именуются дети «сынов божиих» (т. е. богов) и человеческих женщин. Можно предполагать, что у допленных иудеев это слово было одним из обозначений божественного правителя.

Ещё одним общим термином, встречающимся в процитированных отрывках из 88-го Псалма и 6-й главы Книги Бытия, является слово «век» («olam). Оно также употребляется в 44-м Псалме, который с 88-м Псалмом объединяют темы избрания из многих, помазания, дарования вечной власти и божественности царя:

2. Излило сердце моё слово благое; говорю я: труд мой (ma'aśay) к царю, язык мой — трость скорого писца.

3. Ты прекраснее сынов человеческих; излита милость (ḥen) на губы твои; посему благословил тебя бог ('elohim) навек (lə'olam).

4. Препояшь себя по бедру мечом твоим, воитель (gibbor), славою твоею и величием твоим,

5. и в величии твоём спеши, скачи ради истины и кротости и правды, и покажет тебе дивные дела десница твоя.

6. Стрелы твои остры; народы падут под тебя, среди врагов царя.

7. Престол твой, боже ('elohim), во век и век («olam wa'ed); жезл справедливости (šēbet mišar) — жезл царства твоего.

8. Ты любишь правду (šedeq) и ненавидишь зло (reša»), посему, боже ('elohim), помазал бог твой ('eloheka) елеем радости тебя, а не собратьев твоих (ḥabereka).

9. Смирна и алой и касия — все одежды твои; из дворцов слоновой кости (heḳale šen) струны веселят тебя.

10. Дщери царей между почётными у тебя; встала царица (šegal) одесную тебя в офирском золоте.

11. Слыши, дочь, и смотри, и приклони ухо твоё, и забудь народ твой и дом отца твоего.

12. И возжелает царь красоты твоей; он господин твой ('adonayik), и ты поклонись ему.

13. И тогда, дочь Тира, богатейшие из народа с дарами будут умолять лицо твоё.

14. Вся слава дочери царя внутри; одежда её шита золотом;

15. в испещрённой одежде ведётся она к царю; за нею ведутся к тебе девы, подружки её,

16. приводятся с весельем и ликованьем, входят во дворец (hekal) царя.

17. Вместо отцов твоих будут сыновья твои; ты поставишь их князьями (šarim) по всей земле.

18. Сделаю имя твое памятным в род и род; посему народы будут славить тебя во век и век («olam wa'ed»).

(Пс. 44, 2—18)

44-й Псалом представляет собой гимн в честь бракосочетания не называемого по имени еврейского царя с «дочерью царя», она же «дочь Тира». Из еврейских правителей в браке с дочерью царя Тира (он же царь Сидона) состоял лишь царь Израиля Ахав, который «взял себе в жену Иезавель, дочь Ефваала царя Сидонского, и стал служить Ваалу и поклоняться ему» (3 Цар. 16, 31). То, что речь идёт именно об Ахаве, подтверждает также упоминание «дворцов слоновой кости» (heḳale šen) (Пс. 44, 9). Девтеронимический историк сообщает, что Ахав «построил дом из слоновой кости (bet haššen)» (3 Цар. 22, 39), а в Книге пророка Амоса Яхве угрожает израильтянам: «поражу дом зимний вместе с домом летним, и погибнут дома из слоновой кости (bate haššen)» (Ам. 3, 15). Таким образом, именно Ахава этот Псалом именует (в ст. 7 и 8) «богом» ('elohim), престол которого «во век и век» («olam wa'ed»).

«Век» или «вечность» («olam) в ханаанейской религии были свойствами богов. Царь как божественное существо был также ему причастен, что выражалось, среди прочего, в представлении о бессмертии царя, отражённом в т. ч. в Псалмах: «Он (т. е. царь) просил у тебя (т. е. бога) жизни; ты дал ему долготу дней на век и век («olam wa'ed)» (Пс. 20, 5); «Приложи дни ко дням царя, лета его в род и род, да восседает он вечно («olam) перед богом ('elohim)» (Пс. 60, 7–8). Эмпирическая смертность царя не препятствовала подобному представлению.

Взгляд древних ханаанейян на данный вопрос отражён в угаритской поэме о Керете. Царь Керет — сын верховного бога Эла: «Бык, отец твой (т. е. Керета), Эл» (KTU, 1.14.II.76–77 и др.), «Бык, отец его (т. е. Керета), Эл (tr 'abh 'il)» (KTU, 1.14.IV.169 и др.). Тем не менее, этого царя поражает смертельный недуг, приводящий его к порогу смерти. Сын Керета Илихау оплакивает умирающего отца: «Жизнью твоею, отец наш, мы радуемся, бессмертием (blmt) твоим веселимся! ... Неужели, отец, как смертные, ты умрёшь (kmtm tmtn)? ... Отец мой несчастный! Как же сказать: это — сын Эла (bn 'il), Керет, родич Благостного и Святого (špḥ lṭpn wqdš)? Родич Благостного пусть живёт!» (KTU, 1.16.I.14–23). Похожими словами оплакивает Керета его дочь: «Жизнью твоею, отец наш, мы радуемся, бессмертием (blmt) твоим веселимся! ... Неужели, отец, как смертные, ты

умрёшь (kmtm tmtn)? ... Отец мой несчастный! Разве боги умирают ('u 'ilm tmtn)? Родич Благостного пусть живёт!» (КТУ, 1.16.П.98—106).

По молитвам Керета и его родни Эл возвращает ему здоровье и спасает от смерти. Данное повествование бросает для нас свет на сложность представлений о смерти и бессмертии в мире древнего Ханаана, где умирать могли не только божественные правители, но и сами боги (Ваал и даже сам бог смерти Мот). Такая же сложность представлений, безусловно, была присуща и древним иудеям.

Помимо бессмертия, свойством царя как бога является мудрость, ср. слова феохитянки Давиду: «Господин мой ('adoni) царь — как посланец божий (mal'ak ha'elohim), и может слышать (т. е. различать) доброе и злое (ha-ṭob wə-ha-ra)» ... Господин мой ('adoni) мудр, как мудр посланец божий (mal'ak ha'elohim), чтобы знать (la-da'at) всё, что на земле» (2 Цар. 14, 17, 20). Точно такими же словами Книга Бытия говорит о „знании добра и зла“ как божественной прерогативе: „И сказал бог Яхве: вот, Адам стал как один из нас, зная добро и зло (la-da'at ṭob wa-ra)» (Быт. 3, 22). Кроме того, выражение „посланец божий“ (mal'ak ha'elohim) или „посланец Яхве“ (mal'ak yhwh) означает в ЕБ божество, о чём свидетельствует использование слов „бог“ и „посланец Яхве“ как синонимов: „Дом Давида будет как бог ('elohim), как посланец Яхве (mal'ak yhwh)» (Зах. 12, 8) и др.

Если в поэме о Керете, как мы видели выше, отцом царя был Эл, а в оригинале 88-го Псалма — Ваал, то в более поздних текстах Еврейской Библии, созданных в эпоху, когда Эла и Ваала уже частично вытеснил, а частично поглотил Яхве, отцом обожествляемого царя именуется уже этот бог: «Восстают цари земли, и князья совещаются вместе против Яхве и против помазанника его... Сидящий на небесах посмеётся, господин мой ('adonay) поругается им. Тогда скажет им во гневе своём и яростью своею приведёт их в смятение: Я поставил царя моего над Сионом, святою горою моею... Яхве сказал мне: Ты — сын мой, я сегодня родил тебя (bəni 'atta 'ani ha-yom yəliditika)» (Пс. 2, 2, 4–7). Сходную тематику имеет 109-й Псалом, текст которого дошёл до нас в повреждённом виде и вызывает многочисленные споры: «Сказал Яхве господину моему ('adoni): Сиди одесную меня... Из чрева (m-rēm) прежде денницы (m-šḥr) ... рождение (yld) твоё» (Пс. 109, 1–3). 3-я строка этого Псалма имеет сходство с угаритским мифом о «благих богах», позволяющее предположить, что в оригинальном тексте речь шла о том, что, как Дева (rēm), т. е. Ашера, родила (yld) бога Шахара (šḥr), так же она рождает божественного царя Иудеи.

К обсуждаемой теме имеют непосредственные отношения знаменитые

высказывания пророка Исаяи о Еммануиле, которые в христианстве истолковываются как мессианские эсхатологические пророчества о Боговоплощении. В действительности, как показывает их рассмотрение в историческом контексте, речь в них идёт лишь о рождении божественного царя Иудеи во времена самого Исаяи. «Пророчества» о Еммануиле датируются временем так называемой «сиро-ефраимитской» войны (ок. 734–732 гг. до н. э.). Причиной её послужило то, что царства Сирии («Арам») и Израиля («Ефрем»), уже бывшие к тому времени данниками Ассирии, восстали против ассирийского царя Тиглат-Паласара III и попытались привлечь к своему союзу Иудею, однако иудейский царь Ахаз отказался к ним присоединиться. Тогда сирийский царь Рецин и израильский царь Факей пошли на Иудею войной, чтобы свергнуть Ахазу и посадить на его место некоего арамея («сына Тавеилова»). Они нанесли Ахазу поражение и осадили его в Иерусалиме.

Примерно в это время пророк Исаяя и является к иудейскому царю, чтобы сообщить ему от имени Яхве, что его враги не достигнут своей цели и что ему даётся знамение: «Се, дева зачала и родит сына, и нарекут имя ему: Еммануил («С нами бог»))» (Ис. 7, 14). Еврейское слово «alma», переводимое на русский язык как «дева», означает не обязательно девственницу, но молодую женщину вообще, и здесь, несомненно, относится к жене Ахазу (Исаяя использует слово «alma с определённым артиклем, т. е. говорит о хорошо известной царю женщине), а ребёнок, которого она должна родить, является его сыном. Вопрос о наследнике, по всей видимости, был для Ахазу в этот момент критическим, поскольку один его сын погиб в битве с израильтянами (2 Пар. 28, 7), а другого он принёс в жертву: «[Ахаз] сына своего провёл (he'ebir) через огонь» (4 Цар. 16, 3). Никакие подробности последнего события не сообщаются, но наиболее вероятно, что Ахаз, подобно моавитскому царю Меше (4 Цар. 3, 27), вознёс своего сына во всесожжение «богу Израилеву» в самый отчаянный для себя момент войны.

Вероятно, ответом на данное благочестивое действие Ахазу и стало уверение Яхве в поддержке, переданное через Исаяю. Сам Исаяя, как было показано ранее, считал человеческие жертвоприношения вполне приемлемой частью яхвистского культа. Зачатие женой Ахазу сына знаменует, что на престоле Иудеи его сменит сын, а не чужак, т. е. Яхве остаётся с домом Давида и сохраняет своё обетование ему. Именно в этом смысл символического имени, которым называет ребёнка Исаяя (Еммануил — «С нами бог»).

О том, что под Еммануилом имеется в виду не какой-то персонаж из

далёкого будущего, а сын Ахаза, который сменит его на престоле Иудеи, свидетельствует последующее пророчество Исаяи, согласно которому грядущая река ассирийского вторжения «пойдёт по Иудее, наводнит её и высоко поднимется — дойдёт до шеи; и распростертие крыльев её будет во всю широту земли твоей, Еммануил!» (Ис. 8, 8). Большинство исследователей полагают, что Еммануил — это будущий иудейский царь Езекия.

Яхве обещает Ахазу, что раньше, чем его ребёнок вступит в сознательный возраст (станет «разуметь отвергать худое и избирать доброе»), земля врагов Ахаза будет опустошена (Ис. 7, 16). В действительности иудейского царя от сирийцев и израильтян спас Тиглат-Паласар, но, чтобы добиться его поддержки, Ахазу пришлось признать себя его рабом и выплатить ему огромную дань: «И послал Ахаз послов к Феглаффелласару, царю ассирийскому, сказать: раб твой и сын твой я; приди и спаси меня от руки царя сирийского и от руки царя израильского, восставших на меня. И взял Ахаз серебро и золото, какое нашлось в доме Яхве и в сокровищницах дома царского, и послал царю ассирийскому в дар» (4 Цар. 16, 7–8).

Откликнувшись на призыв Ахаза, ассирийцы выступили против Дамаска и Самарии. Сирийский царь Рецин был убит, а его государство присоединено к Ассирии. Израильский царь Факей тоже был разгромлен, но ассирийцы ограничились аннексией лишь северной части Израиля — областей Завулونا и Неффалима. С этими событиями связано второе важное для нас пророчество Исаяи. Оно обещает, что народ захваченных ассирийцами областей («земли Завулоновой и земли Неффалимовой») «увидит свет великий», потому что власть ассирийцев кончится: «Ибо ярмо, тяготившее его, и жезл, поражавший его, и трость притеснителя его ты сокрушишь, как в день Мадиама» (Ис. 9, 4).

Осуществление этих надежд Исаяя связывает с новорожденным царевичем из дома Давида: «Ибо младенец родился нам, сын дан нам; княжение (*mišra*) на плечах его, и нарекут имя ему: чудный советник (*pele uo'eš*), бог воитель (*'el gibbor*), отец вечный (*'abī «ad*), князь мира (*šar šalom*). Умножению княжения (*mišra*) и мира (*šalom*) нет предела на престоле Давида и в царстве его, чтобы утвердить его и укрепить его судом и правдою отныне и до века (*«ad «olam*). Ревность Яхве Воинств сделает это» (Ис. 9, 6–7). По всей видимости, речь идёт об упоминавшемся ранее «Еммануиле», который, согласно предсказанию Исаяи, после вступления на престол объединит под своей властью Иудейское и Израильское царства.

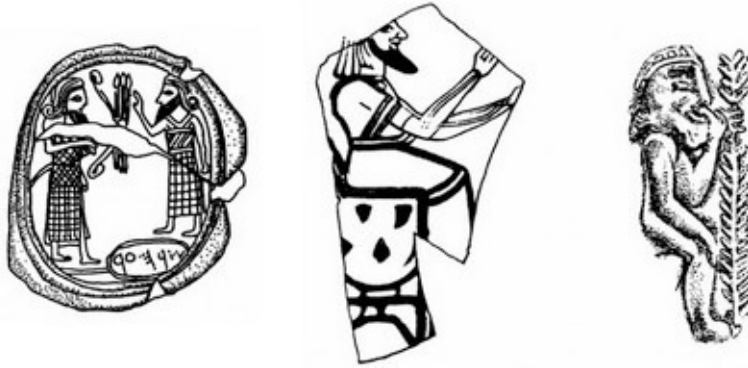
Как уже было сказано, в рождении Еммануила «девой» нет ничего

чудесного, потому что слово «alma не имело строгого смысла «девственница». Тем не менее, пророчество в Ис. 7, 14 вполне могло подразумевать божественную природу ребёнка, поскольку дословное совпадение с отрывком из него имеется в угаритском мифе о бракосочетании лунного бога Йариху и богини Никкаль (шум. <NIN.GAL>: «Се, дева родит сына» (hl glmt tld bn) (KTU, 1.24.7); ср.: «Се, дева... родит сына» (hn h'lm... yldt bn) (Ис. 7, 14).

Гораздо более очевидно наделяет младенца божественной природой пророчество в Ис. 9, 6–7. Он напрямую именуется «богом воителем», причём тот же самый эпитет в следующей главе применяется к Яхве: «Остаток Израиля и спасшиеся из дома Иакова... возложат упование на Яхве, святого Израилева, чистосердечно. Остаток обратится, остаток Иакова — к богу воителю ('el gibbor)» (Ис. 10, 20–21). Мы уже видели в Пс. 88, 20 применение термина «воитель» (gibbor) к божественному царю, наделённому качествами Ваала. Слово gbr как эпитет Ваала засвидетельствовано двуязычной аккадо-арамейской надписью с городища Тель-Фехерия на северо-востоке современной Сирии. Надпись на изваянии Хадад-йити, царя Гузана (IX в. до н. э.), в своей арамейской версии вызывает к защите hdd gbr («Хадада воителя», чему в аккадской версии соответствует U qar-du). На еврейской почве выражение «бог воитель» ('el gibbor) с обратным порядком составляющих впоследствии превратилось в имя «архангела» Гавриила (gab'ri 'el: «Воитель бога» или «Воитель мой — бог»), впервые упоминаемого в Дан. 8, 16 и 9, 21.

Как мы видим, взгляды исторического пророка Исаяи, жившего в конце VIII в. до н. э., находятся вполне в русле ближневосточных представлений о божественном царе, свойственных также иудейской допленной религии в целом. Сохранение подобных представлений можно проследить и в послевоенную эпоху. Так, девтерономические авторы, хотя и вводят новую для иудаизма тему ограничения власти царя его заветом с Яхве, тем не менее по-прежнему используют риторику божественного отцовства, например, в пророчестве Нафана Давиду: «Я восставлю после тебя (т. е. Давида) семя твоё, которое произойдёт из чресл твоих, и упрочу царство его. Он построит дом имени моему, и я утвержу престол царства его навек. Я буду ему отцом, и он будет мне сыном» (2 Цар. 7, 12–14). Сходная риторика присутствует и у послевоенных пророков — так, пророк Захария приписывает божественное качество дому Давида в целом во времена эсхатологической обороны Иерусалима от народов: «В тот день защищать будет Яхве жителей Иерусалима, и самый слабый между ними в тот день будет как Давид, а дом Давида будет как бог ('elohim), как

посланец Яхве (mal'ak yhw) перед ними» (Зах. 12, 8).



Изображения иудейских царей рубежа VII — VI вв. до н. э.: отпечаток печати из «сгоревшего архива» в Иерусалиме, принадлежавшей *śr h'g* («градоначальнику»), изображающий чиновника с поднятой в приветствии рукой перед царём, вооружённым мечом, луком и стрелами, раскрашенный осколок посуды из иудейской царской резиденции в Рамат-Рахели с изображением сидящего на престоле царя, терракота из Эн-Геди, изображающая царя в поклонении перед священным деревом

Помазанник

Обряд помазания был, по всей видимости, заимствован евреями у индоевропейских хеттов. Он был известен и в других соседних землях (так, в Месопотамии иногда помазывали жрецов, а в Египте — государственных чиновников), однако только у хеттов и евреев помазание было обязательным обрядом при поставлении царей и жрецов. Поскольку у хеттов этот обряд бытовал на много столетий раньше, чем у евреев, и хеттское политическое и культурное присутствие в Ханаане в целом хорошо засвидетельствовано, направление заимствования от хеттов к евреям, а не наоборот, сомнений не вызывает.

Почти все свидетельства об обряде помазания у хеттов относятся к Среднему (XV в. до н. э.) и Новому (XIV — XIII вв. до н. э.) царствам. В хеттском языке понятие «помазывать» передаётся при помощи глагола *iškiye-*, являющегося, по-видимому, перформативом, образованным от слова индоевропейского происхождения *šākan-/šakn-* «масло», «жир». Все интересующие нас тексты касаются помазания хеттских царей, которые были одновременно верховными жрецами Бога грозы Хатти, т. е. главами религиозной организации Хеттского царства.

Само по себе описание хеттского обряда венчания на престол до нас не дошло, однако представление о нём можно составить по косвенным данным. Так, известен текст, описывающий венчание подменного царя из пленников в случае предсказания беды для царя Хатти, который содержит, в частности, следующее указание: «Пленника благим елеем царства они помазывают (*Ì.DÜG.GA LUGAL-UT-TI iš-ki-ya-an-zi*), и [жрец?] говорит: Вот, это — царь! Имя царства на нём!» (СТН 419). О том, что помазание было важнейшим элементом интронизации, можно заключить по его упоминанию в качестве синонима венчания царя в двух отрывках времён Среднего царства. Один из этих отрывков, происходящий из сборника указаний для хеттских военачальников, гласит: «Кого бы царь [...] на царство ни помазал (*A-NALUGAL-TIM iš-ki-iz-zi*), вы [...] (должны) признать его» (СТН 251). Выражение «на царство помазать» (**ḥaššuwizni iški-*) восстанавливается по фрагментарному тексту о венчании одного из царей по имени Тутхалия: *LUGAL-u-iz-ni iš-ki-i* [r...] (СТН 271).

Хеттская молитва Богу грозы Нерика упоминает о помазании наследника престола Тутхалии (IV) в качестве верховного жреца Бога грозы Нерика (сына Бога грозы Хатти): «На рассвете Тутхалию на

жречество помажут (AŠ-ŠUM LÚSANGA-UT-TIM iš-kán-zi)» (СТН 386). Наконец, самое древнее упоминание о помазании хеттского царя может содержаться в тексте с обращениями к богам, написанном на палайском — родственном хеттскому языку анатолийской группы (палайские тексты принято считать восходящими к эпохе Древнего царства). Одно из обращений содержит призыв к богу солнца Тиязу (<ПИЕ *dyēus «небо»): «Тияз, табарну-царя... помажь!» (ti- [ia-] az ta-ba-ar-ni LUGAL-i <...> iš-ka-[n] u-uš-ši-ia-am-rí) (СТН 751).

Хеттское присутствие в Ханаане в той или иной форме продолжалось около шести столетий (с XIV по VIII в. до н. э.). Начало ему положил хеттский царь Суппилиума I (1340—1320-е гг. до н. э.), отвоевавший у Египта Сирию. По-видимому, после смерти Тутанхамона и начала политической смуты в Египте Суппилиуме удалось отвоевать у египтян весь Ханаан, включая территорию будущей Иудеи с Иерусалимом. Восстановил египетскую власть над Ханааном фараон Сети I в самом конце XIV в. до н. э. К этим нескольким десятилетиям хеттского господства над Иерусалимом может восходить название горы Сион, источником которого, согласно одной из этимологий, является хеттское слово siūnas «божья [гора]» — родительный падеж от слова siūs (<ПИЕ *dyēus «небо»). После падения Хеттской империи со столицей в Хаттусе в начале XII в. до н. э. влияние на Ханаан продолжали оказывать новохеттские царства юго-восточной Анатолии и северо-западной Сирии, пока они не были окончательно завоёваны ассирийцами ок. 700 г. до н. э.

Это объясняет неоднократные упоминания Еврейской Библии о присутствии хеттов в Ханаане (Быт. 10, 15; 15, 20 и др.). Хетты продали Аврааму пещеру Махпела в Хевроне (Быт. 23, 3—20), их дочерей брал себе в жёны Исав (Быт. 26, 34), хетт Урия был первым мужем матери царя Соломона Вирсавии (2 Цар. 11) и т. д. Ещё в VI в. до н. э. иудейский пророк Иезекииль заявлял от имени Яхве Иерусалиму: «мать твоя Хеттеянка» (Иез. 16, 3). Согласно ЕБ, царство (а значит, надо полагать, и связанные с ним обряды) было введено в Израиле в подражание другим народам: «И собрались все старейшины Израиля, и пришли к Самуилу в Раму, и сказали ему: ... поставь над нами царя, чтобы он судил нас, как у всех народов» (1 Цар. 8, 4—5); «Но народ не согласился послушаться голоса Самуила, и сказал: нет, пусть царь будет над нами, и мы будем как все народы» (1 Цар. 8, 19—20). Хеттский источник обряда помазания у евреев выглядит наиболее правдоподобным.

Глагол «помазывать» (mašah) употребляется в Еврейской Библии 69 раз. Чаще всего он применяется к поставляемым на царство правителям,

напр.: «И взял Самуил сосуд с елеем и вылил на голову его (т. е. Саула), и поцеловал его и сказал: вот, Яхве помазал тебя (məšaḥaqa) в правителя наследия своего» (1 Цар. 10, 1). Помимо Саула, говорится о помазании царями Иудеи Давида (1 Цар. 16, 13), Соломона (3 Цар. 1, 39), Иоаса (4 Цар. 11, 12) и Иоахаза (4 Цар. 23, 30). Пророк Илия помазывает Азаила царём над Сирией и Ииуя царём над Израилем, а Елисея — пророком (3 Цар. 19, 15–16). Помазание также обязательно для жрецов Яхве (Лев. 16, 32 и др.), первыми из которых становятся Аарон и его сыновья (Исх. 28, 41).

Существительное «помазанник» (məšiaḥ) используется в Еврейской Библии 39 раз. Оно всегда применяется к царю. «Помазанником» в целом называется царь из дома Давида (Пс. 2, 2; 17, 51; 19, 7 и др.), Саул (1 Цар. 24, 7 и др.), Давид (2 Цар. 19, 21 и др.), Соломон (2 Пар. 6, 42) и Седекия (Плач. 4, 20). Применительно к жрецам это слово употребляется только в качестве определения в составе выражения «помазанный жрец» (hakkoḥen ḥamməšiaḥ) (Лев. 4, 3, 5, 16; 6, 15).

Слово «помазанник» не встречается в Пятикнижии и почти не встречается в Пророках, за исключением Авв. 3, 13, где им именуется анонимный иудейский царь, и Ис. 45, 1, где «помазанником Яхве» называется персидский царь Кир. Почти все случаи употребления этого существительного приходятся на исторические книги и Писания, и применяется оно только к историческим (и квазиисторическим) правителям, современным авторам или предшествующим им. Случаев употребления слова «помазанник» (məšiaḥ) в собственно «мессианском» смысле, т. е. в смысле правителя будущей эсхатологической эпохи, в Еврейской Библии нет. В допленном и раннем после пленном иудаизме мессианизм, таким образом, отсутствовал, он проник в него лишь позже из зороастрийской эсхатологии. Тексты ЕБ, толкуемые как выражение мессианизма, на самом деле связаны с иудейским культом божественного царя.

Монотеистические реформы Езекии и Иосии, которых не было

Единственным источником сведений о религиозных реформах иудейских царей Езекии (кон. VIII в. до н. э.) и Иосии (кон. VII в. до н. э.) является 4-я Книга Царств. Эти реформы не упоминаются ни в каких внебиблейских источниках и ни в каких библейских текстах за пределами 4-й Книги Царств, исключая напрямую от неё зависящую и гораздо более позднюю (эллинистического времени) 2-ю Книгу Паралипоменон. То, что столь важные события, если они действительно имели место, прошли незамеченными для их современников (прежде всего, для пророков конца VIII в. и конца VII в., приписываемые которым тексты имеются в нашем распоряжении), представляется чрезвычайно странным.

4-я Книга Царств, содержащая рассказы о реформах Езекии и Иосии, образует вместе с 3-й Книгой Царств определённое единство в рамках девтерономической истории. Согласно наиболее распространённой в библеистике точке зрения, ход создания 3 и 4 Цар. выглядит следующим образом. Автор первоначального текста («девтерономический историк») использовал в своей работе отрывки из подлинных анналов иудейских царей, встраивая их в собственную схему теологического истолкования прошлого. В центре его внимания находились династия Давида и Иерусалим. Главной заботой девтерономического историка было место отправления яхвистского культа. Его единственным законным местом он считал храм в Иерусалиме. Единственным грехом Израиля и Иуды было наличие «высот» — святилищ Яхве за пределами Иерусалимского храма. За них девтерономический историк осуждает всех израильских и иудейских царей, начиная от Ровоама и заканчивая Ахазом.

К культам прочих богов и их изображениям девтерономический историк безразличен, они не представляют для него проблемы. Позднее к первоначальному «историческому» тексту 3 и 4 Цар. были добавлены несколько «законнических» слоёв, которые внесли существенные коррективы в его теологию. Для «законнических» авторов главным грехом Израиля и Иуды было служение другим богам, которое, по их убеждению, нарушало волю Яхве. Однако они никоим образом не были монотеистами, потому что другие боги для них были столь же реальны, как «бог Израилев». Основой религии они считали Закон (Тору) Яхве. Осуждение

«идолов» и «идолослужения» появляется только в самых поздних «законнических» добавлениях в 3 и 4 Цар.

Когда создал свой труд девтерономический историк? — Все цари Израиля и Иуды за исключением двух объявляются им грешниками, а Иерусалимский храм изображается как место почти постоянного греха. Трудно предположить такую смелость от автора, работающего в эпоху монархии и храма и непосредственно от них зависящего (в противном случае он вряд ли бы мог получить доступ к государственным документам). Наиболее вероятно, что он создал свой труд уже после падения Иудейского царства, скорее всего, в вавилонском изгнании. В этой связи примечательно, что последним упоминаемым им событием является освобождение вавилонским царём Авиль-Мардуком («Евилмеродахом») из темницы бывшего иудейского царя Иехонии, датируемое 561-м годом до н. э.

Теперь, с учётом вышеприведённых данных, рассмотрим подробно сообщение о религиозной реформе Езекии:

Он отменил высоты, сокрушил столпы, срубил ашеру и истребил медного змея, которого сделал Моисей, потому что до самых тех дней сыны Израилевы кадили ему и называли его Нехуштан.

(4 Цар. 18, 4)

Как уже упоминалось, главной заботой девтерономического историка было существование высот, и здесь описание реформы начинается с заявления об их отмене. Сопоставим его с тем, что 3 и 4 Цар. сообщают о высотах в правления предыдущих израильских и иудейских царей. Аса: «Высоты же не были отменены (lo-saru)» (3 Цар. 15, 14); Иосафат: «Однако высоты не были отменены (lo-saru)» (3 Цар. 22, 43); Иоас: «Только высоты не были отменены (lo-saru)» (4 Цар. 12, 3); Амасия: «Только высоты не были отменены (lo-saru)» (4 Цар. 14, 4); Азария: «Только высоты не были отменены (lo-saru)» (4 Цар. 15, 4); Иоафам: «Только высоты не были отменены (lo-saru)» (4 Цар. 15, 35); Езекия: «Он отменил (hesir) высоты» (4 Цар. 18, 4).

Мы видим последовательное проведение с почти дословным повторением единой темы существования греховных высот, которая как кульминацией завершается сообщением об их отмене Езекией, подчёркиваемым эмфатическим «он» в начале предложения. Эти отрывки не могут происходить из царских анналов — они определённо выдают единую руку девтерономического историка, смотрящего через собственную богословскую линзу на историю Израиля и Иудеи как на единое целое.

После отмены высот перечисляются ещё три реформаторские меры

Езекии. В сообщении о высотах глагол «отменил» (*hesir*) употреблён в обычной для таких случаев форме *perfectum* (*qatal*). Остальные три глагола, описывающие деяния Езекии, употреблены в форме *perfectum copulativum* (*wəqatal*): «разбил» (*wəšibbar*), «срубил» (*wəkarat*), «истребил» (*wəkittat*). Однако стандартной прозаической формой в Книгах Царей в подобных случаях является *imperfectum consecutivum* (*wayyiqtol*), в т. ч. она используется при перечислении дальнейших деяний других царей, например, Асы (3 Цар. 15, 12) или Манассии (4 Цар. 21, 3). В данном отрывке *perfectum copulativum* мог быть употреблён под влиянием арамейского языка, где в таких случаях перфект обычен. В таком случае весь текст 4 Цар. 18, 4 после сообщения об отмене высот представляет собой позднее добавление уже арамеоязычного автора.

В пользу этого свидетельствует и отсутствие глагольного согласования в еврейском оригинале: «сыны Израилевы кадили (*hayu məqatṭərim*) ему и звал (*wayyiqra'*) его Нехуштан». Если понимать слово *wayyiqra'* здесь как «он звался», тогда лишним оказывается местоимение «его» (*lo*). Если понимать *wayyiqra' lo* как «и назвал [Моисей] его», тогда фраза «потому что до самых тех дней сыны Израилевы кадили ему» является поздней вставкой, разрывающей первоначальный текст и затемняющей его смысл. В любом случае, весь отрывок после сообщения об отмене высот выглядит как текст, добавленный и неумело отредактированный лицом, которое уже плохо владело еврейским языком, т. е. как поздняя вставка.

Слова «сокрушил столпы, срубил ашеры» воспроизводят стандартные девтеронимические предписания и из них, по всей видимости, последующим редактором и заимствованы; ср.: «столпы их сокрушите, ашеры его срубите» (Исх. 34, 13; то же: Втор. 7, 5). Тот же или ещё более поздний редактор к вящей славе Езекии как реформатора добавил к этому истребление медного змея, «которого сделал Моисей», сведения о котором он заимствовал из Книги Чисел: «И сделал Моисей медного змея» (Числ. 21, 9). Из этого можно сделать вывод, что в первоначальном тексте девтеронимического историка речь шла только об отмене высот, т. е. упразднении мест яхвистского культа за пределами Иерусалимского храма.

Та же самая мысль выражена в, вероятно, принадлежащем руке того же автора отрывке из рассказа об осаде Иерусалима ассирийским войском в 701 г. до н. э. Посланный Синаххерибом придворный, желая сломить дух иудеев, заявляет им: «А если вы скажете мне: „на Яхве бога нашего мы уповаем“, то на того ли, которого высоты и жертвенники отменил Езекия, и сказал Иуде и Иерусалиму: „перед этим только жертвенником поклоняйтесь в Иерусалиме“?» (4 Цар. 18, 22). Сведения 4-й Книги Царств могут быть

подкреплены данными археологических раскопок в Араде и Беэр-Шеве (Вирсавии).

На территории крепости в Араде, на восточной окраине Иудейского царства, в течение нескольких десятилетий VIII в. до н. э. существовал яхвистский храм. Он состоял из трёх основных помещений, первым из которых был открытый двор с большим жертвенником, сложенным из необработанных камней. Вход из двора вёл в вытянутое помещение с низкими каменными скамьями вдоль стен, за которым следовало третье — приподнятая на одну-две ступени ниша, «святая святых» (евр. *dəḇir*). Первоначально у задней стены ниши стояли два больших необработанных камня, один крупнее, другой поменьше («столпы», евр. *maššēḇot*), а по сторонам от входа в неё — два рогатых жертвенника для курений, также разного размера. Видимо, в Арадском храме почитались два божества, которыми могли быть Яхве и Ашера.



«Святое святых» храма в Араде с двумя столпами и двумя курильницами

Во дворе рядом с жертвенником была обнаружена бронзовая фигурка льва — одного из символов Ашеры. Там же во дворе были найдены два блюда с начертанными на них буквами *коф* и *каф* (сокращение от *qodeš koḥanim* — «святое жрецов»). Судя по всему, на эти блюда клалась доля жертвенного мяса, предназначавшаяся для совершавших

жертвоприношение жрецов. Кроме того, на территории крепости было обнаружено более сотни остраконов с надписями разного содержания. Большинство из них касаются снабжения крепости и храма, но имеются также жреческие жребии и списки семей, упоминающие известные по ЕБ имена яхвистских жрецов, такие как Меремоф (ср. Езд. 8, 33) или Пашхур (ср. 1 Пар. 9, 12), а также известный левитский род «сыны Кореевы», которому приписывается авторство ряда Псалмов. Кроме того, в одном из остраконов упоминается «Дом Яхве», но не известно, имеется ли под ним в виду храм в Араде или в Иерусалиме.

Всё свидетельствует о том, что Арадское святилище было храмом Яхве и представляло официальный яхвизм Иудеи, каким он был в IX — VIII вв. до н. э., включая почитание Яхве и Ашеры в виде каменных столпов. При раскопках Арада археологи обнаружили следы большого пожара конца VIII в. до н. э., которые надёжно связываются с нашествием Синаххериба в 701 г. За некоторое время до этого события храм на территории крепости был упразднён. Жертвенник во дворе был засыпан землёй, стены храма разобраны, столпы и курильницы закопаны в землю.

Сходную картину открыли раскопки в Беэр-Шеве на юге Иудеи. Там археологи обнаружили остатки большого рогатого жертвенника VIII в. до н. э. (само святилище, где он находился, найдено не было). Жертвенник был разобран и часть его камней была использована для ремонта складского здания, а другая часть — для заполнения вала возле городских ворот. Складское здание погибло от пожара, по-видимому, тоже в 701 г. до н. э., таким образом, храм в Беэр-Шеве, где стоял жертвенник, был упразднён тогда же, когда был упразднён храм в Араде, т. е. в правление Езекии.

Совокупные свидетельства 4 Цар. 18 и археологии позволяют заключить, что царь Езекия предпринял определённые меры по сосредоточению яхвистского культа в Иерусалиме. Они являлись частью его политики общей государственной централизации и, по всей видимости, были вызваны падением Израильского царства и ожиданием ассирийского нашествия на Иудею. Однако они не были направлены против культов или изображений других богов, поэтому нет никаких оснований говорить о действиях Езекии как об антиязыческой реформе, утвердившей в Иудее единобожие.



Глиняный отпечаток печати (булла) царя Езекии с языческими символами — крылатым солнечным диском и египетскими крестами «анх» по сторонам от него. Булла с надписью «палеоеврейским» алфавитом lḥzqyhu «ḥz mlk yhdh («Езекии, [сына] Ахаза, царя Иуды») была найдена в 2009 г. во время археологических раскопок на южном склоне Храмовой горы в Иерусалиме и в настоящее время является единственной иудейской царской буллой, обнаруженной археологами.

Реформу Иосии 4-я Книга Царств описывает гораздо более пространно, чем реформу Езекии:

4. И повелел царь Хелкии великому жрецу и вторым жрецам и стоящим на страже у порога вынести из храма Яхве все вещи, сделанные для Ваала и для Ашеры и для всего Воинства Небесного, и сжёг их за Иерусалимом в долине Кедрон, и отнёс прах их в Вефиль.

5. И отставил жрецов, которых поставили цари Иудейские, чтобы совершать курения на высотах в городах Иудейских и окрестностях Иерусалима, которые кадили Ваалу, Солнцу, Луне, Созвездиям и всему Воинству Небесному;

6. и вынес ашеру из дома Яхве за Иерусалим в долину Кедрон, и сжёг её в долине Кедрон, и истолок в прах, и бросил прах её на кладбище общенародное;

7. и разрушил дома святых, которые были в доме Яхве, где женщины

ткали покровы для ашеры;

8. и вывел всех жрецов из городов Иудейских, и осквернил высоты, на которых совершали курения жрецы, от Гевы до Вирсавии, и разрушил высоты перед воротами, ту, которая у входа в ворота Иисуса градоначальника, и ту, которая на левой стороне у городских ворот.

9. Впрочем, жрецы высот не восходили к жертвеннику Яхве в Иерусалиме, опресноки же ели вместе с братьями своими.

10. И осквернил он тофет, что на долине сыновей Еннома, чтобы никто не проводил сына своего и дочери своей через огонь Молоху;

11. и отменил коней, которых ставили цари Иудейские Солнцу перед входом в дом Яхве близ покоев Нефан-Мелеха евнуха, что в ограде, колесницы же Солнца сжёг огнём.

12. И жертвенники на кровле горницы Ахазовой, которые сделали цари Иудейские, и жертвенники, которые сделал Манассия на обоих дворах дома Яхве, разрушил царь, и низверг оттуда, и бросил прах их в поток Кедрон.

13. И высоты, которые перед Иерусалимом, направо от Масличной горы, которые устроил Соломон, царь Израилев, Астарте, мерзости Сидонской, и Хамосу, мерзости Моавитской, и Милхому, мерзости Аммонитской, осквернил царь;

14. и сокрушил столпы, и срубил ашеры, и наполнил место их костями человеческими.

15. Также и жертвенник, который в Вефиле, высоту, устроенную Иеровоамом, сыном Наватовым, который ввёл Израиля в грех, также и жертвенник тот и высоту он разрушил, и сжёг сию высоту, истолок в прах, и сжёг ашеру.

16. И взглянул Иосия и увидел могилы, которые были там на горе, и послал и взял кости из могил, и сжёг на жертвеннике, и осквернил его по слову Яхве, которое провозгласил человек божий, предрекший события сии.

17. И сказал: что это за памятник, который я вижу? И сказали ему жители города: это могила человека божия, который приходил из Иудеи и провозгласил о том, что ты делаешь над жертвенником Вефильским.

18. И сказал он: оставьте его в покое, никто не трогай костей его. И сохранили кости его и кости пророка, который приходил из Самарии.

19. Также и все дома высот в городах Самарийских, которые построили цари Израильские, прогневая [Яхве], разрушил Иосия, и сделал с ними то же, что сделал в Вефиле;

20. и заколол всех жрецов высот, которые там были, на жертвенниках, и сжёг кости человеческие на них, и возвратился в Иерусалим...

24. И духов отцов, и вещей духов, и терафимов, и идолов, и все мерзости, которые появлялись в земле Иудейской и в Иерусалиме, истребил Иосия, чтоб исполнить слова закона, написанные в книге, которую нашёл Хелкия жрец в доме Яхве.

(4 Цар. 23, 4—24)

Вышеприведённый разбор сообщения о реформе Езекии показывает, насколько сложна была история даже этого небольшого текста. То же, но в гораздо большей степени, касается и рассказа о реформе Иосии. По мнению большинства библеистов, 4 Цар. 23 имеет самую сложную редакционную историю из всех глав в 3 и 4 Цар., если вообще не во всей Еврейской Библии. В нём вряд ли имеется хотя бы один отрывок, по поводу которого все исследователи сходились бы во мнении о том, принадлежит ли он первоначальному тексту девтерономического историка или позднейшим редакциям. По этой причине мы не будем подробно анализировать данный текст, а обратимся к другим источникам, которые способны прояснить вопрос об историчности или неисторичности реформы Иосии.

Поскольку эта реформа, описанная в 4 Цар. 23, в целом сходна с девтерономическими предписаниями, изложенными главным образом в Книге Второзакония, бытует мнение, что ядром Книги Второзакония (гл. 12—26) послужила «книга закона», которая была якобы найдена в ходе восстановительных работ в Иерусалимском храме, осуществлённых при Иосии: «И сказал Хелкия великий жрец Шафану писцу: книгу закона (*tora*) я нашёл в доме Яхве. И подал Хелкия книгу Шафану, и он читал её... И донёс Шафан писец царю, говоря: книгу дал мне Хелкия жрец. И читал её Шафан перед царём. Когда услышал царь слова книги закона (*tora*), то разодрал одежды свои» (4 Цар. 22, 8, 10—11).

Однако есть все основания считать, что первоначальный текст Книги Второзакония, подобно сочинению девтерономического историка, был плодом вавилонского плена. Упоминание изгнания как крайней меры наказания за несоблюдение излагаемого в этом тексте закона (Втор. 28, 63—68) выдаёт положение, из которого пишет его автор. Книга Второзакония не упоминает Иудею и Иерусалим, что было бы странно, если бы она была написана в столице Иудейского царства. Она также не упоминает Иерусалимский храм, хотя много говорит о централизации жертвенного культа, из чего можно заключить, что на момент её написания Иерусалимского храма не было. Упоминается «место, которое изберёт Яхве, бог твой, чтобы положить имя своё там» (Втор. 12, 21). Это

девтеронOMICеское «богословие имени» противоречит допленному взгляду, согласно которому Яхве пребывает в храме лично, а не посредством лишь своего имени.

Книга Второзакония не говорит ничего о государственной организации. Упомянув о возможности избрания царя, она представляет его крайне бледной фигурой — он не должен умножать себе коней, жён, золота и серебра и обязан каждый день читать список с «книги закона», т. е. самого Второзакония (Втор. 17, 14–20). Подобное равнодушие к государственным вопросам в тексте времён правления Иосии было бы крайне странным. Всё свидетельствует о том, что ядро Книги Второзакония появилось на свет в эпоху без государства, царя и храма, т. е. после уничтожения Иудейского царства вавилонянами в 586 г. до н. э. Решительный разрыв с традиционной еврейской религией, который в нём провозглашается, выглядит гораздо более естественным в эту критическую эпоху, чем в благополучную в целом и оптимистическую эпоху Иосии, когда для такого разрыва просто не было никаких причин.

На этом основании можно предположить, что слепленные авторы рассказа о реформе Иосии в 4 Цар. 23, 4–24 просто приписали ему осуществление мер, требуемых Книгой Второзакония. При этом они преследовали цель доказать, что являются не инноваторами, решительно разрывающими с еврейской религиозной традицией, а сторонниками древнего идеала, попытка возрождения которого уже была предпринята таким авторитетным иудейским правителем, как Иосия.

Одной из мер, которые они приписали Иосии, является уничтожение образа Ашеры, стоявшего в Иерусалимском храме: «И вынес ашеру из дома Яхве за Иерусалим в долину Кедрон, и сжёг её в долине Кедрон, и истолок в прах, и бросил прах её на кладбище общенародное» (4 Цар. 23, 6). Однако, по свидетельству пророка Иезекииля, в последние годы существования Иудейского царства этот образ по-прежнему находился во внутреннем дворе храма справа от жертвенника Яхве: «И он... принёс меня... в Иерусалим ко входу внутренних врат, обращённых к северу, где поставлен был кумир ревности, возбуждающий ревнование (*semel haqqinah hamtaqneh*) ... И я поднял глаза мои к северу, и вот, с северной стороны у ворот жертвенника — тот кумир ревности (*semel haqqinah*) при входе» (Иез. 8, 3, 5).

Можно с определённой уверенностью утверждать, что «кумиром ревности» в Иерусалимском храме, о котором говорит Иезекииль, был именно образ Ашеры. Подобные образы, по всей видимости, были обязательным сопровождением жертвенников Яхве в допленном иудаизме: «Как о

сыновьях своих, вспоминают они (т. е. иудеи) о жертвенниках своих и ашерах своих» (Иер. 17, 2); «Не ставь себе ашеру из какого-либо дерева у жертвенника бога твоего Яхве, который ты себе сделаешь» (Втор. 16, 21). ЕБ ничего не сообщает о восстановлении образа Ашеры в Иерусалимском храме после того, как он якобы был уничтожен Иосией, из чего можно предположить, что он им и не уничтожался. Этот образ был вместе с другими храмовыми принадлежностями уничтожен вавилонянами после взятия ими Иерусалима в 586 г. до н. э. Девтерономические же авторы деяние своих невольных союзников по религиозной реформе, ненавистных вавилонян, приписали уважаемому иудейскому государю, имея в виду это деяние узаконить.

Помимо того, что Иосия был самым авторитетным из правителей Иудеи (если не считать мифических Давида и Соломона), поводом для девтерономистов приписать ему осуществление религиозной реформы могли послужить два сообщения, предположительно происходящие из царских анналов времён его правления. Во-первых, это рассказ об «исправлении повреждений дома Яхве» в 4 Цар. 22, 3–7, 9, естественно, сам по себе никакой реформы не предполагающий. Во-вторых, это следующий отрывок из рассказа о реформе: «И отменил коней, которых ставили цари иудейские Солнцу перед входом в дом Яхве близ покоев Нефан-Мелеха евнуха, что в ограде, колесницы же Солнца сжёг огнём» (4 Цар. 23, 11).

В пользу происхождения этого отрывка из царских анналов свидетельствует отсутствие в нём обычной девтерономической риторики осуждения чуждых богов и их культов. Кроме того, нигде более в ЕБ кони и колесницы Солнца не упоминаются. В связи с этим высказывается правдоподобное предположение, что в данном отрывке Солнце (*šemeš*) — это ассирийский бог Шамаш. Кони и колесницы использовались в некоторых ассирийских религиозных обрядах. В течение примерно столетия, с конца VIII в. до конца VII в. до н. э., Иудея входила в состав Ассирийской империи. Евнух Нефан-Мелех, возле покоев которого стояли кони Солнца, мог быть представителем ассирийской администрации в Иерусалиме и руководить там ассирийским культом. Падение Ассирийской империи в правление Иосии было естественной причиной для удаления символов вассальной зависимости от Ассирии из Иерусалимского храма. Естественно, как и в случае с ремонтом храма, ни о какой религиозной реформе здесь говорить не приходится.

Как уже было сказано выше, реформа Иосии не упоминается нигде в ЕБ за пределами 4-й Книги Царей и напрямую от неё зависящей 2-й

Книги Паралипоменон. Особенно показательно в этой связи молчание пророка Иеремии. Иеремия начал пророчествовать в 13-й год правления Иосии (Иер. 1, 2) и продолжал пророчествовать при Иоахазе, Иоакиме, Иехонии и Седекии вплоть до падения Иудейского царства в 586 г. до н. э. Иеремия был выходцем из жреческого рода и проповедником исключительного яхвизма. В годы предполагаемых антиязыческих мероприятий Иосии он жил в Иерусалиме, и подобная реформа, осуществлявшая самые заветные чаяния Иеремии, если бы она действительно имела место, никак не могла бы ускользнуть от его внимания. Однако он не упоминает её ни одним словом.

Более того — единственное высказывание Иеремии, точно отнесённое к правлению Иосии, бичует Иудею за язычество: «Яхве сказал мне во дни Иосии царя: ... [Иудея] блудодейством осквернила землю, и прелюбодействовала с камнем и деревом... Иудея не обратилась ко мне всем сердцем своим, а только лживо, говорит Яхве» (Иер. 3, 6—10). Обличения в 7-й главе тоже могут датироваться временем Иосии: «Слово, которое было к Иеремии от Яхве: стань во вратах дома Яхве и провозгласи там слово сие и скажи: слушайте слово Яхве, все иудеи, входящие сими вратами на поклонение Яхве: ... Вы кадите Ваалу и ходите во след иных богов» (Иер. 7, 1—2, 9); «Не видишь ли, что они делают в городах Иудеи и на улицах Иерусалима? Дети собирают дрова, а отцы разводят огонь, и женщины месят тесто, чтобы делать лепёшки для Царицы Небесной и совершать возлияния иным богам» (Иер. 7, 17—18); «Ибо сыновья Иуды делают злое пред очами моими, говорит Яхве: поставили мерзости свои в доме, над которым наречено имя моё, чтобы осквернить его, и устроили высоты тофета в долине сыновей Енномовых, чтобы сжигать сыновей своих и дочерей своих в огне» (Иер. 7, 30—31).

Однако похвалу царю Иосии у Иеремии всё-таки можно найти. Пророк ставит его в пример его сыну Шаллуму-Иоахазу (правил в 609 г. до н. э.) следующим образом: «Ибо так говорит Яхве о Шаллуме, сыне Иосии... Думаешь ли ты быть царём, потому что заключил себя в кедр? отец твой ел и пил, но творил суд (*mišpat*) и справедливость (*ṣedaqa*), и потому ему было хорошо. Он судил суд бедного и нищего, и потому было хорошо» (Иер. 22, 11, 15—16). Вероятно ли, чтобы, желая похвалить Иосию, Иеремия указал бы на его праведный суд, но ни словом не упомянул осуществлённую им антиязыческую революцию, если бы таковая имела место в действительности? — Крайне маловероятно.

Свидетельства письменных источников, опровергающие историчность антиязыческих реформ Езекии и Иосии, подтверждаются данными

археологии. Основной массив таких данных составляют сотни глиняных фигурок божеств, найденных на территории Иудейского царства. Они датируются кон. VIII — нач. VI в. до н. э., т. е., в т. ч., периодами самих реформ и непосредственно за ними следующим временем. Встречаются несколько их разновидностей, наиболее распространённой из которых является изображение женского божества.

Фигурки из обожжённой глины высотой 10–20 см изображают женщину с выполненным в виде конуса телом, которая чаще всего поддерживает руками свои утрированные груди. Имеются два типа таких фигурок, встречающиеся примерно с одинаковой частотой. У одного типа голова отливалась отдельно в специальной форме, а потом крепилась к телу при помощи штыря, у другого голова лепилась вместе с телом, после чего глаза и нос грубо обозначались при помощи щипка пальцами, что придавало изображениям второго типа «птичий» облик. После обжига фигурки белились, а потом раскрашивались яркими цветами (чёрным, красным, жёлтым, коричневым). Судя по всему, они массово производились в гончарных мастерских.

К настоящему времени обнаружено более тысячи подобных фигурок, и их количество постоянно растёт. Более 95 % всех находок происходят с территории Иудейского царства, из чего можно заключить, что они представляли собой характерно иудейский религиозный феномен. Женские фигурки были распространены во всех областях Иудеи кон. VIII — нач. VI в. до н. э. Примерно половина из них найдена в Иерусалиме, в т. ч. в непосредственной близости от Храмовой горы и в Городе Давида, откуда происходят лучшие образцы подобных изделий. Анализ найденных в Иерусалиме фигурок показал, что они были сделаны из местной иерусалимской глины.

Женские фигурки находят, в основном, в частных домах и могилах, в т. ч. 11 из них были обнаружены на территории дворца иудейских царей в Рамат-Рахели. Примерно половина находок приходится на частные дома, обычно по одной на дом. В Тель-Бейт-Мирсима они были найдены почти в половине раскопанных частных домов. Судя по археологическим данным, такие фигурки женского божества в кон. VIII — нач. VI в. до н. э. имелись если не в каждом иудейском доме, то во всяком случае в большинстве из них.

Ни на одной из фигурок нет надписи, называющей изображённое божество, но его можно определить по косвенным данным. Из угаритских текстов нам известно, что богиней-родительницей и кормилицей по преимуществу ханаanei считали Ашеру. Библейские и внебиблейские

письменные источники свидетельствуют о широком распространении в позднем Иудейском царстве культа Ашеры. На этом основании можно заключить, что фигурки женского божества, подчёркивающие его роль родительницы и кормилицы, изображают именно Ашеру.



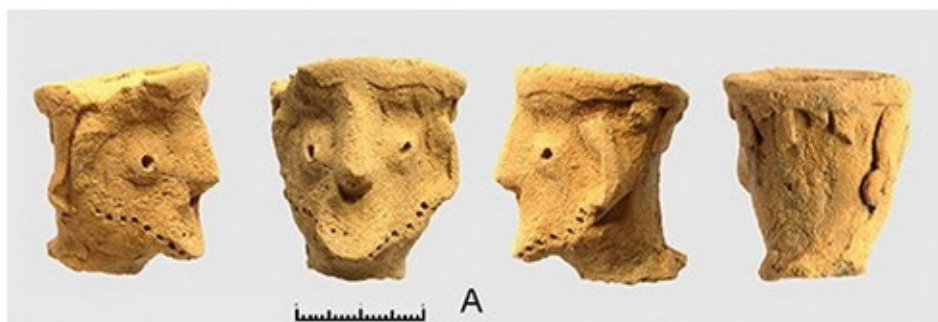
Иудейские изображения Ашеры кон. VIII — нач. VI в. до н. э.

Вторая основная разновидность иудейских антропоморфных глиняных фигурок (встречающаяся реже, чем первая) изображает мужских божеств. В ней тоже можно выделить несколько типов. Наиболее распространены изображения всадников верхом на конях, у некоторых из которых голова вылеплена при помощи щипка, как и у женских фигурок. Головы их коней затуплены со стороны морды, что является художественным мотивом, не встречающимся за пределами Иудеи.



Воинство Небесное Яхве Воинств

Другой, более редкий тип мужских изображений представляют фигуры с головными уборами в виде тюрбанов, подобных тюрбанам, в которых изображают израильтян и иудеев ассирийские рельефы. Аналогичные фигурки из соседних с Иудеей областей позволяют предположить, что у некоторых из них правая рука была изображена поднятой в благословении. Если фигурки в тюрбане с благословляющей рукой предположительно отождествляются с Яхве, то конные фигурки могут представлять его Воинство Небесное. Члены собрания ханаанейских богов, которое стало прообразом иудейского Воинства Небесного, в Угарите считались детьми Ашеры. Фигурки всадников из Иудеи в большинстве случаев обнаруживаются вместе с женскими фигурками, в связи с чем показательно, что ЕБ 4 раза упоминает Ашеру вместе с Воинством Небесным: «[израильтяне] устроили Ашеру и поклонялись всему Воинству Небесному» (4 Цар. 17, 16; тж. 21, 31; 23, 4, 6–7).



Голова мужского божества из храма VIII в. до н. э. в Тель-Моца близ Иерусалима (Яхве?)

Большинство иудейских глиняных фигурок было найдено в разбитом состоянии, однако отсутствуют какие-либо признаки их намеренного уничтожения. Характер разломов обычен для падения с высоты на твёрдую поверхность, а процент битья таков же, как у других глиняных изделий. Кроме того, ни у одной из фигурок нет повреждений лица, которые могли бы ожидать при сознательном иконоборческом уничтожении. Одним

словом, археология, как и письменные источники, опровергает утверждения послепленных девтерономических авторов о монотеистических иконоборческих реформах Езекии и Иосии. В течение всего времени существования Иудейского царства вплоть до его падения в 586 г. до н. э. его официальной религией оставалось иконическое многобожие.

Политеизм слепого иудаизма

Политеизм Книги Второзакония

В качестве доказательства монотеизма девтеронимических авторов обычно приводится так называемая «Шема» — четвёртый стих 6-й главы Книги Второзакония, который в синодальном переводе гласит: «Слушай, Израиль: Господь, Бог наш, Господь един есть». Однако в еврейском оригинале соответствующего отрывка сказано: *šəma* *yisra'el yhw' elohenu yhw' ehad*, т. е. буквально: «Слушай, Израиль: наш бог — Яхве, один (в смысле — только) Яхве». В этом стихе ничего не говорится о количестве существующих богов, он лишь указывает евреям, что поклоняться они должны только одному определённому богу.

Подобное истолкование подтверждается и первой заповедью: «Я — Яхве, бог (*'elohim*) твой, который вывел тебя из земли Египетской, из дома рабства; да не будет у тебя других богов (*'elohim 'aḥerim*) перед лицом моим» (Втор. 5, 7), которая существование других богов отнюдь не отрицает, а, напротив, подразумевает. Евреи не должны поклоняться другим богам не потому, что их нет, а потому, что Яхве к ним ревнует: «Не ходите вслед другим богам (*'elohim 'aḥerim*), богам (*'elohim*) из богов (*'elohim*) тех народов, которые вокруг вас, ибо Яхве, бог (*'elohim*) твой, который среди тебя, есть бог (*'el*) ревнитель» (Втор. 6, 14–15).

В составе Книги Второзакония имеются отрывки, звучащие гораздо более монотеистически, чем «Шема»: «Яхве — он бог, нет иного кроме него» (*yhw' hu' ha-'elohim 'en «od milləbaddo*) (Втор. 4, 35); «Яхве — бог в небесах наверху и на земле внизу, нет иного (*'en «od*)» (Втор. 4, 39); «Я, я — он, и нет бога со мною (*'en 'elohim «immadi*), я умерщвляю и оживляю, я раню и исцеляю, и нет избавляющего от моей руки» (Втор. 32, 39). Однако выражается ли здесь на самом деле единобожие? — Рассмотрим этот вопрос для начала с лексической точки зрения.

В двух из приведённых цитат используется выражение *'en «od* («нет иного»). Полностью синонимичное ему выражение *'arēs «od* библейские авторы вкладывают в уста похвальных собой Вавилона (Ис. 47, 8 и 10) и Ниневии (Зах. 2, 15). Синодальная Библия переводит соответствующее выражение (*'ani wə-'arši «od*) как «Я, — и другой подобной мне нет», «Я, и никто кроме меня» и «Я, и нет иного кроме меня». Естественно, здесь имеется в виду не отсутствие других городов и государств как таковых, а лишь их неспособность противостоять Вавилону и Ниневии.

Выражение *ləbaddo*, присутствующее (в виде *milləbaddo* с предлогом

ме- «от») во Втор. 4, 35, встречается также в рассказе девтеронимического историка о голоде в Израильском царстве. Царь Ахав и его начальствующий над дворцом Авдий решают отправиться искать траву для умирающих от голода коней: «И разделили они между собою землю, чтобы обойти её: Ахав особо (ləḇaddo) пошёл одною дорогою, и Авдий особо (ləḇaddo) пошёл другою дорогою» (3 Цар. 18, 6). Очевидно, что, по крайней мере, царь Ахав пошёл на поиски не в одиночестве, из чего можно заключить, что выражение ləḇaddo означает отдельность, но не единственность.

Третья из приведённых цитат («Нет бога со мною»: 'en 'elohim «immedi) (Втор. 32, 39) перекликается с утверждением из той же главы Книги Второзакония: «Яхве один (badad) водил его (т. е. Израиля), и не было с ним чужого бога (wə-'en «immo 'el neḱar)» (Втор. 32, 12), которое подразумевает отсутствие чужих богов при определённом событии, но не их несуществование вообще. Заявление «нет избавляющего от моей руки» там же во Втор. 32, 39 означает лишь бессилие других богов перед Яхве: «Ибо заступник их (т. е. врагов Израиля) не таков, как наш заступник; сами враги наши судьи в том» (Втор. 32, 31).

Таким образом, ни одна из трёх приведённых цитат (Втор. 4, 35; 4, 39; 32, 39) не может рассматриваться как выражение единобожия. Все они передают лишь идею могущества Яхве и неспособности других богов ему противостоять. Выражение «другие боги» ('elohim 'aḥerim), само по себе подразумевающее их существование, встречается в Еврейской Библии в целом 63 раза, из них 59 раз — в девтеронимических текстах, и всего лишь 4 раза — за их пределами, т. е. является характерно девтеронимическим оборотом.

Ключевой для понимания данного вопроса отрывок присутствует в так. наз. Второй (предсмертной) песни Моисея (Втор. 32, 1—43). Масоретская версия 8-й строки содержит неуместную в данном контексте фразу «по числу сынов Израилевых» (ləmispar bəne yiśra'el). Масоретское чтение отражено в нескольких поздних редакциях Септуагинты — Акилы, Симмаха и Феодотиона. Однако большинство рукописей Септуагинты дают чтение «по числу ангелов божиих» (κατὰ ἀριθμὸν ἀγγέλων θεοῦ), а некоторые из них — чтение «по числу сынов божьих» (κατὰ ἀριθμὸν υἱῶν θεοῦ). Первоначальность варианта «сыны божии» подтверждает одна еврейская рукопись Акилы (Codex 85) и две рукописи из Кумрана (4QDtj и 4QDtq). В 4QDtj чётко читается фраза bny 'lwhym, а в 4QDtq — фраза bny 'l и имеется пространство для дополнительных букв.

С учётом этого оригинальный текст интересующих нас строк можно

восстановить следующим образом: «Когда уделял (bəhanḥel) Вышний («elyon) племена (goyim), когда делил он (bəhaprido) сынов человеческих (bəne 'adam), тогда поставил пределы (gəbulot) народов («ammim) по числу Сынов божиих (bəne 'elohim), и вот, часть (ḥeleq) Яхве — народ его («ammo), Иаков — жребий удела его (ḥebel naḥalato)» (Втор. 32, 8–9).

Данный отрывок излагает ханаанейский миф о разделе верховным богом Элом (который здесь именуется Вышним) народов между младшими богами — своими сыновьями (выражение «Сыны божии» развилось из выражения «Сыны Эла»). Угаритские мифы упоминают о семидесяти богах, более поздняя еврейская традиция считает, что народов на земле также семьдесят. Сыны Эла составляли ханаанейский Совет богов, полностью или частично отождествлявшийся с совокупностью небесных тел, которая в Еврейской Библии называется Воинством небесным (šəḇa haššamayim).

Втор. 32, 8–9 отражает раннюю версию мифа, в которой Яхве и Эл различаются и Яхве является одним из младших богов, сыновей Эла, получающих от него каждый свой народ в удел. Более поздняя версия отражена во Втор. 4, 19–20, где Яхве уже отождествлён с Элом и сам распределяет богов для народов, себе забирая Израиль: «...Дабы ты (т. е. Израиль), взглянув на небо и увидев Солнце, и Луну, и Звёзды, всё Воинство небесное, не прельстился и не поклонился им и не служил им — тем, которых Яхве, бог твой, уделил (ḥalaq) всем народам («ammim) под всем небом. А вас взял Яхве и вывел вас из печи железной, из Египта, дабы вы были его народом удела («am naḥala)...» (Втор. 4, 19–20). Воинство небесное из Втор. 4, 19, таким образом, тождественно Сынам божиим из Втор. 32, 9. Оба эти выражения также синонимичны выражению «другие боги», что можно видеть, например, из требования побить камнями израильтянина, который «пойдёт и станет служить другим богам, и поклонится им, и Солнцу, или Луне, или всему Воинству небесному...» (Втор. 17, 3).

Судя по Втор. 4, 19–20, «другие боги», во-первых, существуют, во-вторых, их выделил в качестве богов другим народам сам Яхве, поэтому поклонение других народов им совершенно законно и, видимо, даже полезно для этих народов. Евреям же запрещено поклоняться «другим богам» не потому, что их нет, а потому, что каждый народ должен поклоняться богу своего удела, каковым для евреев является Яхве. Израильтяне совершили преступление, когда «пошли и стали служить другим богам ('elohim 'aḥerim) и поклоняться им, богам ('elohim), которых они не знали и которых он (т. е. Яхве) не уделял (ḥalaq) им» (Втор. 29, 26).

Выражение «которых не знали» подразумевает существование «других богов», которые столь же реальны, как и Яхве, но могут оказывать помощь лишь народам своих уделов, но не Израилю.

Разница между Яхве и «другими богами» — не в онтологическом статусе, а лишь в силе. Так, Яхве способен вторгаться в чужие уделы, самым наглядным примером чего является вывод им евреев из Египта, т. е. законного удела египетских богов: «Покушался ли [какой-нибудь другой] бог пойти, взять себе племя (goy) из среды [другого] племени (goy) казнями, знамениями и чудесами, и войною, и рукою крепкою, и мышцею высокою, и великими ужасами, как сделал для вас Яхве, бог ваш, в Египте перед глазами твоими?» (Втор. 4, 34). О такой же своей способности заявляет Яхве устами пророка Исаяи в пророчестве против Ассирии: «я переставляю пределы (gəḇulot) народов («amim)» (Ис. 10, 13).

Отражённое в Книге Второзакония религиозное мировоззрение является не монотеизмом, а политеизмом, т. к. признаёт существование множества богов, но при этом молатрией, т. к. разрешает евреям поклоняться только одному из этого множества богов. Молатрический политеизм Книги Второзакония и всего девтерономического корпуса текстов был нормативным иудаизмом эпохи Второго храма и следующей за ней талмудической эпохи.

Политеизм Второ-Исайи

Главы 40–55 Книги пророка Исайи, автором которых считается анонимный еврейский пророк, живший в вавилонском плену во второй половине VI в. до н. э., условно именуемый Второ-Исайей, содержат самое большое количество внешне монотеистических высказываний из всех текстов Еврейской Библии:

«Я — он: прежде меня не созижден бог, и после меня не будет. Я, я — Яхве, и нет кроме меня спасителя» ('ani hu' ləpānay lo nošar 'el wə'aḥaray lo yihye 'anoḳi 'anoḳi yhwḥ wə'en mibbal'aday mošia») (Ис. 43, 10–11);

«Так говорит Яхве, царь Израиля, и искупитель его, Яхве Воинств: я первый и я последний, и кроме меня нет бога ('ani ḡ'šon wa'ani 'aḥaron umibbal'aday 'en 'elohim)» (Ис. 44, 6);

«Есть ли бог кроме меня? нет твердыни, никакой не знаю» (ha-yeš 'eloah mibbal'aday wə'en šur bal-yada'ti) (Ис. 44, 8);

«Я — Яхве, и нет иного; нет бога кроме меня ('ani yhwḥ wə'en «od zulaṭi 'en 'elohim); я препоясал тебя, хотя ты не знал меня, дабы узнали от восхода солнца и от запада, что нет кроме меня; я — Яхве, и нет иного ('epēs bil'aday 'ani yhwḥ wə'en «od)» (Ис. 45, 5–6);

«У тебя только бог, и нет иного бога» ('aḳ baḳ 'el wə'en «od 'epēs 'elohim) (Ис. 45, 14);

«Ибо так говорит Яхве, сотворивший небеса, он, бог, созиждивший землю и создавший её; он утвердил её; не пустой он сотворил её, а созиждил её для жительства: я — Яхве, и нет иного ('ani yhwḥ wə'en «od)» (Ис. 45, 18);

«Не я ли, Яхве? и нет иного бога кроме меня, бога праведного и спасающего нет кроме меня» (ha-lo' 'ani yhwḥ wə'en «od 'elohim mibbal'aday 'el šaddiq umošia» 'en zulaṭi) (Ис. 45, 21);

«Вспомните прежде бывшее, от начала века, ибо я бог, и нет иного бога, и нет подобного мне ('anoḳi 'el wə'en «od 'elohim wə'epēs kamoni)» (Ис. 46, 9).

Эти заявления действительно способны создать впечатление, что их автор является строгим и бескомпромиссным монотеистом, однако более пристальный анализ заставляет подобное впечатление скорректировать. Лексика, которую использует здесь Второ-Исайя, либо совпадает с лексикой «монотеистических» высказываний Книги Второзакония, либо синонимична ей. А, как нами было показано, религиозное мировоззрение

девтерономистов является молатрическим политеизмом, и соответствующие высказывания имеют в виду могущество Яхве по сравнению с другими богами, а не несуществование последних. Большое количество подобных заявлений у Второ-Исайи по сравнению с Книгой Второзакония не может быть истолковано как свидетельство качественного отличия его мировоззрения от мировоззрения девтерономистов. Анализ ряда отрывков из текста Второ-Исайи подтверждает политеизм его взглядов.

Повествование Второ-Исайи начинается с описания его пророческого призвания, которое происходит в Совете богов (Ис. 40, 1–8). Судя по высказываниям Иеремии, присутствие яхвистского пророка в Совете богов считалось обязательным условием подлинности его пророческого дара: «Так говорит Яхве Воинств: не слушайте слов пророков, пророчествующих вам: они обманывают вас, рассказывают видения сердца своего, а не от уст Яхве... Ибо кто [из них] стоял в Совете Яхве (sod yhwh) и видел и слышал слово его? Кто внимал слову его и услышал?» (Иер. 23, 16, 18); «Я не посылал пророков сих, а они сами побежали; я не говорил им, а они пророчествовали. Если бы они стояли в Совете моём (sodi), то объявили бы народу моему слова мои и отводили бы их от злого пути их и от злых дел их» (Иер. 23, 21–22).

Сцена призвания Второ-Исайи построена по образцу сцены призвания исторического Исайи — иудейского пророка конца VIII в. до н. э. Хотя этот эпизод открывает собой 6-ю главу Книги пророка Исайи, в смысловом и хронологическом порядке он является началом всей книги:

1. В год смерти царя Озии я видел господа ('adonay), сидящего на престоле высоком и превознесённом, и полы его одежды наполняли храм (hekal).

2. Над ним стояли сарафы; у каждого из них по шести крыльев: двумя закрывал своё лицо, двумя закрывал свои ноги, двумя летал.

3. И один взывал к другому и говорил: свят, свят, свят Яхве Воинств! вся земля полна его славы!

4. И столбы дверей сотряслись от гласа того, который взывал, и дом наполнился курениями.

5. И я сказал: горе мне! погиб я! ибо я человек с нечистыми губами, и живу среди народа с нечистыми губами, а мои глаза видели царя, Яхве Воинств.

6. Тогда подлетел ко мне один из сарафов, и в руке у него горящий уголь, который он взял клещами с жертвенника,

7. и коснулся моего рта и сказал: вот, это коснулось твоих губ, и твоё

беззаконие удалено, и твой грех искуплен.

(Ис. 6, 1–7)

Из присутствующих здесь помимо Яхве членов Совета богов двое определяются точнее — это сарафы (крылатые змеи), другие же остаются анонимными персонажами, возжигающими курения. Поручение Исайе даётся от имени всего Совета богов: «И услышал я голос господа ('adonay), говорящего: Кого пошлю? и кто пойдёт для нас (lanu)?» (Ис. 6, 8). Под «нами» Яхве не может иметь в виду себя во множественном числе, потому что только что высказался от своего имени в единственном: «Кого пошлю ('ešlah)?».

Описание призвания Второ-Исайи подразумевает такую же картину Яхве, восседающего в Совете богов. Забегая вперёд, содержание этого отрывка можно описать следующим образом: в стр. 1–2 Яхве обращается к Совету богов, в стр. 3–5 одно из составляющих Совет божеств обращается к другим божествам, в стр. 6 то же (?) божество обращается к пророку, после чего в стр. 6–8 следует ответ пророка:

1. Утешайте, утешайте народ мой, говорит бог ваш;
2. говорите к сердцу Иерусалима и возвещайте ему, что исполнилась служба его, что оплачена вина его, ибо принял он от руки Яхве вдвое за все грехи свои.
3. Голос возвещает: в пустыне приготовьте путь Яхве, выпрямите в степи дорогу богу нашему;
4. всякий дол поднимется и всякая гора и холм понизятся, кривизна выпрямится и неровные места сделаются равниной;
5. и явится слава Яхве, и узрит всякая плоть спасение божье, ибо уста Яхве изрекли.
6. Голос говорит: возвещай! Он говорит: что возвещу? Всякая плоть — трава, и вся красота её — как цвет полевой.
7. Засыхает трава, увядает цвет, когда дунет на него дуновение Яхве: так и народ — трава.
8. Трава засыхает, цвет увядает, а слово бога нашего пребудет вечно.

(Ис. 40, 1–8)

Множественность адресатов обращения Яхве в стр. 1–2 подразумевают глаголы во множественном числе «утешайте» (naḥamu), «говорите» (dabberu) и «возвещайте» (qirə'u) и притяжательный суффикс множественного числа в выражении «ваш бог» ('elohekem). Адресатом голоса анонимного божества в стр. 3–5 также является коллектив, судя по глаголам во множественном числе «приготовьте» (rapnu) и «выпрямите» (yaššəgu) и множественному суффиксу в выражении «наш бог» ('elohenu).

Поскольку приказ выровнять пустыню для шествия Яхве не может быть исполнен людьми, обращён он должен быть к членам Совета богов.

За ответом пророка, сетующего по поводу народа, к которому его посылают, следует новый призыв:

9. На высокую гору взойди, благовестница (məḇaśšeret) Сиона! возвысь с силою голос свой, благовестница Иерусалима! возвысь, не бойся; скажи городам Иудиным: вот бог ваш!

10. Вот, господь (ʾadonay) Яхве грядёт с силою, и рука его со властью. Вот, награда его с ним и воздаяние его перед лицом его.

11. Как пастырь он будет пасти стадо своё; агнцев будет брать на руки и носить на груди своей, и водить дойных.

(Ис. 40, 9—11)

Адресатом этого обращения является некая «благовестница», соответственно, в нём используются императивы единственного числа в женском роде «взойди» («ali»), «возвысь» (harimi), «не бойся» (ʾal-tiraʾi) и «скажи» (ʾimri) и притяжательный суффикс ед. ч. ж.р. в выражении «голос твой» (qolek). Таким образом, пророк в качестве адресата исключается, но кто же тогда этот адресат? В семитских языках существительные женского рода в единственном числе могут иметь собирательное значение, поэтому разумно предположить, что под «благовестницей» имеются в виду члены Совета богов в своей совокупности. Подтверждением такого предположения служит и следующий отрывок:

7. Как прекрасны на горах ноги благовестника (məḇaśšer), возвещающего мир, благовестника добра, возвещающего спасение, говорящего Сиону: Воцарился бог твой!

8. Голос стражей (ṣoraim) твоих — они возвысили голос, и все вместе ликуют, ибо глаза в глаза видят возвращение Яхве в Сион.

9. Торжествуйте, пойте вместе, развалины Иерусалима, ибо утешил Яхве народ свой, искупил Иерусалим.

10. Обнажил Яхве святую руку свою перед глазами всех народов, и увидели все концы земли спасение бога нашего.

11. Идите, идите, выходите оттуда (т. е. из Вавилона); не касайтесь нечистого; выходите из среды его; очистите себя, несущие сосуды Яхве (kəle yhwh)!

12. ибо вы выйдете неторопливо, и не побежите; потому что впереди вас пойдёт Яхве, и бог Израилев будет стражем позади вас.

(Ис. 52, 7—12)

Очевидны параллели между персонажами в Ис. 40, 9—11 и Ис. 52, 7—

9 — в обоих случаях речь идёт о лице, поднимающемся на гору, чтобы объявить Иерусалиму и Сиону о возвращении Яхве. Хотя в первом случае речь идёт о «благовестнице», а во втором — о «благовестнике», очевидно, что подразумевается одно и то же лицо, которое в Ис. 52, 7–9 исполняет поручение, данное ему в Ис. 40, 9—11. Это поручение, в свою очередь, следует призыву Яхве «утешайте народ мой» в Ис. 40, 1, обращённому к Совету богов, таким образом, совокупность его членов, по всей видимости, и скрывается за словами «благовестница» и «благовестник».

Под «стражами (ṣorāim) твоими (т. е. Сиона)», которые среди пустых развалин Иерусалима воспевают песню радости, видя «глаза в глаза» («auin bə-«auin) возвращающегося из Вавилона Яхве, должны также пониматься божества, которым было поручено присматривать за Иерусалимом в отсутствие его божественного царя. О тех же членах Совета богов, называя их словом того же корня, но образованным по другой модели, видимо, упоминает пророк Михей: «День стражей (məṣarim) твоих (т. е. Яхве), посещение твоё наступает; ныне постигнет их (т. е. врагов) смятение» (Мих. 7, 4).

В заключение отметим, что, судя по Ис. 52, 11–12, Второ-Исайя отождествляет возвращение Яхве в Иерусалим с возвращением его «сосудов» (kəle yhw). Отправление в изгнание богов побеждённых народов в лице своих изображений, захваченных в качестве добычи победителями, с возможностью их последующего возвращения было обычным топосом религиозного мировоззрения древнего Ближнего Востока. Для Второ-Исайи, таким образом, подобными иконами Яхве, в которых он определённым образом пребывает лично, являются «сосуды» (kəlim) его храма.

Политеизм Книги пророка Даниила

Центральным эпизодом 7-й главы Книги пророка Даниила является видение Совета богов: «...Поставлены были престолы (karšawan), и воссел Ветхий днями («attiq yomin); одяние на нём было бело, как снег, и волосы главы его — как чистая овечья шерсть; престол его — пламя огня, колёса его — пылающий огонь. Огненная река выходила и исходила перед ним; тысячи тысяч служили ему и тьмы тем стояли перед ним; суд сел, и раскрылись книги» (Дан. 7, 9—10). Совет богов собирается с целью суда над четырьмя зверями, вышедшими из моря (Дан. 7, 2—8), которые символизируют Вавилон, Мидию, Персию и Грецию. Четвёртый из зверей осуждается богами на смерть, а у остальных трёх отнимается власть.

Далее видение Даниила продолжается: «...На облаках небесных шёл подобный Сыну человеческому (kəḇar 'ēpaš), дошёл до Ветхого днями и подведён был к нему. И ему дана власть, слава и царство, чтобы все народы, племена и языки служили ему; владычество его — владычество вечное, которое не прейдёт, и царство его — которое не разрушится» (Дан. 7, 13—14). Один из «предстоящих» объясняет Даниилу смысл увиденного им: «четыре царя восстанут от земли, потом примут царство святые Вышнего (qaddiše «elyonin) и будут владеть царством вовек и веки веков» (Дан. 7, 17—18).

Книга пророка Даниила является псевдэпиграфом, созданным в 160-х гг. до н. э. (terminus ante quem — смерть Антиоха Епифана в 164 г.), но приписанным вымышленному персонажу, якобы жившему в VI в. до н. э. Причиной её появления стала эллинизаторская реформа богослужения в Иерусалимском храме, осуществлённая греческим царём Сирии Антиохом Епифаном в 167 г., и вызванное ею еврейское восстание во главе с Маккавеями. Антиох умер в разгар восстания, находясь на востоке в походе против парфян, однако автор книги об этом ещё не знал, потому что «предсказал» смерть сирийского царя на земле Палестины после его победы над Египтом (Дан. 11, 45).

Поздняя дата появления данного текста делает тем более примечательным воспроизведение в нём древнейших ханаанейских мифологем. В образе седовласого «Ветхого днями» легко узнаётся глава угаритского пантеона Эл — престарелый патриарх, «Царь, Отец годов» (mlk 'ab šnm) (KTU, 1.3.V.8 и др.), к которому его супруга Ашера обращается со словами: «Велик ты, Эл, мудр ты. Седина бороды твоей

пусть вразумит тебя» (rbt 'ilm lhkmt šbt dqnk ltsrk) (KTU, 1.4.V.3–4). Восседающие на престолах вместе с Ветхим днями боги тоже пришли из ханаанейской мифологии: в угаритской поэме о борьбе Ваала с Йамму вестники последнего приходят «в собрание Совета (phr m'd), а боги ('ilm) за едой сидят, сыны Святого (bn qdš) — за трапезой, Ваал стоит возле Эла... Склонили боги головы... к престолам княжеским своим (kht zblhm)» (KTU, 1.2.I.19–24).

«Подобный Сыну человеческому» представляет собой ваалистский образ. На Совет богов он прибывает по облакам, а «скачущий на облаках» (rkb «rpt) является в угаритском эпосе устойчивым эпитетом Ваала, например, в поэме о любви Ваала и Анат: «Могучий Ваал скачущий на облаках» ('al'iyn b'l rkb «rpt) (KTU, 1.10.I.6–7). После осуждения вышедших из моря зверей «подобный Сыну человеческому» наделяется вечной царской властью, и такую же власть приобретает Ваал, победив Море (Йамму) и его чудовищных порождений.

В угаритской поэме о борьбе Ваала с Йамму бог Пригожий-и-Мудрый перед битвой призывает Ваала: «Возьми царство вечное твоё, власть, что из поколений в поколения твои!» (tq mlk «lmk drkt dt dr drk) (KTU, 1.2.IV.10). В поэме о строительстве дворца для Ваала, которое является условием его воцарения, Анат заявляет Элу: «Царь наш могучий Ваал, судья наш. Нет никого, кто над ним!» (mlkn 'al'in b'l tptn 'in d'lnh) (KTU, 1.3.V.32–33); то же самое позднее заявляет Элу Ашера (KTU, 1.4.IV.43–44). Угаритское повествование о воцарении Ваала заканчивается утверждением непоколебимости его власти: «Я воцарюсь истинно царём земли, власть моя установится! ... Я единственный, кто будет царствовать над богами!» ('umlk 'ubl mlk 'arš drkty štkn... 'aḥdy dymlk «l 'ilm) (KTU, 1.4.VII.43–44, 49–50).

Воцарение Ваала создаёт в ханаанейском пантеоне ситуацию двоевластия. Эл остаётся верховным правителем, а Ваал становится его соправителем, хотя и несколько меньшим по статусу. Точно такая же ситуация двоевластия возникает в результате наделения «подобного Сыну человеческому» вечной царской властью в Дан. 7, 17–18. Высказывалось множество точек зрения о том, что означает этот загадочный образ. Наиболее распространённые версии отождествляют его с архангелом Михаилом или с мессией из рода Давида.

Первое отождествление неприемлемо, потому что Михаил описывается как «князь (śar) ваш», т. е. Израиля (Дан. 10, 21) и «князь великий (haśśar haggadol), стоящий за сынов народа твоего», т. е. того же Израиля (Дан. 12, 1). Таким образом, Михаил — одно из множества

божеств, покровительствующих отдельным народам, в то время как «подобный Сыну человеческому» имеет в своей власти «все народы, племена и языки» (Дан. 7, 14). Эпитет Михаила «князь великий» не означает его власти над всеми народами, поскольку в другом месте он называется «одним из главных князей» ('aḥad haššarim hari'šonim) (Дан. 10, 13), т. е. князья других народов тоже могут быть «главными» (а соответственно, законно предположить, что и «великими»). Отождествление «подобного Сыну человеческому» с мессией из рода Давида ещё менее правдоподобно, поскольку нигде в Книге пророка Даниила такой мессия не упоминается.

Помимо того, что «подобный Сыну человеческому» «идёт по облакам», т. е. обладает качеством Ваала (которое от последнего унаследовал Яхве), ему дана власть «чтобы все народы, племена и языки служили ему» (Дан. 7, 14). Вследствие этого он наделён верховной властью не только над всеми народами, но и над покровительствующими им божествами, или «князьями», в совокупности образующими Воинство небесное. Таким образом, он является тем самым «Князем Воинства» и «Князем князей», на которого восстаёт «малый рог» козла из второго видения Даниила (т. е. Антиох Епифан): «[Рог] возвысился до Воинства небесного (šəḇa' haššamayim), и скинул на землю часть сего Воинства и звёзд, и попра́л их, и до Князя Воинства (šar haššəḇa') возвысился, и отнята была у него ежедневная жертва, и низвергнуто было место святилища его. И Воинство (šəḇa') было предано вместе с ежедневною жертвою за нечестие» (Дан. 8, 10–11); «[Греческий царь] погубит многих, и против Князя князей (šar šarim) встанет, но будет сокрушён...» (Дан. 8, 25).

Сопоставление Дан. 8, 10–11 и Дан. 8, 25 с Дан. 11, 36 показывает, что в последнем тексте «Богом богов» именуется то же самое лицо, что вполне естественно, поскольку в Книге пророка Даниила «князьями» именуются именно божества: «И будет поступать царь тот (т. е. Антиох Епифан) по своему произволу, и вознесётся и возвысится выше всякого бога (kol 'el), и о Боге богов ('el 'elim) станет говорить чудное (nīp̄la'ot), и будет иметь успех, доколе не совершится гнев...» (Дан. 11, 36).

Из последних трёх цитат можно сделать два примечательных вывода. Во-первых, автор книги положительно относится к божествам народов, составляющим Воинство небесное (полностью или частично отождествляемым со звёздами). Их низвержение и попи́рание «малым рогом» вызывают у него такое же осуждение, как и отнятие ежедневной жертвы (tamid) и низвержение святилища Князя Воинства. То же самое осуждение далее он выражает другими словами: «И богов отцов своих

(’elohe ’abotaw) он („царь северный“, т. е. Антиох Епифан) не уважит..., ни даже бога (’eloah) никакого не уважит, ибо возвысится выше всех. Но бога крепостей (’eloah ma’uzzim) на месте его будет он чтить, и бога (’eloah), которого не знали отцы его, будет он чтить...» (Дан. 11, 37–38). Во-вторых, по мнению автора книги, Иерусалимский храм — святилище «Князя Воинства» (который также является адресатом приносимой в этом храме ежедневной жертвы), а не «Ветхого днями», т. е. младшего, а не старшего члена божественной диархии.

«Князь Воинства», он же «подобный Сыну человеческому», также именуется «Вышним» («elyonin) (т. е. эпитетом, который в угаритских источниках применяется к Ваалу). «Святые Вышнего» (qaddiše «elyonin) или «народ святых Вышнего» («am qaddiše «elyonin) — это Воинство небесное, о борьбе с которым (а также со святилищем и жертвою) «младшего рога» говорится в Дан. 8, 10–11: «[Греческий царь] против Вышнего будет произносить слова и угнетать святых Вышнего, даже возмечтает изменить времена (zimnin) и закон (dat), и они преданы будут в руку его до времени и времён и полувремени» (Дан. 7, 25). Как и в Дан. 7, 12–14, суд богов отнимает власть у греческого царя и вручает её соправителю Ветхого днями: «Затем воссядут судьи и отнимут его власть... Царство же и власть и величие царств подо всем небом даны будут народу святых Вышнего, которого царство — царство вечное, и все властители будут служить и повиноваться ему» (Дан. 7, 25–27).

По-видимому, «муж (’iš) в льняной одежде», упоминаемый в Дан. 10, 5 и 12, 6–7, является тем же самым лицом. В Дан. 12, 6 он стоит над водами реки, а в Дан. 8, 16 Даниил слышит «от середины [реки] Улая голос человека (’adam)», т. е. его же. Его внешний вид описывается следующим образом: «Я поднял глаза мои, и увидел: вот, один муж (’iš ’eḥad), облечённый в льняную одежду, и чресла его опоясаны золотом из Уфаза. Тело его — как топаз, лицо его — как вид молнии, очи его — как горящие светильники, руки его и ноги его по виду — как блестящая медь, и голос речей его — как голос множества людей» (Дан. 10, 5–6). Поражённый его обликом, Даниил впадает в состояние оцепенения (nirdam), характерное для встреч человека с божеством, из которого его выводит его собеседник: «Я онемел, но вот, подобный образом сынам человеческим (kidāmut bāne ’adam) коснулся уст моих, и я открыл уста мои и стал говорить... Тогда снова прикоснулся ко мне подобный видом человеку (kəmar’e ’adam) и укрепил меня» (Дан. 10, 15–18). Таким образом, явившийся Даниилу персонаж именуется «мужем» (’iš), «человеком» (’adam), «подобным образом сынам человеческим» (kidāmut bāne ’adam) и «подобным видом

человеку» (kəmar'e 'adam). Вспомним, что в Дан. 7, 17 младший соправитель Ветхого днями представляется читателю как «подобный сыну человеческому» (kəḇar 'enaš).

Во время своего второго видения Даниил сообщает, что «услышал я от середины Улая голос человека ('adam), который воззвал и сказал: „Гавриил! объясни ему это видение!“» (Дан. 8, 15–16). Отсюда следует, что «муж в льняной одежде» имеет право приказывать Гавриилу, который, по всей видимости (хотя прямо это в тексте и не говорится), является одним из «главных князей».

Кроме того, этот «муж» ведёт войну против «князей» (т. е. божеств) других народов в союзе с князем еврейского народа Михаилом: «...Князь (śar) царства Персидского стоял против меня двадцать один день, но вот, Михаил, один из первых князей ('aḥad hassarim hari'šonim), пришёл помочь мне, и я остался там при царях Персидских» (Дан. 10, 13); «Теперь я возвращусь, чтобы воевать с князем Персии, а когда я выйду, то вот, придёт князь Греции... И нет никого, кто поддерживал бы меня против них, кроме Михаила, князя вашего. Я же с первого года Дария Мидянина встал, чтобы быть ему поддержкою и подкреплением» (Дан. 10, 20–21; 11, 1). Право давать приказы Гавриилу и ведение вместе с Михаилом войны против князей враждебных народов указывают на высокое положение «мужа в льняной одежде» среди Воинства небесного, которое можно отождествить с положением «Князя Воинства» (Дан. 8, 10).

Заключительное откровение Даниилу предваряет сцена клятвы: «Тогда я, Даниил, посмотрел, и вот, стоят двое других, один на этом берегу реки, другой на том берегу реки. И один сказал мужу в льняной одежде, который стоял над водами реки: «когда будет конец этих чудес?» И слышал я, как муж в льняной одежде, который стоял над водами реки, подняв правую и левую руку к небу, клялся Живущим вечно (ḥe ha'olam), что к концу времени и времён и половины и по совершенном низложении силы народа святого («am qodeš) всё это совершится» (Дан. 12, 5–7). Очевидно, что «Живущий вечно» — то же самое лицо, что и «Ветхий днями», и это лицо занимает более высокое положение, чем «муж в льняной одежде». Именно им этот «муж» был послан к Даниилу, чтобы разъяснить ему смысл его видений («Я послан к тебе ныне»: Дан. 10, 11). Таким образом, мы вновь наблюдаем старшего и младшего членов божественной диархии.

Из других божеств, помимо уже упомянутого «князя великого» Михаила, книга более подробно говорит лишь о Гаврииле, который исполняет обязанности герменевта: после молитвы Даниила «муж (ha'iš) Гавриил, которого я видел прежде в видении, быстро прилетев, коснулся

меня около времени вечерней жертвы и вразумлял меня» (Дан. 9, 21). До этого Даниил уже встречался с ним в своём втором видении: «...Вот, стал предо мною подобный видом мужу (kəmar'e gaḇer). И услышал я от середины Улая голос человека ('adam), который воззвал и сказал: „Гавриил! объясни ему это видение!“» (Дан. 8, 15–16), он же, видимо, был «одним из предстоящих» (ḥad min-qa'amaūa), к которому Даниил обратился с просьбой объяснить ему смысл своего первого видения (Дан. 7, 16). В число не называемых по имени божеств входят «двое других» на берегах реки, один из которых обращается с вопросом к «мужу в льняной одежде» (Дан. 12, 5), «святой» (qadoš), объясняющий другому «святому» сроки осквернения святилища (Дан. 8, 13–14), вершащие суд судьи и «тысячи тысяч и тьмы тем», служащие Ветхому днями (Дан. 7, 9–10).

В целом Совет богов, описанный в Книге пророка Даниила, составляют верховный бог («Ветхий днями», «Живущий вечно»), его младший соправитель («Подобный сыну человеческому», «Князь воинства», «Князь князей», «Бог богов», «Вышний»), которому посвящён культ Иерусалимского храма, старшие боги, покровительствующие отдельным народам («Князья», «Воинство небесное», «Святые», «Звёзды»), и младшие боги-служители. Сопоставление этих данных Книги пророка Даниила со свидетельствами примерно современных ей кумранских текстов и иудейских апокрифических сочинений показывает, что подобный политеистический пантеон был стандартным для иудаизма эпохи Второго храма.

Что же касается монотеизма в строгом смысле этого слова, то он является философской концепцией, разработанной греческими философами классической эпохи. Его усвоение традиционной религией происходило посредством осмысления младших божеств пантеона как особой категории существ — «ангелов», природа которых не божественна (ранее младшие божества назывались «ангелами» лишь в силу исполнения ими обязанностей посланцев или вестников старшего бога). Христианство пережило такое осмысление уже на раннем этапе, в силу своего распространения в греческой среде. В иудаизм же оно стало проникать лишь с VIII в. н. э. через арамейско-арабское христианско-исламское посредничество. По этой причине, вопреки общепринятому мнению, иудаизм стал монотеистическим не первым, а последним из «мировых религий».

Заключение

Ключевым для возникновения иудаизма событием стало принесение в XII в. до н. э. группой семитских беженцев из Египта («племенем Левия») в Ханаан нового божества по имени Яхве. С ним эта группа беженцев познакомилась и заключила завет в Мидиане, где Яхве был богом песчаной бури (самума). В Ханаане «левиты» влились в состав местного племенного объединения Израиль, который присоединился к их завету с Яхве и воспринял от них миф о жизни их предков в Египте и бегстве из него.

Принесённый извне Яхве вступил в сложные взаимоотношения с традиционным ханаанейским пантеоном Израиля. По итогам нескольких веков подобного взаимодействия образ Яхве слился с образами двух главных членов этого пантеона — Эла и Ваала. От Эла Яхве унаследовал черты престарелого мудрого патриарха, отца богов и людей. От имени Эла образовано само название Израиля («Эл правит»), как название столицы Израиля Иерусалима («Основание Шалима») образовано от имени сына Эла и Ашеры.

Ваал передал Яхве почти всю свою мифологию, включая образы победителя морской стихии, творца неба и земли, обладателя дома на святой горе, победителя смерти, скачущего по небесам бога-громовика и т. д. Качества Ваала были усвоены Яхве настолько полно, что можно законно охарактеризовать яхвизм как разновидность ваализма, перенёсшую священную гору божества с Цафона на Сион. Бычьи черты, которые Яхве имел в допленном иудаизме, могли быть им заимствованы как от Эла, так и от Ваала. Хотя образы двух глав ханаанейского пантеона оказались слиты в Яхве, слияние это не было полным, поскольку даже в самой поздней части Еврейской Библии — Книге пророка Даниила — отчётливо видны черты двоебожия, восходящего к диархии Эла и Ваала.

Слившись с Элом, Яхве унаследовал от него его супругу Ашеру, почитание которой продолжалось в официальном иудейском культе вплоть до вавилонского завоевания. В послевоенную эпоху Ашера была изгнана из иудаизма с переходом некоторых её обязанностей к Яхве, но в конечном счёте оказалась частично реабилитирована под именами Мудрости, Шехины и т. п. В допленном иудаизме было широко распространено почитание Ашеры в виде священного дерева, символизирующего её плодоносящее лоно. В послевоенном иудаизме продолжением этого образа стала менора (семисвечник). Богини-воительницы Анат и Аштарт, бывшие

в ханаанейской религии сёстрами-супругами Ваала, оказались также отвергнуты иудаизмом с переносом их воинских функций на Яхве, но, как свидетельствуют данные элефантинской иудейской общины, в некоторых кругах допленных иудеев супругой Яхве считалась не Ашера, а Анат.

Прочие боги ханаанейского пантеона были приняты как допленным, так и послеленным иудаизмом в виде анонимных (за редкими исключениями, такими как Мот или Решеф) членов Совета богов, служащих Яхве в качестве его советников, посланцев, воинов, судей и т. д. В текстах Еврейской Библии они частично или полностью отождествляются с небесными телами («Воинством небесным»), а также рассматриваются как божества отдельных народов. Особый разряд иудейского пантеона составляют зверообразные божества — керувы («херувимы») и сарафы («серафимы»).

Иудаизм принял западносемитский космогонический миф о творении мира Богом грозы после победы над силами извечно существующей морской стихии. В наиболее ясном виде этот миф отражён в ряде Псалмов. Его каноническое отражение в жреческом повествовании из 1-й главы Книги Бытия носит следы демифологизации. Что касается космологии Еврейской Библии, представляющей мир как плоский земной диск, покрытый сверху твёрдым сводом и со всех сторон окружённый водой, то она воспроизводит мифологические представления древних ханаанейцев без всяких изменений.

Судя по письменным и археологическим данным, культ допленных евреев был, подобно культу их соседей и современников, иконическим. Иудейские боги почитались в образах людей, животных (быка), каменных столпов, священных деревьев и т. д. С определённой можно утверждать, что изображения Яхве и других богов имелись в основных святилищах Израильского царства — в Самарии и Вефиле; есть основания полагать, что в допленном Иерусалимском храме Яхве также был представлен своей статуей.

Из библейских текстов можно предположительно восстановить бытовавшие у допленных евреев мифы об их происхождении от союзов между людьми и богами, в частности, о женитьбе прародителя еврейского народа Иакова-Израиля на дочерях Лунного бога, а также о происхождении колена Иудина от союза между праотцом Иудой и богиней Ашерой, которые могут восходить к ритуалу священного брака. Сыновьями бога (сначала Эла и Ваала, потом Яхве) и богами считались в допленном иудаизме и цари Израильского и Иудейского царств. Уже в послеленную эпоху тексты, отражающие подобные воззрения, были переосмыслены в

духе мессианизма, развившегося у евреев под зороастрийским влиянием.

Важное место в допленном иудаизме занимал обрядовый блуд — как женский, так и мужской, одним из основных мест занятия которым был Иерусалимский храм. Вероятно, блуд входил в обязанности священнослужительниц богини Ашеры, которые также занимались пророчеством. Одним из способов гадания мог служить священный брак между блудницами Ашеры и пророками Яхве. Источником пророческого знания было также общение с мёртвыми. Судя по свидетельствам иудейских пророков Исаяи и Михея и другим источникам, осуществлявшие такое общение люди (ворожеи, чародеи, гадатели и пр.) занимали важное место в религиозной иерархии допленной Иудеи. В целом мёртвые предки почитались как боги и в этом качестве были объектом религиозного культа. Важный элемент еврейской религии составляли также жертвоприношения детей, главным адресатом которых в последние века существования Израильского и Иудейского царств был Яхве. Подобные жертвоприношения совершались по обету особо благочестивыми родителями, в случае войны или иных бедствий, а также с целью гадания. Их наследием в современном иудаизме являются обряды обрезания и выкупа первенца.

Рассказы послепленных девтерономических авторов о реформах иудейских царей Езекии (кон. VIII в. до н. э.) и Иосии (кон. VII в. до н. э.) в духе аниконической монолатрии (поклонения единственному богу без использования священных образов) на поверку оказываются вымыслом. Многочисленные письменные и археологические источники свидетельствуют, что религия Иудейского царства до самого его завоевания вавилонянами в 586 г. до н. э. оставалась традиционным иконическим политеизмом. Если какой-то царь и реформировал иудаизм, то этим царём был не Езекия или Иосия, а Навуходоносор. Движение еврейской религии к аниконической монолатрии началось после катастрофы вавилонского завоевания и закончилось лишь спустя несколько столетий после неё.

Первым этапом такого движения стал запрет на почитание других богов кроме Яхве и на почитание священных изображений Яхве. Поскольку само существование других богов при этом не отрицалось, подобную форму религии, утвердившуюся в послепленной иудейской общине Иерусалима, можно условно описать как аниконическую политеистическую монолатрию. Как и в допленном иудаизме, Яхве продолжал представляться человекообразным телесным божеством, которое либо постоянно пребывает на небесах (девтерономический взгляд), либо пребывало в Иерусалимском храме до его разрушения и в конечном

счёте в него вернётся, чтобы пребывать в нём всегда (жреческий и пророческий взгляды).

Суть еврейской религии, с девтеронимической (и совпадающей здесь с ней жреческой) точки зрения, утвердившейся в после пленной иерусалимской храмовой общине, заключается в соблюдении евреями закона Яхве, за которое Яхве даёт им в пользование землю Израиля и наделяет всевозможными материальными благами. За нарушение своего закона Яхве карает еврейский народ всевозможными материальными карами и в качестве крайней меры изгоняет его с земли Израиля (с возможностью возвращения в случае покаяния). Крайним наказанием от Яхве для отдельного человека является смерть. Никаких загробных наград или воздаяний девтеронимическо-жреческая религиозность не предполагает. После подавления ею допленного взгляда на мёртвых как на богов иудейский загробный мир превратился в место вечного пребывания безличных теней всех людей независимо от их поведения при жизни. Идеи о воскресении мёртвых присутствуют в Еврейской Библии либо как отголоски ваалистской мифологии, образно говорящие о возвращении еврейского народа из плена в землю Израиля, либо — в поздней Книге пророка Даниила — как отражения зороастрийского влияния.

Помимо аниконической монолатрии и «материалистической» этики, примечательной чертой девтеронимическо-жреческой религиозности является её моральный монизм. В раннем после пленном иудаизме Яхве рассматривался как неморальная сила и источник одновременно и добра, и зла как принципов: «Зиждитель света и творец тьмы, создатель добра и творец зла — я, Яхве, создатель всего этого» (yoṣer 'or uḇore ḥošek «oše šalom uḇore ra» 'ani yhwh «oše kol-'elle) (Ис. 45, 7) (ср. синодальный «перевод»: «Я образую свет и творю тьму, делаю мир и произвожу бедствия; Я, Господь, делаю всё это»); «Не из уст ли Вышнего исходят зло и добро?» (mippi «elyon lo teše ha-ra'ot wə-ha-ṭob) (Плач. 3, 37–38) (ср. синодальный «перевод»: «Не от уст ли Всевышнего происходит бедствие и благополучие?»); «Всё сделал Яхве по своему замыслу — даже злодея на день зла» (kol ra'al yhwh lamma'anehu wəgam raša» ləuom ra'a) (Притч. 16, 4) (ср. синодальный «перевод»: «Всё сделал Господь ради Себя; и даже нечестивого блюдет на день бедствия»); «Бывает ли в городе зло, которое сотворил не Яхве?» (im-tihye ra'a ḥə'ir w-yhwh lo «aša) (Ам. 3, 6) (ср. синодальный «перевод»: «Бывает ли в городе бедствие, которое не Господь попустил бы?») и др.

В Еврейской Библии отсутствует категория существ, которую можно было бы охарактеризовать как злых духов или демонов, противостоящих

Яхве. Творящие зло существа, унаследованные из традиционной ханаанейской религии (Мот, Решеф) или в более отвлечённом виде представляющие различные беды (Мор, Язва, Голод, Меч и т. д.), являются лишь слугами Яхве, его посланцами или «Ангелами Зла», которых он использует для наказания Израиля и других народов. После того, как в эпоху Второго храма иудеи попали под влияние морально дуалистического зороастризма, они стали перетолковывать библейские тексты в его духе, «обнаруживая» там враждебных благому Яхве злых божеств в тех образах, которые первоначально были всего лишь его служителями или вообще отвлечёнными понятиями (Сатана, Мастема, Велиал и т. д.). Однако перестройка еврейской религии под зороастрийским влиянием в межзаветную эпоху является уже предметом отдельного исследования.

Библиография

Allen S.L. The Splintered Divine: A Study of Ištar, Baal, and Yahweh Divine Names and Divine Multiplicity in the Ancient Near East. Boston, 2015.

Anderson J.S. Monotheism and Yahweh's Appropriation of Baal. L., 2015.

Bernstein A.E. The Formation of Hell: Death and Retribution in the Ancient and Early Christian Worlds. N.Y., 1993.

Binger T. Asherah: Goddess in Ugarit, Israel and the Old Testament. Sheffield, 1997.

Blair J.M. De-Demonizing the Old Testament: An Investigation of Azazel, Lilith, Deber, Qeteb and Reshef in the Hebrew Bible. Edinburgh, 2008.

Bloch-Smith E. Judahite Burial Practices and Beliefs about the Dead. Sheffield, 1992.

Bodies, Embodiment and the Theology of the Hebrew Bible. Ed. S. Tamar Kamionkowski and Wonil Kim. N.Y., 2010.

Clifford R.J. The Cosmic Mountain in Canaan and the Old Testament. Eugene, 1972.

Collins A.Y., Collins J.J. King and Messiah as Son of God: Divine, Human, and Angelic Messianic Figures in Biblical and Related Literature. Grand Rapids, 2008.

Day J. God's Conflict with the Dragon and the Sea: Echoes of a Canaanite Myth in the Old Testament. Cambridge, 1985.

Day J. Yahweh and the Gods and Goddesses of Canaan. N.Y., 2002.

Day J. From Creation to Babel: Studies in Genesis 1—11. L., N.Y., 2013.

Der eine Gott und die Götter. Polytheismus und Monotheismus im antiken Israel. Hrsg. M. Oeming und K. Schmid. Zürich, 2003.

Dever W.G. Who Were the Early Israelites and Where Did They Come From? Grand Rapids, 2003.

Dever W.G. Did God Have a Wife? Archeology and Folk Religion in Ancient Israel. Grand Rapids, 2005.

Dictionary of Deities and Demons in the Bible. Ed. Karel van der Toorn et al. Leiden, Boston, Köln, 1999.

Essays on Ancient Israel in Its Near Eastern Context. A Tribute to Nadav Na'aman. Ed. Yairah Amit et al. Winona Lake, 2006.

Finkelstein I., Silberman N.A. The Bible Unearthed. N.Y., 2002.

Frey-Anthes H. Unheilmächte und Schutzgenien, Antiwesen und Grenzgänger. Vorstellungen von «Dämonen» im Alten Testament. Fribourg,

2007.

Friedman R.E. *Who Wrote the Bible?* San Francisco, 1997.

Gillman N. *The Death of Death: Resurrection and Immortality in Jewish Thought.* Woodstock, 2015.

Gnuse R.K. *No Other Gods: Emergent Monotheism in Israel.* Sheffield, 1997.

Green A.R.W. *The Storm-God in the Ancient Near East.* Winona Lake, 2003.

Hadley J.M. *The Cult of Asherah in Ancient Israel and Judah: Evidence for a Hebrew Goddess.* Cambridge, 2003.

Hamori E.J. «When Gods were Men»: *The Embodied God in Biblical and Near Eastern Literature.* Berlin, 2008.

Handy L.K. *Among the Host of Heaven: The Syro-Palestinian Pantheon as Bureaucracy.* Winona Lake, 1994.

Hays Ch. B. *A Covenant with Death: Death in the Iron Age II and its Rhetorical Uses in Proto-Isaiah.* Grand Rapids, 2015.

Heider G.C. *The Cult of Molek: A Reassessment.* Sheffield, 1985.

Heiser M.S. *The Divine Council in Late Canonical and Non-Canonical Second Temple Jewish Literature.* Wisconsin-Madison, 2004.

Herrmann W. *Von Gott und den Göttern. Gesammelte Aufsätze zum Alten Testament.* Berlin, N.Y., 1999.

Hess R.S. *Israelite Religions: An Archeological and Biblical Survey.* Grand Rapids, 2007.

Jerusalem in Bible and Archeology. The First Temple Period. Ed. Andrew G. Vaughn and Ann E. Killebrew. Atlanta, 2003.

Judaism in Late Antiquity. Part 4. Death, Life-after-Death, Resurrection and the World-to-Come in the Judaisms of Antiquity. Ed. Alan J. Every-Peck and Jacob Neusner. Leiden, Boston, Köln, 2000.

Keel O., Uehlinger Ch. *Göttinnen, Götter und Gottessymbole: Neue Erkenntnisse zur Religionsgeschichte Kanaans und Israels aufgrund bislang unerschlossener ikonografischer Quellen.* Freiburg, 2010.

Ki Baruch Hu. Ancient Near Eastern, Biblical, and Judaic Studies in Honor of Baruch A. Levine. Ed. Robert Chazan et al. Winona Lake, 1999.

Kien J. *Reinstating the Divine Woman in Judaism.* 2000.

King Ph. J., Stager L.E. *Life in Biblical Israel.* Louisville, L., 2001.

Kloos C. *Yhwh's Combat with the Sea: A Canaanite Tradition in the Religion of Ancient Israel.* Amsterdam, 1986.

Kratz R.G. *Historical and Biblical Israel: The History, Tradition, and Archives of Israel and Judah.* Oxford, 2015.

- In Search of Pre-Exilic Israel. Ed. John Day. L., 2006.
- Lemche N.P. The Old Testament between Theology and History: A Critical Survey. Louisville, 2008.
- Levenson J.D. Resurrection and Restoration of Israel: The Ultimate Victory of the God of Life. New Haven, L., 2006.
- Michalak A.R. Angels as Warriors in Late Second Temple Jewish Literature. Tübingen, 2012.
- Miller P.D. The Religion of Ancient Israel. L. 2000.
- Nissinen M. Prophets and Prophecy in the Ancient Near East. Atlanta, 2003.
- Noll K.L. Canaan and Israel in Antiquity: An Introduction. L, 2001.
- One God — One Cult — One Nation: Archeological and Biblical Perspectives. Ed. R.G. Kratz and H. Speickermann. Berlin, 2010.
- Only One God? Monotheism in Ancient Israel and the Veneration of Goddess Asherah. Ed. Bob Becking et al. 2001.
- Pakkala J. Intolerant Monolatry in the Deuteronomistic History. Göttingen, 1999.
- Pope M.H. El in the Ugaritic Texts. Leiden, 1955.
- Religious Diversity in Ancient Israel and Judah. Ed. Francesca Stavrakopoulou and John Barton. L., 2010.
- Resurrection: The Origin and Future of a Biblical Doctrine. Ed. James H. Charlesworth. N.Y., L., 2006.
- Schmidt B.B. Israel's Beneficent Dead: Ancestor Cult and Necromancy in Ancient Israelite Religion and Tradition. Winona Lake, 1996.
- Smith M.S. The Origins of Biblical Monotheism: Israel's Polytheistic Background and the Ugaritic Texts. Oxford, 2001.
- Smith M.S. The Early History of God: Yahweh and Other Deities in Ancient Israel. Grand Rapids, 2002.
- Smith M.S. The Rituals and Myths of the Feast of the Goodly Gods of KTU/CAT 1.23: Royal Constructions of Opposition, Intersection, Integration and Domination. Atlanta, 2006.
- Smith M.S. Poetic Heroes: Literary Commemorations of Warriors and Warrior Culture in the Early Biblical World. Cambridge, 2014.
- Smith M.S. Where the Gods Are: Spacial Dimensions of Anthropomorphism in the Biblical World. Yale, 2016.
- Schroer S. In Israel Gab Es Bilder. Nachrichten von darstellender Kunst im Alten Testament. Freiburg, 1987.
- Sommer B.D. The Bodies of God and the World of Ancient Israel. N.Y., 2009.

Stavrakopoulou F. *King Manasseh and Child Sacrifice: Biblical Distortions of Historical Realities*. Berlin, N.Y., 2004.

The Archeology of Ancient Israel. Ed. Amnon Ben-Tor. Yale, 2002.

The Crisis of Israelite Religion: Transformation of Religious Tradition in Exilic and Post-Exilic Times. Ed. Bob Becking and Marjo C.A. Korpel. Leiden, Boston, Köln, 1999.

The God of Israel. Ed. Robert P. Gordon. Cambridge, 2007.

The Triumph of Elohim: From Yahwisms to Judaisms. Ed. Diana V. Edelman. Kampen, 1995.

Thompson Th. L. *The Mythic Past: Biblical Archeology and the Myth of Israel*. L., 1999.

Tromp N.J. *Primitive Conceptions of Death and the Nether World in the Old Testament*. Rome, 1969.

Tsumura D.T. *Creation and Destruction: A Reappraisal of the Chaoskampf Theory in the Old Testament*. Winona Lake, 2005.

Walton J.H. *Ancient Near Eastern Thought and the Old Testament: Introducing the Conceptual World of the Hebrew Bible*. Grand Rapids, 2006.

White E. *Yahweh's Council: Its Structure and Membership*. Tübingen, 2014.

Wiggins S.A. *A Reassessment of Asherah*. Piscataway, 2007.

Wright J.E. *The Early History of Heaven*. Oxford, N.Y., 2000.

Youn Ho Chung. *The Sin of the Calf: The Rise of the Bible's Negative Attitude Toward the Golden Calf*. N.Y., 2010.

Young R.A. *Hezekiah in History and Tradition*. Leiden, 2012.

Zevit Z. *The Religions of Ancient Israel: A Synthesis of Parallactic Approaches*. L., N.Y., 2003.