

АКАДЕМИЯ НАУК СССР
РОССИЙСКОЕ ПАЛЕСТИНСКОЕ ОБЩЕСТВО

ПАЛЕСТИНСКИЙ СБОРНИК

ВЫПУСК
28 (91)

ИСТОРИЯ И КУЛЬТУРА
БЛИЖНЕГО ВОСТОКА
ДРЕВНЕГО
И РАННЕСРЕДНЕВЕКОВОГО
ВРЕМЕНИ



ЛЕНИНГРАД
ИЗДАТЕЛЬСТВО «НАУКА»
ЛЕНИНГРАДСКОЕ ОТДЕЛЕНИЕ
1986

АЛЬ-ХИДР И ИЛИЯ

Мифологические истоки аналогии

Во многих странах Ближнего Востока распространены предания и культ аль-Хидра, отождествляемого часто с Илией, пророком (реже в некоторых источниках — с Енохом, Елисеем или Иеремией). Часто его называют прямо двойным именем — Хидр-Илияс, в современной народной передаче (турки, персы, курды наряду с самими арабами) — Хидрилияс, Хидилияз.¹ Арабские авторы иногда указывают на невозможность тождества аль-Хидра и Илии (например, Табари, I, 415: «аль-Хадир. . . рожден персом, а Илияс — из бени Израил. . .»). Нужно, правда, заметить, что это говорится арабскими учеными в противовес популярной версии.

Параллельность Илии и Хидра на уровне записанных фольклорных традиций отмечается обычно в связи с очевидным сходством между мидрашистской легендой об Илие и рабби Иисусе бен Леви и кораническим рассказом о Мусе и некоем рабе Аллаха, которого большинство комментаторов отождествляют с аль-Хидром.²

В Коране (XVIII, 59—81) рассказывается следующее: Муса вместе со своим слугой (فتى) предпринимает путешествие к «месту слияния двух морей» (مجمع البحرين). Когда они достигают «соединения между ними (морями, т. е., по-видимому, цели)», забывают свою рыбу, которая уплывает (очевидно, ожив) в море. Когда же они проходят (это место) и Муса требует подать обед, юноша признается, что, когда они укрывались у скалы, он забыл рыбу, не иначе как из-за козней Шайтана, и она чудесным образом уплыла в море. Они возвращаются обратно и встречают раба Аллаха (в тексте, где рассказ ведется от имени Аллаха — عبدا من عبادنا, «одного из наших рабов»), которому даровано милосердие от Аллаха и который научен божественному знанию. Муса выражает желание идти вместе с ним, чтобы научиться от него тому, что он знает о прямом пути (رشد). Раб Аллаха, однако, сомневается в том, что Муса сможет вытерпеть то, о чем не имеет знания. Они отправляются в путь, и вскоре (после трех испытаний) Муса убеждается в правоте своего спутника, и они расстаются.

Как уже говорилось, многие из комментаторов считают, что «раб Аллаха», встретившийся Мусе, — это аль-Хидр. Другие отождествляют с аль-Хидром юношу — слугу Мусы. При этом первые сближают вторую часть коранического рассказа о путешествии с богомудрым проводником и недостатке терпения и знания с легендой о том, как Илия (который в данном случае идентичен аль-Хидру), прислушавшись к просьбе рабби Иисуса бен Леви, позволил ему

¹ См. разные формы имени (Khederlas, Khedellez, Chidrelis, Chizrelis) в: V o l l e r s K. Chidher. — AR, 1909, XII, S. 272.

² Считается (W i e n e r A. The Prophet Elijah in the development of Judaism: A Depth-psychological study. London, 1978, p. 157), что идентификация аль-Хидра с Илией начинается именно с коранической легенды. Наиболее полный обзор многочисленных произведений мусульманских авторов, содержащих сообщения о Хидре, см.: F r i e d l a e n d e r I. Die Chadhirlegende und der Alexanderroman: eine sagengeschichtliche und literarhistorische Untersuchung. Leipzig; Berlin, 1913, S. 338.

сопровождать его в путешествии с условием, что последний не будет задавать вопросов. Однако рабби Иисус, не вытерпев, задал вопрос, и Илия покинул его.

Другие же, видящие аль-Хидра в слуге Мусы, исходят из очевидного сходства истории о путешествии Александра Великого в поисках источника жизни³ с первой частью коранического рассказа об отправлении в путь Мусы со слугой к месту слияния двух морей и потере ими рыбы (по-видимому, в источнике жизни).

Тема поиска бессмертия (отправление в путь) и упущения его, когда оно уже почти достигнуто, сближает, по мнению исследователей,⁴ коранический отрывок и историю об Александре с отрывком из эпоса о Гильгамеше (табл. VIII—XI), где последний отправляется к Утнапишти (живущему при устье рек) в поисках бессмертия, но, достав цветок жизни со дна моря, в конце концов все же упускает его. Общее в истории о путешествии Гильгамеша с кораническим рассказом (кроме мотива упущения почти достигнутого бессмертия) в первую очередь «место слияния двух морей» и «устье рек»,⁵ куда поселен богами Утнапишти (XI, 196), к которому отправился Гильгамеш за бессмертием.

Отождествление или сопоставление аль-Хидра с Илией вполне оправдано для средневековой арабской традиции, так как аль-Хидр обнаруживает много общего с побиблейским и средневековым Илией. Он, как и Илия, не ограничен во времени и пространстве. И тот и другой появляются то в одном, то в другом месте, иногда одновременно; и тот и другой оказываются современниками исторических и легендарных персонажей самого различного времени. Илия, как и аль-Хидр, неожиданно приходит на помощь людям, попавшим в беду, или выводит заблудившихся в пути к цели их путешествия и пр.

В мусульманской традиции они выступают то как одно и то же лицо, то как братья (иногда — близнецы), то просто как сходные фигуры. Согласно распространенной в мусульманской литературе традиции, Илия — владыка суши, а аль-Хидр — владыка моря.⁶ Сферы влияния (вода и суша) аль-Хидра и Илии, правда в разных источниках, переходят от одного к другому.⁷ Связь Илии с водой не должна казаться неожиданной, если учесть что Илия — представитель бога, обеспечивающего плодородие, т. е. приносящего дождь и росу.⁸

Однако, оставив пока в стороне Илию, рассмотрим отдельно природу аль-Хидра.

Две основные черты в аль-Хидре — это его связь с водой и связь с зеленью (зеленым цветом и растительностью).

Как уже говорилось, арабские источники часто объявляют аль-Хидра владыкой моря. Говорят, что он живет на острове⁹ или молится стоя на зеленом ковре на поверхности воды.¹⁰ Аль-Хидр считается покровителем моряков.¹¹

³ Когда во время путешествия повар Александра мыл соленую рыбу в одном источнике, рыба, ожив, уплыла от него. Повар же, бросившись в воду за ней, обрел бессмертие, ничего об этом не подозревая. Когда Александр, узнав о происшедшем, понял, что это и был искомый источник жизни, то пойти его уже не смог (по сирийской версии, см.: H u n p i u s C. Das syrische Alexanderlied. — ZDMC, 1906, № 60, S. 169—209).

⁴ L i d z b a r s k i M. Wer ist Chadir? — ZA, 1892, 7, S. 104—116. — Здесь (S. 109—111) делается попытка возвести имя ḥadīr к эпитету Утнапишти, atra-hāsis (Hāsis-atra), что, разумеется, неприемлемо. Подобную этимологию см.: Guyard S. Bulletin de la religion assyro-babylonienne. — RHR, 1880, I, p. 344—345). Автор связывает это имя с Ἐἰσούρος, греческой формой того же имени, обязанной своим существованием опiske.

⁵ См. комментарий И. М. Дьяконова: «Устье рек» — таинственное место на краю земли, где впадают в бездну мировые воды (Эпос о Гильгамеше («о все видавшем») / Пер. и коммент. И. М. Дьяконова. М.: Л., 1961, с. 202).

⁶ Vollers K. Chidher, S. 260; Friedlaender I. Die Chadhirlegende... S. 119 ff.

⁷ См., например: $\text{دهخدا} \cdot \text{لغت نامه}$, البياني خضر , где Илия — владыка моря, а аль-Хидр — суши. См.: Vollers K. Chidher, S. 267: аль-Хидр молится в безводной пустыне; также: Friedlaender I. Die Chadhirlegende... S. 121, n. 2; см. там же, с. 145—146, отрывок из 'Umara, где аль-Хидр объявляется наместником Аллаха на море и на суше.

⁸ См. также частые упоминания Илии в молитвах о дожде и росе (Wiener A. The Prophet Elijah... p. 133).

⁹ ad-Damiri. Ḥayāt 'al-ḥayawān. al-Qāhira, 1274, I, 317 ff.

¹⁰ at-Ta'labi. Qiṣaṣ 'al-'anbiyā'. al-Qāhira, 1324, 122.

¹¹ ad-Diyarbakri, Ta'riḥ 'al-ḥamis. al-Qāhira, 1283, I, 107.

На сирийском побережье к нему зывают во время шторма.¹² В Индии он предстает водным божеством, сидящим на рыбе.¹³

В источниках особенно ярко выражена связь аль-Хидра с зеленью. Он сидит на белой шкуре, которая становится зеленой¹⁴ (от прикосновения к ней аль-Хидра). Аллах говорит ему у источника жизни: «... Ты — аль-Хидр, и земля станет зеленой там, где ступит твоя нога. . . Аллах дарует тебе бессмертие. . .»¹⁵

«Водность» — «зеленость» — «произрастание» сочетаются в Осирисе: его отождествляли с Нилом¹⁶ или с Океаном (открытым морем),¹⁷ называли «свежей водой».¹⁸ Цвет кожи Осириса считался зеленым: на изображениях тело его окрашивалось в зеленый цвет.¹⁹ И он был теснейшим образом связан с растительностью.²⁰ Особенно выразительны в этом отношении находимые при раскопках изображения Осириса, проросшие зеленью. Они собственно представляют Осириса свежей зеленью.²¹

«Зеленость» и «водность» сочетаются в греческом Главке, которого сопоставляли с аль-Хидром, считая предание об аль-Хидре заимствованным через сирийское посредство из греческой мифологии.²²

Бессмертность и «водность» аль-Хидра в сочетании представляют известную мифологическую универсалию.²³ С другой стороны, прямое отношение аль-Хидра (как и Илиа) к культуре плодородия со всей очевидностью показывает, что это — образ, продолжающий древнюю традицию культа Ваала в Палестине.²⁴

При рассмотрении корня ḤDR в арабском языке оказывается, что основные его значения связаны с зеленью (зеленым цветом и растительностью) — свежестью — влажностью. Слова от этого корня обозначают в первую очередь зеленый (но и черный, и промежуточные оттенки — серый, пепельный, бурый) цвет, а также различные растения, прежде всего свежую (сочную) зелень, миг-

¹² Wensink A. J. 'al-Khadir, EI.

¹³ Ibid. — Вряд ли это можно считать местным, индийским, наслоением, учитывая мотив рыбы, указывающей путь к аль-Хидру в коранической легенде и в других преданиях, повторяющих этот сюжет. Ср. также: Vollers K. Chidher, S. 260, где приводятся предания о том, что аль-Хидру подчиняются морские животные.

¹⁴ at-Tabari. Tafsir, XV, 168. Другие (например, ад-Диярбакри, I, с. 107) прибавляют, что эта шкура — земля.

¹⁵ Friedlaender I. Die Chadhirlegende. . . , S. 145 (по рукописи Британского музея, Add. 5928); Wensink (Wensink A. J. al-Khadir, приводит еще другие подобные высказывания (ан-Навани, ар-Рази), указывает на весьма сходного содержания отрывок мессианистического характера из кн. Захарии (6, 12): *hinnē-ʾīs sāmah šemō umittāḥtāw jismāh. . .* «Вот человек, Отрасль — имя его, и под ним произрастает».

¹⁶ Осирис либо отождествлялся с Нилом («Ты Нил великий на берегах в начале Нового Года, Люди и боги живут влагой, которая изливается из тебя». — Матье М. Э. Мифы Древнего Египта. Л., 1940, с. 51), либо считалось, что Нил вытекает из ноги Осириса (там же, с. 54), либо же, что Нил течет из пота его рук (согласно интерпретации Эрмана: Egm A. Die Literatur der Ägypter. Leipzig, 1923, S. 376).

¹⁷ Kees H. Totenglauben und Jenseitsvorstellungen der alten Ägypter. Berlin, 1980, S. 146; Kaiser O. Die mythische Bedeutung des Meeres in Ägypten, Ugarit und Israel. Berlin, 1962, S. 32—34 (Beiheft 78 zur ZAW).

¹⁸ Имеется в виду новая вода, поступающая в Нил во время наводнений, представляющаяся как истечение из трупа Осириса, свежая и чистая в сакральном отношении.

¹⁹ Матье М. Э. Мифы. . . , с. 52.

²⁰ Kees H. Totenglauben. . . , S. 146: «Osiris als chthonischer Gott Quelle alles Wachstums ist»; Матье М. Э. Мифы. . . , с. 99: «Растут растения по воле его, и родит ему поле пшцу»; с. 53: «Я Осирис. . . Я живу как зерно, я расту как зерно. . . Я — Ячмень. . .».

²¹ Необходимо отметить, что одна из двух форм имени аль-Хидра, 'al-ḥadiru, признанная исследователями перичной (Friedlaender I. Die Chadhirlegende. . . , S. IX; Wensink A. J. EI), усугубившей впоследствии место другой ('al-ḥidr^u), ставшей популярной в народной речи, совпадает со словом ḥadir^u — «трава, зелень». Сходство аль-Хидра с Осирисом, кажется, довольно значительно. Однако оно почему-то ускользнуло от внимания исследователей, сопоставлявших (и не без оснований) аль-Хидра с другими древними ближневосточными богами, параллельными Осирису, такими, как Таммуз, Адонис, Ваал (см.: Vollers K. Chidher, S. 278—280, 283).

²² Dugoff K. Wer ist Chadir? — ZA, 1892, 7, S. 319—327. — Конечно, предположение о заимствовании неубедительно и справедливо не принято исследователями, но сходство некоторых мотивов заставляет задуматься о неких, может быть древних, общих истоках.

²³ См.: Eliade M. Patterns in comparative religion. London, 1983, p. 204; «More than any other gods they live outside time and history» (о водных божествах).

²⁴ См.: Иванов В. В., Топоров В. Н. Исследования в области славянских древностей. М., 1974, с. 211.

кую и нежную растительность. Зеленым (اخضر)²⁵ называется небо, а также и море (خضر, خضير, الاخضر, خضاره),²⁶ так как считалось, что вода зеленого цвета (см. «Water inclining to a green colour by reason of its clearness»,²⁷ т. е. именно чистая вода — зеленая, зелень — признак самой воды, воды как субстанции).²⁸ Интересно в связи со сказанным объяснение имени аль-Хидра в эфиопском романе об Александре. Здесь рассказывается, что аль-Хидр стал зеленым, окунувшись в источник жизни, и вследствие этого получил свое имя. Представление о том, что вода (зеленого цвета) оживает, окрашивая в зеленый цвет, выражено здесь вполне отчетливо. Итак, сочетание зелени («зелености») с водой («водностью») в аль-Хидре, которое либо вызывает недоумение, либо оставляется без внимания исследователями, и есть основная мифологическая характеристика его.²⁹

Параллельность зелени и воды явствует, например, из такого устойчивого арабского выражения, как اخضر ويابس — «зеленое и сухое», например, كتحس الاخضر ويابس — «смести зеленое и сухое, т. е. все (о потоке, буре)»,³⁰ или اكل الاخضر ويابس — «уничтожить все (о пожаре)»,³¹ где проявляется противопоставление сухой :: зеленый, в котором — имплицитно — сухой (незеленый) :: зеленый (влажный), т. е. сопоставление зелени (зелености) с влагой,³² что вполне согласуется с совмещением двух основных черт в аль-Хидре.

Можно, кажется, реконструировать представление о произрастании растительности из земли благодаря выходу подземных вод наружу (сюда входят, конечно, и дождевая вода, и роса) через (в) растение, наполнение его влагой.³³ Эта влага, оживляющая растение, и окрашивает его в зеленый цвет. Когда же трава засыхает, она теряет зеленую окраску вместе с влагой.³⁴ Таким образом, жизнью травы представляется ее зелень (=насыщенность влагой).

²⁵ Maddu-l-Kamoos. An Arabic-English Lexicon, from the best and the most copious eastern sources composed. . . / by E. W. Lane. London, 1863—1893 (далее — E. W. Lane), sub voc.

²⁶ Ср. древнеегипетское обозначение моря w'd wr — «Великая Зелень» (Kaiser O. Die mythische Bedeutung. . ., S. 32; Kees H. Totenglauben. . ., S. 88, 146). Выражение, используемое и как эпитет Осириса, отождествляемого с морем (океаном). Интересная параллель арабскому восприятию зеленого цвета обнаруживается, кажется, в древнеегипетском, где море называется наряду с w'd wr — «Великая Зелень» (обычно название Средиземного моря) km wr — «Великое Черное» (Kaiser O. Die mythische Bedeutung. . ., S. 32; этот эпитет обычно применяется к водным бассейнам, озерам). Арабское اخضر обозначает, как уже было отмечено, не только зеленый, но и черный (и серый, грязный, пыльный) цвет, اخضر و اسود часто взаимозаменяемы (E. W. Lane, sub voc.). Можно предположить (вслед за Лейном), что черный цвет воспринимался как очень темно-зеленый. См. الاخضر الليل — «ночь стала темной (черной)»; الليل اخضر — «ночь темна (черна)»; اخضر الظلمة — «мрак стал черным». См.: Наумкин В. В., Порхомовский В. Я. Очерки по этнолингвистике Сокотры. М., 1981, с. 27—30, где корень HPR рассматривается в других языках афразийской семьи и приводится (с. 29) множество примеров связи понятий «зеленый» и «черный» в различных африканских языках.

²⁷ Lane E. W., sub voc.

²⁸ Ср.: Осирис — «свежая вода».

²⁹ Friedländer J. Die Chadhirlegende. . . S. 225—226.

³⁰ Баранов Х. К. Арабско-русский словарь. М., 1957, с. 283.

³¹ Там же, с. 1161.

³² Противопоставление это содержит в себе не только одну из хорошо известных бинарных оппозиций, свойственных мифологическому мышлению, а именно — сухой :: влажный, но в ней уже потенциально наличествует противопоставление суши и моря на языковом уровне (см. евр. jabbāšā, арабск. يابسة — «суша», противопоставляемое морю — Зеленому). Это противопоставление суши и моря выражено в разделении сфер владения аль-Хидра и Илии, когда один из них объявляется владыкой моря, другой — суши.

³³ Образ оживания растения и параллельно человека благодаря пропитанию водой отчетливо выражен в древнеегипетской «Сказке о двух братьях» (восходящей во многом к осирисским мистериям), где зерно — сердце умершего — кладется в чашу с прохладной водой, и по мере того как зерно наполняется влагой, умерший начинает проявлять признаки жизни.

³⁴ См.: Наумкин В. В., Порхомовский В. Я. Очерки. . ., с. 30, где высказывается предположение, что в сфере семантических представлений, связанных с рассматриваемыми авторами сокотрийским šāḡīḡer и арабским 'āḡḡar, «более существенная роль принадлежит не тоновым (т. е. собственно «цветовым»), а каким-то иным противопоставлениям, возможно, противопоставлению „сухой — влажный“».

Формульное употребление *ḥāšīr*³⁵ и *jābēš* вместе (параллельно арабскому *اخضر ويابس*) известно и Ветхому завету.

Ps 129, 6: *jihju kaḥāšīr gaggōt sāqqadmaṭ sālaṗ jābēš* — «Будут, как зелень кровель, что прежде, нежели вырвана, высыхает». В Ps 90, 5, 6, где текст негладок и труден для понимания, *jābēš* (в конце 90, 5), кажется, также нужно отнести к *ḥāšīr* (90, 6). Job 8, 11, 12: *hajig'ā-ggōmā' bəlō' biššā jisgā'āḥū bəli-mājim. 'ōdānnū bə'ibbō lō' jiqqāṭēṗ wəlīpənē kol-ḥāšīr jibāš* — «Разве поднимется тростник без болота, вырастет ли камыш без воды? Еще в цвету, не срезан, а прежде всякой зелени высохнет». Jes 40, 7: *jābēš ḥāšīr nāḥēl šīš kī rūḥ JHWH nāšəḇā bō* — «Высыхает трава, увядает цвет, когда дух Господень дунет на него» (Jes 40, 8 повторяет то же: *jābēš ḥāšīr nāḥēl šīš uḏəḇar 'ēlohēnū jāqūm lə'ōlām* — «Высыхает трава, увядает цвет, а слово Бога нашего пребудет вечно»). Jes 15, 6: *kī-mē nīmḡim məšammōṭ jihju kī-jābēš ḥāšīr kālā dāšā' jārāq lō' hājā* — «Ибо воды Нимрима стали опустошены, ибо иссохла зелень, исчезла травка, травы не стало». При этом корень *nīmḡim* сопоставляется с аккадским *namru* — «светлый».³⁶ Речь идет, может быть, об особой, чистой воде. Этот образ не случаен в контексте, как и ниже, в 9-м стихе, очевидная игра слов: *kī mē dīmōn māl'əū dām...* — «Ибо воды Димона наполнились кровью...». Название города *dīmōn* (<обычн. *dīḇōn*) перекликается с *dām* — «кровь».³⁷

В восьми случаях (из 14)³⁸ употребления слова *ḥāšīr* в Ветхом завете речь идет о недолговечности жизни. В одних случаях (Jes 40, 6—8; 51, 12; Ps 103, 15) имеется в виду зависимость жизни человека (или растения) от Бога, в других (Ps 37, 2; II Reg 19, 26 = Jes 37, 27; Ps 129, 6;³⁹ Ps 90, 5; Pr 27, 25) — *ḥāšīr* используется как образ некоего существа, одаренного жизнью, но недолговечной, обреченного на смерть.⁴⁰ В двух случаях (Ps 104, 14: *mašmīḥ ḥāšīr labbəhēmā*; Ps 147, 8: *mašmīḥ hārīm ḥāšīr*) говорится в конечном счете также о зависимости жизни (существования, роста) растительности от Бога. В уже цитированном Job 8, 11—12 речь идет о зависимости жизни травы от влаги, а в целом контексте — от Бога; и только в двух случаях (IR 18, 5; Job 40, 15) — о траве как о пище для животных (сюда можно было бы прибавить и Ps 104, 14, но акцент там все же на божественной деятельности).

Особо нужно остановиться на образах смерти в контекстах, где *ḥāšīr* символизирует жизнь преходящую. Чаще всего, как уже было показано, говорится о высыхании. Высыхание же, по-видимому, мыслится как следствие дуновения ветра (*rūḥ*⁴¹, видимо, горячего, исторгающего влагу). Так, Ps 103, 16: *kī rūḥ 'āḇərə-bō wə'ənānnū...* — «Ведь ветер прошел по нему, и нет его...».

³⁵ Единственное слово в древнееврейском языке от корня *ḤDR. Может быть, еще *ḥāšīr* — «камыш»? См.: Koehler L., Baumgartner W. *Lexicon in Veteris Testamenti Libros*. Leiden, 1958; эти авторы относят его к *ḤSR.

³⁶ Koehler L., Baumgartner W. *Lexicon...*, sub v. Из *namru*; может быть, заимствовано из аккадского.

³⁷ Ф. Ф. Ведберг (Nvidberg F. F. *Weeping and laughter in the Old Testament*. Leiden, 1961, p. 126) рассматривает этот отрывок (Jes 15, 1—9, а также 16, 7—12) как восходящий к культовому плачу по умершему божу растительности. Причем Ведберг не обратил внимания как на игру слов в тексте, так и на образ воды, наполненной кровью (а это было бы еще одним подтверждением его предположения), — образ, хорошо известный из мифа и ритуала Адониса. Ведь, согласно источникам, ежегодный плач об Адонисе начинался именно тогда, когда вода в реке, носившей его имя (не лишне обратить внимание на еще один случай отождествления божества растительности и плодородия с рекой — водой), становилась красной, как считалось, от крови растерзанного бога.

³⁸ Всего 17, но IIR 19, 26 повторяет Jes 37, 27, а Jes 40, 6—7—8 повторяют одну и ту же мысль.

³⁹ Ps 129, 6 и IIR 19, 26 = Jes 37, 27 представляют образ травы на кровлях (*ḥāšīr gaggōṭ*), видимо, легко увядающей от безводья, солнца и ветра. В этой связи стоит, может быть, обратить внимание на обычай, зарегистрированный в Армении: в начале весны, если задерживаются дожди и начинается засуха, дети собирают траву с семи крыш домов и, положив ее в корзину, несут по деревне, от дома к дому, напевая предназначенную для этих случаев песню и получая везде различные продукты от хозяек. Затем корзина ставится на голову одного из мальчиков и поливается водой (Г а б р и к я н К. Растительный мир Армении. — Сион, 1963, № 1, с. 16—17 (на арм. яз.)).

⁴⁰ Девятым случаем можно считать Jes 15, 6, где иссыкание воды и засыхание травы также происходит по воле Господа.

В Jes 40, 6—8 траву иссушает r^{h} JHWH. Интересно Jes 40, 24. Этот стих явно повторяет идею и образ, выраженные в начале (6—8) этой замечательной во многих отношениях главы, а именно — уподобление человека и человеческой жизни траве, уничтожаемой r^{h} JHWH. Здесь только не названо $\text{h}\bar{\text{a}}\text{s}\bar{\text{i}}\text{r}$, но использованы те же выражения (Jes 40, 6: $\text{j}\bar{\text{a}}\text{b}\bar{\text{e}}\text{s} \dots \text{r}^{\text{h}}$ JHWH $\text{n}\bar{\text{a}}\text{s}\bar{\text{o}}\text{h}\bar{\text{a}} \text{b}\bar{\text{o}}$ / Jes 40, 24: $\text{w}\bar{\text{a}}\text{g}\bar{\text{a}}\text{m} \text{n}\bar{\text{a}}\text{s}\bar{\text{a}}\text{r}^{\text{h}}$ $\text{b}\bar{\text{a}}\text{h}\bar{\text{a}}\text{m} \text{w}\bar{\text{a}}\text{j}\bar{\text{j}}\bar{\text{h}}\bar{\text{a}}\text{s}\bar{\text{u}}$) и приравнено $\text{so}^{\text{h}}\bar{\text{a}}\text{r}\bar{\text{a}}$ (см. об этом далее). И еще один раз (Ps 37, 2) использован универсальный образ смерти — скашивание ($\text{j}\bar{\text{i}}\text{m}\bar{\text{m}}\bar{\text{a}}\text{l}\bar{\text{u}}$, см. значение этого корня — «косить» — в библейском языке).

Наконец, один случай употребления термина $\text{h}\bar{\text{a}}\text{s}\bar{\text{i}}\text{r}$ оставлен нами для особого исследования. Это IR 18, 5, где термин фигурирует в весьма примечательной истории об Илии, пророке, и Ахаве, и Иезавели.

IR 18, 1: «И было (прошло) много дней, и слово господне было к Илии в год третий, мол: поиди, покажись Ахаву, и я дам дождь на землю (1). И пошел Илия, чтобы показаться Ахаву, а голод был сильный в Самарии (2). И призвал Ахав Овадию, который был (начальствовал) над домом, и был Овадия богобоязненным весьма (3). И было, когда истребляла Иезавель пророков господних, то взял Овадия сто пророков и скрывал их по пятьдесят человек в пещере, и кормил их хлебом и водой (4). И сказал Ахав Овадии: поиди по земле, ко всем источникам воды и ко всем ручьям, может быть, найдется трава ($\text{h}\bar{\text{a}}\text{s}\bar{\text{i}}\text{r}$)⁴² и сохранится жизнь ($\text{n}\bar{\text{a}}\text{h}\bar{\text{a}}\text{j}\bar{\text{j}}\bar{\text{a}}$) коням и мулам и не (придется) вырезать нам из скота (5). И разделили между собой землю, которую (нужно было) обойти. Ахав пошел по одной дороге — отдельно, а Овадия пошел по другой дороге — отдельно (6). И был Овадия в пути, и вот, Илия — навстречу ему, и узнал его, и пал ниц, и сказал: ты ли это, господин мой, Илия? (7) И сказал ему: я. Поиди, скажи господину твоему: вот Илия» (8).

В первую очередь нужно отметить, что этот рассказ обнаруживает заметное сходство с известными галмудическими историями о том, как во время засухи нашелся человек (на него было указано мудрецам во сне), молитва которого может вызвать дождь. Обычно это простой, ничем не примечательный человек, совершивший некогда доброе дело (сообщается, какое именно). В IR 18 также рассказывается о том, как царь Ахав отправляется в путь во время засухи в поисках воды и зелени. Успех, однако, уготован не ему, но праведному Овадии, который совершил когда-то доброе дело, спасши сто пророков господних, преследуемых Иезавелью. Именно Овадия, а не Ахав, встречает Илию, который и должен был положить конец засухе.

Однако можно обнаружить, с другой стороны, некоторое сходство между отрывком об Илии и Овадии и приведенными выше сюжетами о путешествии

⁴¹ NŠB и NŠP — параллельные формы одного и того же корня; см.: Koehler L., Baumgartner W. Lexicon. . . , sub voc.

⁴² Контекстуальное значение слова $\text{h}\bar{\text{a}}\text{s}\bar{\text{i}}\text{r}$ здесь соответствует одному из значений арабского حَضْر — «травя, которую животные едят в последнюю очередь». Она менее сочная и нежная, но наиболее выносливая (Lape E. W., sub. v.). Может показаться, что это значение полностью противоречит всему богато выраженному комплексу семантики этого корня как в арабском, так и в еврейском языках, где $\text{h}\bar{\text{a}}\text{s}\bar{\text{i}}\text{r}$ обозначает самую нежную и наименее выносливую траву (см. в особенности Job 8, 11—12). Это противоречие, однако, оказывается кажущимся, если учесть, что зеленым называется живое растение, что зеленью — признак жизни травы. В тех словах от корня $\text{H}\bar{\text{D}}\text{R}$, которые обозначают зелень, живущую дольше остальных трав, акцентируется длительность жизни зелени. В других случаях, когда речь идет о свежей, нежной зелени, ударение — на жизненной силе, породившей вновь появившееся растение, символизирующее жизнь вообще. (См. отчетливо выраженное это хорошо известного мифологического представления в Jo 11, 25—26: «. . . Я емь Воскресение и Жизнь. Верующий в Меня, если умрет, оживет. И всякий живущий и верующий в Меня не умрет вовек. . .»). С представлением о жизни, сконцентрированной в усилии рождения (или — равнозначно — воскресения), связан вечно обновляющийся цикл смерти и воскресения богов плодородия (бессмертных) благодаря периодическому воскресению из мертвых), способ вечного существования которых прямо сопоставляется в соответствующих мифологических системах с жизнью растительного мира, как образ самого бога сопоставляется с растением. Представление о вечной жизни как о жизни, периодически обновляющейся, выражено в преданиях об Илии и аль-Хидре — персонажах, носящих в себе явные черты древних богов плодородия. О них рассказывается, что они ежегодно обновляются в том или ином священном источнике либо (в иудейских и мусульманских мистических учениях) что каждая эпоха имеет своего аль-Хидра (или Илию). Не удивительно поэтому, что на Ближнем Востоке известно множество могил аль-Хидра—Илии.

в поисках вечной жизни. И здесь и там двое — царь (либо пророк) и его слуга — отправляются в путь к источнику в поисках воды (либо травы, растущей при воде), способной сохранить жизнь (вечную — для отдельного лица либо временно — для животных и людей, жизни которых угрожает опасность, но тем самым обеспечивается продолжение жизни населения в целом). Успех уготован не инициатору поиска (не Александру, не Ахаву), но лицу, стоящему ниже, подчиненному ему.

Примечательно, что мотив упущения достигнутого (наличествующий в рассмотренных выше преданиях) выражен в ветхозаветном рассказе в отрывке, сообщаемом о том, как Овадия никак не желает отправиться к Ахаву с сообщением о появлении Илии, опасаясь, что последний исчезнет (IR 18, 12: wəhājā 'āni 'ēlek mē'ittāk wəruḥ JHWH⁴³ jissā'ākā 'al 'āšār lō'edā' ubā'tī ləhaggid lə'ah'āb wəlō' jimšā'ākā wahārāgāni... — «Ведь, пока я отойду от тебя, Дух Господень поднимет тебя не ведаю куда, а приду сообщить Ахаву, и не найдет тебя и убьет меня»). Только после долгих переговоров и после того, как Илия клянется, что покажется Ахаву, Овадия отправляется к своему господину. При этом не лишне, кажется, отметить, что эти сомнения и опасения Овадии не совсем оправданы: кажется, необязательно было Овадии идти вперед с сообщением Ахаву. Он мог отправиться к нему вместе с Илией, который шел показаться Ахаву по повелению Божьему (IR 18, 1). Такое построение сюжета, однако, дает возможность рассказчику, с одной стороны, ввести в повествование идею неустойчивости жизни (ведь появление Илии знаменует конец засухи, т. е. обретение жизни). С другой стороны, таким образом оказывается дважды нарисована специфическая сцена выхода Илии навстречу ищущему его (Овадии, затем — Ахаву) — сцена, которая и в поздних рассказах об Илии представляет особо характерное для него (как и для аль-Хидра в арабской традиции) поведение.

Итак, текст 18-й главы кн. Царств рассказывает о том, как во время засухи и голода царь Ахав и начальствовавший над его дворцом Овадия отправляются в путь к источникам вод в поисках зелени (ḥāšīr),⁴⁴ которая может сохранить жизнь (nəhājā) животным (тем самым и людям). Овадия встречает в пути Илию, который, показавшись Ахаву, положит конец засухе.⁴⁵ Здесь задание Овадии оказывается как бы выполненным. Он возвращается к Ахаву с сообщением о появлении Илии. В завершение всем событиям, после жертвоприношения на Кармеле, идет долгожданный дождь. То есть ищущий зелень (ḥāšīr) находит Илию, и цель — избавление от голода (смерти), наступившего вследствие засухи, — оказывается достигнутой.

О том, что Илия в этом отрывке — представитель Бога, дающего дождь

⁴³ Ср. ruḥ JHWH, уносящий жизнь травы (ḥāšīr), в Jes 40, 7 и ūšə'arā kaqqaš tis'ēm (Jes 40, 24; см. выше). А также IR 2, 11, где именно огненный вихрь, sa'agā (отождествляемый с ruḥ JHWH в этом же отрывке — IR 2, 15) поднимает и уносит Илию.

⁴⁴ Следует обратить внимание на ḥāšīr, растущую на берегу воды. Ср. Jes 15, 6 и аль-Хидр, живущий у воды (место слияния двух морей, остров или острова). В связи с понятием берега воды стоит упомянуть о Гильг. XI, 235—255, где, по мнению А.-Л. Оппенгейма, говорится о волшебных свойствах воды на берегу моря, способной все обновлять (Поэзия и проза Древнего Востока. М., 1973, с. 680; комментарий к переводу И. М. Дьяконова, основывающийся на толковании этого места А.-Л. Оппенгейма, см.: O p p e n h e i m A.-L. Mesopotamian Mythology, II. — Orientalia, 1948, № 17, 1, p. 56). Это представление в конечном счете восходит к кругу идей (см. выше об оживлении водой), с которыми связаны универсальные понятия «трава жизни» (=растение, содержащее в себе некую жизненную силу, в отдельном, магическом случае — исключительную, т. е. вечную) и «источник (вода) жизни» (=вода, оживляющая). См. еще цветок жизни (собственно цветок, возвращающий молодость. См. выше о представлении о «вечной» жизни как о периодически обновляющейся) в эпосе о Гильгамеше (XI, 267—276), растущий прямо в воде (на дне моря) и символизирующий наличие жизненной силы в водных глубинах, вечную жизнь, обусловленную пребыванием в воде (ср. сказочный мотив сохранения молодости — и жизни — героя, жившего на дне моря, и выше — в связи со «Сказкой о двух братьях»). Из многочисленных параллелей универсального образа «растение жизни» на берегу «воды жизни» стоит упомянуть Ap Jo 22, 1—2 (... καθάρων ποταμῶν ὕδατος ζωῆς...): «чистая река воды жизни», по обе стороны которой растет «древо жизни» (ξύλον ζωῆς), где буквально каждое слово называет мифологические образы, рассматриваемые нами.

⁴⁵ IR 18, 1: ... lək hērā'e 'al-'ah'āb... — «пойди, покажись Ахаву»; IR 18, 15: ... ḥajjōm 'erā'e 'elāw... — «сегодня покажешь ему».

зи плодородие, особо говорить не приходится.⁴⁶ Функции грозового божества Илия выполняет и в побиблейской, и в поздней народной традиции в Сирии и Палестине (а также на всем Ближнем Востоке и далеко за его пределами).

В исследуемом нами сюжете субъект плодородия (а на мифологическом уровне Илия выполняет роль божества, обеспечивающего плодородие) заменяет продукт земли — зелень, которая растет благодаря активности этого божества. Это явление хорошо известно в мифологической концепции об умирающем и воскресающем божестве растительности и плодородия. Особенно выразительно в этом отношении ритуальное содержание «садов Адониса» — свежей растительности, символизирующей Адониса в разных аспектах его мифологического образа: свежая, только проросшая зелень представляет жизненную силу, каузирующую его становление, выход из смерти в жизнь, в дальнейшем скором увядании этой зелени в горшке выражается недолговечность жизни (идея эта особенно ярко выражена в ветхозаветном употреблении термина (ḥāšir), а погружение увядшей растительности в воду (параллельно с антропоморфным изображением Адониса — статуэткой) обеспечивает его возрождение.

В связи с мифологемой тождества растительности с божеством растительности следует обратиться снова к уже упомянутому Za 6, 12: «Вот человек, Отрасль (šāmaḥ) имя его, и под ним произрастает (jīšmāḥ)», где тот, благодаря которому произрастает, назван тем, что произрастает. Использованы соответственно именное и глагольное образования от одного и того же корня.⁴⁷

Слово šāmaḥ в книге Захарии использовано в ярко выраженном мессианстическом контексте и обозначает ожидаемого Мессию не впервые в Ветхом завете. Еще раньше, за два столетия до пророка Захарии, оно использовано для обозначения ожидаемого царя в книге Исаии (4, 2): bajjōm ḥāhū' jīhja šāmaḥ JHWH lišəbi uləkāḥōd uprēi ḥā'arās ləgā'on ulētip'arāt lipələtət jišra'el — «В день тот будет отрасль Господа красой и честью, и плод земли — вершиной и венцом для спасшихся Израиля». Интересно в этом отрывке, что šāmaḥ JHWH (отрасль Господа) выступает параллельно rēgi ḥā'arās (плод земли). Здесь очевидно соотнесение ожидаемого царя (Мессии) с плодом земли,⁴⁸ что, во-первых, конечно, восходит к мифологическим представлениям, связанным с культом плодородия; во-вторых, из этого стиха явствует известное представление о тождестве божества, каузирующего плодородие (к которому восходит и образ Мессии), с продуктом земли, растущим благодаря ему.⁴⁹ В таком же мессианстическом контексте слово šāmaḥ употреблено еще в кн. Иеремии (23,5: wahaqimōti ləḏāwid šāmaḥ ṣaddiq — «И воздвигну Давиду отрасль праведную»; особенно 33,15: 'ašmi'ah ləḏāwid šāmaḥ ṣəḏāqā — «взрачу Давиду отрасль праведности»), где говорится о появлении царя из рода Давидова. Ср. также Ps 132, 17: šām 'ašmi'ah qārān ləḏāwid 'arakti nēr liməšihī — «Там взрачу рог для Давида, уготовлю светильник помазаннику (māšihī) моему».⁵⁰

⁴⁶ Его соревнование с пророками Ваала — это соревнование его Бога с Ваалом. В результате оказывается, что именно Бог Илиа может обеспечить плодородие земли и что именно к нему нужно обращаться за этим.

⁴⁷ Является ли šāmaḥ именем Зеруавеля (а последнее — прозвищем известного исторического персонажа), как считают некоторые исследователи, или нет, не имеет здесь значения. В любом случае словоупотребление в тексте пренебрегает реалистической точностью описываемой картины.

⁴⁸ Следует отметить еще, что ожидаемый царь (Мессия) мыслится отпрыском прежних царей (Давида) и что царь Мессия, и плод земли представляются неким «порождением» (божественным, человеческим или земли). Пришествие, появление их представляется часто в виде рождения или сопоставляется (может быть, не всегда сознательно или эксплицитно, а иногда в виде параллельного мотива) с рождением. См. параллельное употребление глаголов šāmaḥ и jālad в Jes 55, 10: . . . ki 'im-hirwā 'āḥ-hā 'arās wəhōli dāh wəḥišmīhāh . . . — «. . . ибо наполает землю, заставляя ее родить и произрастать. . .»

⁴⁹ См., кроме приведенных выше мифопоэтических образов, связанных с культом Адониса, еще — Осирис — зерно и в то же время тот, кто произрастает зерно. Ср. предположение Ф. Ф. Ведберга (H v i d b e r g F. F. Weeping and Laughter. . . , p. 66), что угаритский Ваал и его противник Мот представляют одно божество — божество зерна, которое есть Мот в пренсподней и Ваал — на Цафоне (или ездящий на облаках).

⁵⁰ См. употребление šāmaḥ и ḥāšir вместе в Ps 104, 14 и особенно 147, 8 (ḥaməkaššā šāmajim bə'āḥim hamməkīn la'arās mātar hamməšmī'ah ḥarim ḥāšir — «Покрывающий небеса облаками, уготовляющий для земли дождь, заставляющий горы произрастать зелень») в контексте, весьма насыщенном мифопоэтическими образами.

Итак, вернувшись к отрывку из первой книги Царств, можно сказать, что на уровне мифологического подтекста вполне оправдано то обстоятельство, что ищущий траву (ḥāṣīr) Овадия находит Илию, и цель предпринятого им путешествия оказывается достигнутой.

В свете сказанного становится, кажется, очевидным, что недостаточно объяснять большое сходство, параллельность или слияние образа Илии с аль-Хидром только лишь взаимопроникновением культур уже в средневековье, но можно, кажется, говорить о значительно более древних и глубоких мифологических корнях сопоставления или отождествления этих двух чрезвычайно популярных и значимых фигур многих фольклорно-мифологических традиций Ближнего Востока.

A. A. Papazian

AL-KHIDR AND ELIJAH

Mythological background of the analogy

The Koran story (18, 59—81) of Moses encounter with the servant of Allah has been considered to be the background of the identification of the prophet Elijah with al-Khidr, one of the most popular figures in the medieval and modern folklore tradition of the muslim peoples (as well as the Christians, Yezids etc. in the Near East).

The main mythological characteristics of al-Khidr connecting him with the dying and resurrecting gods of the Ancient Near East (Osiris, Adonis, Baal) make him quite comparable with the biblical prophet, another representative of the ancient gods of Adonis-Baal type.

The semantic analysis of the root ḤDR in Arabic, as well as the OT usage of its only Hebrew derivative ḥāṣīr (especially in the IR 18, Elijah story) allows to situate the fusion of these two figures in the OT times.
