

АКАДЕМИЯ НАУК СССР
РОССИЙСКОЕ ПАЛЕСТИНСКОЕ ОБЩЕСТВО

ПАЛЕСТИНСКИЙ СБОРНИК

ВЫПУСК
2 (64–65)



ИЗДАТЕЛЬСТВО АКАДЕМИИ НАУК СССР
МОСКВА • ЛЕНИНГРАД
1 9 5 6

ОТВЕТСТВЕННЫЙ РЕДАКТОР

член-корреспондент Академии Наук СССР

Н. В. ПИГУЛЕВСКАЯ

Академик В. В. Струве

К ИНТЕРПРЕТАЦИИ УГАРИТСКОГО ТЕКСТА „РОЖДЕНИЕ БОГОВ“

Угаритский текст, изданный в 1933 г. Вироло под названием „Рождение богов благих и прекрасных“¹ был неоднократно интерпретирован. Оставляя в стороне исследования, посвященные ему в тридцатых и в начале сороковых годов, я останавлиюсь лишь на тех истолкованиях, которые были предложены в последние 9—10 лет.

Первое из подобных истолкований было предложено в 1946 г. английским ученым Гастером в исследовании „Ханаанская ритуальная драма“.² Автор, содействовавший в значительной степени филологической интерпретации текста, увидел в последнем механическое соединение двух по существу самостоятельных памятников угаритской письменности — ритуального текста и присоединенного к нему либретто драмы о рождении богов Шахара (звезда утренней зари) и Шалема (звезда вечернего заката).

Советский ученый акад. Н. М. Никольский в исследовании, опубликованном также весной 1946 г. „Финикийские общинно-земледельческие культы по тексту Рас-Шамра“,³ а затем в своей большой монографии 1948 г. „Этюды по истории финикийских общинных и земледельческих культов“,⁴ посвященной данному угаритскому тексту, высказал предположение, что в нем содержится описание однократного священнодействия, вызванного чрезвычайными обстоятельствами, а именно весьма длительной засухой.

¹ Ch. Virolleaud. La naissance des dieux gracieux et beaux. Syria, XIV, 1933, стр. 128—151.

² Th. H. Gaster. A canaanite ritual drama. Journ. of the Amer. Orient. Soc. 1946, 66, стр. 49.

³ Вестник древней истории (ВДИ), 1946, № 1, стр. 35 и сл.; см. также его статью „Финикийская жатвенная мифология и обрядность“ (ВДИ, 1946, № 2), в которой он рассматривает финикийскую земледельческую религию на основании других мифологических текстов Угарита.

⁴ Опубликовано в Минске в изданиях Института истории Академии Наук БССР. См. мою рецензию на монографию акад. Н. М. Никольского: ВДИ, 1949, № 2, стр. 131 и сл.

В 1949 г. появился перевод всех известных нам памятников угаритской литературы, сделанный Гордоном в книге „Угаритская литература“,¹ являющейся дополнением к его трехтомному руководству по угаритоведению, во втором томе которого были даны угаритские тексты в транскрипции.² В главе III (стр. 57 и сл.) „Угаритской литературы“ автором дается интерпретация интересующего нас текста. Согласно его толкованию, этот текст — либретто религиозной драмы и его мифологическое содержание соответствует рождению двух пар богов. Драма игралась при завершении одного семилетнего цикла и начала другого. Целью этого мистерийного игрища было создание изобилия в будущем семилетнем цикле.

В том же 1949 г. данный памятник угаритской литературы стал предметом исследования в небольшой монографии, в которой дана интерпретация и комментарий профессором Католического института Парижа Ларжемена.³ Автор приходит на основании анализа содержания текста к выводу, что он посвящен ритуалу праздника священного брака божеств, который каждый год через посредство симпатической магии обеспечивает плодородие земли.

Совсем недавно я мог ознакомиться с интересным исследованием проф. Айстлейтнера,⁴ в котором угаритская поэма сопоставляется с шумерийским мифологическим сказанием, действия которого локализируются на острове Дильмун. По мнению автора, оба литературных памятника способствуют уяснению друг друга, ибо оба являются драматизированными повествованиями о теогонии.

В последние годы, работая над данным угаритским текстом о рождении богов, я пытался его истолковать, опираясь на достижения угаритоведения последних 15 лет. Используя свидетельства некоторых других угаритских текстов и учитывая хананейские мифы, нашедшие свое отражение в Библии и в позднегреческой традиции, моя работа разрастается в большое исследование. Поэтому ограничусь здесь лишь самыми существенными вопросами моей интерпретации, которые, надеюсь, представят интерес и для других исследователей.

Касаясь интерпретации и восстановления текста 3-й и 4-й строк поэмы, следует отметить близость содержания ее введения и заключения. Восстанавливаю и интерпретирую я их следующим образом:

¹ С. Н. Gordon. 1) Ugaritic Literature. Roma, 1949; 2) Ugaritic Handbook. Revised Grammar, Paradigms. Texts in Transliteration, Comprehensive Glossary. Analecta Orientalia, t. 25, Roma, 1947.

² Здесь дана транскрипция текстов, ставших известными до 1945 г.

³ R. Largetment. La naissance de l'Aurore. Poème mythologique de Ras-Shamra-Ugarit. Analecta Lovanensia Biblica et Orientalia, 1953, t. 11.

⁴ J. Aistleitner. Götterzeugung in Ugarit und Dilmun. Acta Orient. Acad. Scient. Hungaricae, 1953, t. III, 3, стр. 285.

- „Призыв богов благих“,
 3. ytnm. qrt. l'lg'n'm]
 „устанавливающих встречу для всевыш[него благого]“
 4. b mdr. špm. yd[hm lng]r
 „в пустыне холмов. Рука [их (протянута) для храните]ля“.

Я полагаю, что qrt нельзя интерпретировать словом „город“,¹ поскольку во всем дальнейшем тексте нет речи о каком-либо „городе“. С другой стороны, нельзя данное слово возводить к корню uqr, так как в нем отсутствует „у“, которое сохранилось бы в производных словах от указанного корня. Поэтому надлежит отказаться от сопоставления qrt 3-й строки поэмы со словом „восхваление“ или „почитание“.² Я же вижу в qrt имя существительное от корня qru „встречать“, засвидетельствованного в угаритских текстах,³ и полагаю, что слово, означающее „встречу“, вполне уместно в настоящем контексте. Действительно, „богов благих и прекрасных“, которых призывает царь или верховный жрец в 1-й строке поэмы, „встречает“, согласно строкам 68–69 поэмы, некий ngr mdr^c „хранитель посева“, а этого последнего весьма заманчиво сопоставить с lu n'm „всевышним благим“, одним из эпитетов Ваала, подателя дождя.⁴

Следующий существенный вопрос, который ставит текст перед исследователем, — это интерпретация слова agn в строке 15. Гордон предложил перевести его словом „огонь“. К подобному переводу названный исследователь пришел на основании предполагаемого им параллелизма agn с išt „огонь“, но я полагаю, что параллелизм, требующий сопоставления обоих указанных слов, не имеет в данном случае места. На самом деле, в строке 14 текста говорится о том, что кладется „на огонь 7 раз“ и о „варке козленка в молоке и ягненка в масле“.⁵ Поскольку упоминается здесь варка в молоке и масле, то, надо полагать, что на огонь был поставлен сосуд, о котором составитель текста счел возможным ничего не говорить в строке 14, решив, очевидно, назвать его в строке 15. Поэтому уже a rgiōi можно предположить, что в строке 15, содержащей параллельное предложение к фразе строки 14, мы найдем слово, обозначающее „сосуд“. Действительно, в строке 15 говорится о чем-то, обозначенном полуразрушенным словом dg... „7 раз“, на agn, а agn, засвидетельствованное в еврейском, арабском и сирий-

¹ На этом переводе настаивает Ларжемен (R. Largetment, ук. соч., стр. 28).

² Этот перевод, предложенный в свое время Гинсбергом, был принят Гастером (Th. H. Gaster, ук. соч., стр. 51 и 56), следуя которому, и я первоначально включил его в мою интерпретацию поэмы о рождении „богов благих“.

³ С. Н. Gordon. Glossary, № 1823 (стр. 268).

⁴ С. Н. Gordon. Glossary, № 1485. Перевод текста см.: С. Н. Gordon. Ugaritic Literature, стр. 80.

⁵ Я не решаюсь дать полный перевод строки 14, так как слово ḡzrm „герои“ в данном контексте непонятно.

ском языке, обозначает во всех трех языках „умывальную чашу“, а затем вообще „чашу“, „сосуд“.

Этот перевод слова *agn* в строке 15 не противоречит, а наоборот, может быть прекрасно согласован с интерпретацией слова *agn* в строках 31 и 36 текста. Здесь, в строке 31, к сожалению, текст несколько разрушен, так же как и в предшествующей, 30-й, строке, в которой повествуется о том, что кто-то сошел к берегу моря. В сохранившейся части строки мы читаем: *mšt'ltm. mšt'ltm. lriš. agn*. Поскольку действие происходит на берегу моря, то более естественной интерпретацией слова *mšt'ltm* является „две пригоршни (воды)“,¹ а не „две щепки для разжигания“, как предложил Гордон, правда, с некоторым колебанием.² Его интерпретации слова *mšt'ltm*, по моему разумению, противоречит и дальнейший контекст, в котором, как я уже выше отметил, встречается слово *agn*, истолкованное им как „огонь“. На самом деле, выше приведенную, несколько фрагментированную 31-ю строку поэмы Гордон восстанавливает и переводит следующим образом: „[Эл берет] 2 щепки, 2 щепки с верха огня“, но, как известно, щепки для разжигания огня кладутся вниз. Поэтому последние никак не могут быть взяты с верха огня и, стало быть, наиболее естественным переводом строки 31 является следующий: „[Эл берет] 2 пригоршни, две пригоршни до (букв. „для“) верха сосуда“.³

Слова, сохранившиеся в строке 31, повторяются снова в строках 35—36, причем в контексте, который может быть не только согласован с интерпретацией слова *agn*, предложенной в настоящем исследовании, но может быть поставлен в связь с древним хананейским мифом, нашедшим свое отражение в сочинении, приписываемом Лукиану, в так называемом „*De dea syria*“. На самом деле, интересующий нас текст может быть переведен следующим образом:

35. *yqḥ. il. mšt'ltm.*
 „ Берет Эл две пригоршни (воды),“

36. *mšt'ltm. lriš. agn. yqḥ. yš(t?). bbth*
 „две пригоршни до верха сосуда. Он берет, он ставит (его) в дом свой“.

Стало быть, бог Эл ставит наполненный им морской водой сосуд в свой дом, т. е. в свой храм. Указание древнего финикийского текста невольно вызывает в памяти передаваемую жителями сирийского города Иераполя „удивительную историю“, относительно которой сочинение, приписы-

¹ Эта интерпретация была предложена Гастером (Th. H. Gaster, ук. соч., стр. 57, прим. 34), который возводит это слово к корню *šcl* „быть впалым“.

² С. Н. Gordon. Glossary, № 1976.

³ Ларжемент (R. Large ment, ук. соч., стр. 22—23) слово *mšt'ltm* оставляет без перевода, а Аистлейтнер (J. Aistleitner, ук. соч., стр. 299) возводит его к корню *'ul* и переводит „принадлежащие к семье“, но едва ли подобный перевод этого слова может быть согласован с имеющимся контекстом.

ваемое Лукиану, рассказывает следующее: „Они (т. е. жители Иераполя) говорят, что в их стране образовалась огромная расселина в земле и поглотила всю воду (всемирного потопа). После того, как это случилось, Девкалион поставил алтарь и воздвиг над расселиной священный храм Гере. Я сам видел эту расселину, которая находится под храмом. Она очень мала. Была ли она больше в древности и лишь теперь уменьшилась, я, право, не знаю. Во всяком случае та, которую я видел, очень невелика. В память об этом событии установлен следующий обряд: дважды в год в этот храм доставляется вода с моря; ее несут не только жрецы, но также и многие жители Сирии и Аравии. Иные даже из-за Евфрата отправляются к морю, чтобы нести воду. Сначала ее выливают в храме, потом она стекает в расселину, которая, хоть и не велика, но все же поглощает большое количество воды. Совершающие этот обряд говорят, что он установлен Девкалионом в память о постигшем его несчастии и чудесном спасении... Таково их древнее предание о святилище“.¹

В этом рассказе о Ное-Девкалионе, сохранившемся в эллинистической традиции II в. н. э., упоминается о любопытном обряде принесения морской воды в храм сирийского города, расположенного вблизи Евфрата, вдали от моря. Подобный обряд мог иметь тем большее значение в ритуале храмовых священнодействий финикийского города Угарит, близкого к морскому побережью.

Вместе с тем надлежит отметить, что в образах хананейского божества Ноя-Девкалиона и Эла, бога угаритского пантеона, имеется сходство. Одним из таковых является связь обоих божеств с вином. Далее, и тот и другой являются старцами, потерявшими вследствие старческой немощи свою мужскую силу. Наконец, оба божества становятся после возрождения своей мужской силы мужьями своих дочерей.

Связь Эла с вином определенно выражена в строках 10—11 угаритской поэмы, в которых он уподобляется виноградной лозе. Старость и мужская немощь Эла весьма ярко описана в строках 8—9. В дальнейшем его сила восстановилась, очевидно благодаря тому, что он вкусил от птицы, которую он стрелой добыл себе, и, ощипав, положил жариться на углях. Как известно, в вавилонской медицине, мясо птиц играло роль в деле излечения мужской немощи, поскольку они, по мнению известного ассириолога Мейснера, считались сильными в половом отношении.² Возрождение мужской силы Эла вызывает любовное влечение к нему двух богинь, Ашеры и Рахмайи, призывающих его уже в качестве мужа.

¹ Лукиан, Сочинения, т. I, М., 1915, стр. 296.

² В. Meissner. *Babylonien und Assyrien*, т. II. Heidelberg, 1925, стр. 317. Наряду с птицами автор указывает мясо змей, игравшее также значительную роль в составе лекарств указанного рода.

Переходя теперь к Ною и другому библейскому персонажу, Лоту,¹ в которых несомненно нашли отражение древние хананейские божества, следует отметить, что Ной, подобно Элу, был связан с вином, как об этом свидетельствует кн. Бытия, гл. 9, 20—21. Надо думать, что последующий рассказ о непристойном поведении Хама, сына Ноя, изложенный в той же главе, в стихе 22, является небольшим фрагментом первоначально более обстоятельного мифа, близкого тому, что повествовала библейская традиция о Лоте и его двух дочерях. В кн. Бытия, гл. 19, 30—38 сообщается, что Лот „жил в пещере, и с ним две дочери его. И сказала старшая младшей: отец наш стар, и нет человека на земле, который вошел бы к нам по обычаю всей земли“. Она поэтому предложила напоить отца вином и через брак с ним продолжить свой род. Обе дочери Лота так поступили и стали тем самым матерями-родоначальницами племен моавитян и аммонитян.

Не подлежит сомнению, что библейский рассказ о Лоте и его двух дочерях восходит к древнему хананейскому мифу, весьма близкому угаритскому мифу о браке бога Эла со своими двумя дочерьми, Ашерой и Рахмайей.

Конечно, мотив о предоставлении Лоту вина его дочерьми в первоначальном мифе должен был служить восстановлению его мужской силы. Что же касается цели священного брака бога-отца со своими дочерьми, то цель его было порождение „богов благих и прекрасных“, долженствующих стать родоначальниками племен, создавших в прошлом хананейское город-государство, в котором данный миф возник.

Лишь в первых двух строках вводной части угаритской поэмы эти боги-родоначальники были названы „благими и прекрасными“. В основном тексте поэмы, в строках 23, 58, 60, 61 и 67, они названы лишь „богами благими“. В первых трех случаях за этими двумя словами следует почти тождественный контекст.² В состав последнего входит группа знаков, читаемая *agzrum*. Это слово означает, очевидно, или эпитет „богов благих“ или же выражает какое-нибудь их действие. Гордон переводит *agzrum* словом „islanders“,³ которое не совсем, казалось бы, соответствует указанному фонетическому составу угаритского слова,⁴

¹ Сопоставление легенд Библии о Ное и Лоте см.: A. Jeremias. *Das Alte Testament im Lichte des Alten Orients*. 2 ed., Leipzig, 1906, стр. 250, прим. 5, стр. 361 и сл.

² В строке 23, правда, за обоими словами имеется лакуна, но ее можно безоговорочно восстановить на основании текста строк 58, 60 и 61. В строке 60 за указанными двумя словами следовало какое-то короткое слово, от которого сохранилась лишь последняя буква „к“. Повтому его никак нельзя восстановить в качестве эпитета *usm* „прекрасные“.

³ С. Н. Gordon. *Ugaritic Literature*, стр. 59 и 60.

⁴ Очевидно это и заставило Гордона в 1947 г. в своей „Угаритской грамматике“ (2-е изд., 9, 36 на стр. 73) разбить группу знаков *agzrum* на два слова: *agzr um* и перевести их „они медлили (*tarried*) день“. Гастер в 1946 г. (Th. N. Gaster, *ук. соч.*, стр. 52 и 55) оставил слово без перевода.

а также не вполне уместно в данном контексте.¹ Я же полагаю, что группу знаков agzrgum надлежит разбить на два слова: agzr и um „море“. Что касается первого слова agzr, то я вижу в нем глагольную форму 3-го л. множ. числа перфектума от так называемой „а-породы“ (a-stem) глагола gזr,² соответствующего, очевидно, глаголу gazara в арабском языке. В. Ф. Гиргас в своем словаре приводит глагол gazara в контексте „вода понизилась, упала, отлив наступил“. ³ Стало быть, я имею основание перевести указанные два слова agzr um „они дали опуститься морю“, т. е. они дали своим рождением упасть уровню моря. Очевидно, и „боги благие“, как и мать одного из них „Владычица Ашера моря“, упоминаемая рядом угаритских мифов,⁴ были связаны с морем. Недаром вслед за словами „они дали опуститься морю“ поэма называет „богов благих“ „сыновьями моря“.

Рождаются „боги благие“ для того, чтобы стать благодетелями угаритского народа, которые приведут его из пустыни в „обетованную землю“ Угарита, как об этом свидетельствуют строки 64–68. В них приводится обращение Эла ⁵ к порожденному им человечеству:

64. att. itrh

„ (О) жены, (которых) я беру“.

65. ybn. ašld šu. ḏb tk. mḏbr qdš

„О сыновья, (которых) я порождаю! Принесите приготовленное (во) внутрь пустыни святой!“

66. tm. tgrḡ. labnm. wšsm. šb'. šnt

„Там они будут пребывать среди камней и деревьев семь лет,“

67. tmt. tmn. nqpt. ḏ. ilm. nmm. tllkn

¹ Несмотря на это, Ларжемен (R. Largement, ук. соч., стр. 22 и 24) принимает перевод Гордона „островитяне“. Аистлейтнер (J. Aistleitner, ук. соч., стр. 296 и 298) разбивает также группу знаков на два слова: agzr um. Первое из них он возводит к корню gזr „резать“, засвидетельствованному в еврейском. Автор на стр. 299, в примечании к строке 23 поэмы, сопоставляет угаритское слово с еврейским gizrah „разрез“, „образ тела“ и видит в agzr множественное число от gזrt. Однако следует отметить, что подобная форма множественного числа является весьма необычной в угаритском языке, чтобы не сказать больше (см.: С. Н. Gordon. Grammar, 8, 6, 7 на стр. 42–43).

² Как уже указано в прим. 4 на стр. 8, Гордон сам во втором издании своей грамматики (9, 36 на стр. 73) таким же образом разбил данную группу знаков, но он предложил иную интерпретацию для двух полученных им слов.

³ В. Ф. Гиргас. Арабско-русский словарь. СПб., 1881, стр. 119.

⁴ Имя богини встречается несколько раз в тексте № 49, входящем в состав цикла о Ваале и Анат, и в тексте № 51, также входящем в этот цикл (см.: С. Н. Gordon. Glossary, № 835, где перечислены случаи упоминания „Владычицы Ашеры моря“).

⁵ Эл в предшествующем тексте не назван, но, судя по общему контексту, лишь Эл мог произнести слова, приведенные в конце 64-й и в 65-й строке.

„целых восемь кружащихся (праздников), пока¹ боги благие (не) придут“

68. šd. tšdn. pat. mabr.

„на поле, (не) вступят (на) край пустыни“.²

„Боги благие“ затем встречаются с „хранителем посева“ на благо людям, как на это намекало и введение текста, согласно моему выше приведенному восстановлению и интерпретации строк 3 и 4 поэмы.

Возвращаясь же к строкам 64—68 поэмы следует остановиться на моменте пребывания людей, порожденных Элом, в пустыне. Дело в том, что пребывание народа Угарита в пустыне невольно вызывает в памяти библейскую традицию о многолетнем пребывании народа Израиля в пустыне. Согласно угаритской поэме, „боги благие“ привели народ от скудости пустыни к изобилию плодородной земли. Несомненно в первоначальной легенде говорилось о прибытии в „обетованную землю“ Израиля, проводниками которого были „боги благие“ пантеона покоренных хананеев.

Срок пребывания народа в пустыне — семь лет — также привлекает наше внимание. Данное число лет было бы весьма заманчиво сопоставить с семью годами плача о смерти Акхета, сына Даниэля,³ или же об отсутствии Ваала в течение „семи лет“ и „восьми едзящего на облаках“.⁴ Возможно, что число „восемь“, стоящее в связи с „едзящим на облаках“, следует сопоставить с „восемью кружащимися [праздниками]“ нашей поэмы о рождении „богов благих“. Соответствие слова *ḥqrṯ* строки 67 поэмы я нахожу вместе с другими исследователями в библейском выражении „*ḥagīm uṯqofu*“ „праздники пусть свершают свой круг“ в кн. Исаяи, гл. 29, 1. Я готов предположить, что и в легенде об Акхете выражение числа „восемь“ указывает на то, что семь лет отсутствия Ваала были „целыми годами“, поскольку они включали в себя „восемь (кружащихся праздников)“. Следует отметить, что не только

¹ Ларжемен (R. Largetment, ук. соч., стр. 46), в противоположность большинству исследователей, видит в 'd не предлог, а имя существительное, соответствующее какому-то строению. Для того, чтобы при таком предположении создать удобопонятную интерпретацию, он должен ввести в текст отсутствующий в последнем глагол: „(в) восьмом круге (будет построен) 'd богов благих“. Отсутствие разъясняющего глагола в подобном контексте едва ли допустимо. Кроме того, *ṯnp. ḥqrṯ*. „восемь кругов (праздников)“ является пояснением к предшествующим „семь лет целых“. Составитель текста хотел тем самым подчеркнуть, что указанные „7 лет“ являются на самом деле „целыми“ годами, так как каждый из них включал в себя весь цикл, т. е. все 8 „кружащихся (праздников)“ года. Не согласуется с интерпретацией 'd предложенный Ларжеменом и параллельный текст № 75, II, 45—46.

² Предложенный мной перевод строк 64—68 поэмы возможен, поскольку он учитывает нормы, установленные грамматикой угаритского языка.

³ См. легенду об Акхете: 1 Aght, 1, 176—177 (С. Н. Gordon. Ugaritic Literature, стр. 99).

⁴ См.: 1 Aqht, 1, 42—43 (С. Н. Gordon. Ugaritic Literature, стр. 95).

„семь лет“ имеет отношение к Ваалу, но и указанное число „восемь“, поскольку оно стоит в связи с „ездящим на облаках“. Дело в том, что „ездящий на облаках“ являлся одним из эпитетов Ваала.¹

Каково бы то ни было толкование данных двух строк из легенды об Акхете, во всяком случае в строке 67 поэмы о рождении „богов благих“ слово *qrṭ* „кружащиеся“ бесспорно засвидетельствовано. Сопоставив его с выше приведенным выражением из кн. Исаяи, гл. 29, 1, можно прийти к выводу, что речь идет здесь о „кружащихся“ ежегодных праздниках, т. е., говоря другими словами, о смене времен года. Если можно принять этот мой вывод, то угаритский текст, изучаемый в настоящем исследовании, является осмыслением смены времен года. На другом материале советский историк религии Ю. П. Францов² доказал, что это один из этапов развития мифа об умирающем и воскресающем боге. Последний же, как известно, является той почвой, на которой в конечном итоге выросла драма.



¹ С. Н. Gordon. Glossary, № 1539.

² Ю. П. Францов. Миф о страдающем боге. 1932, стр. 65.