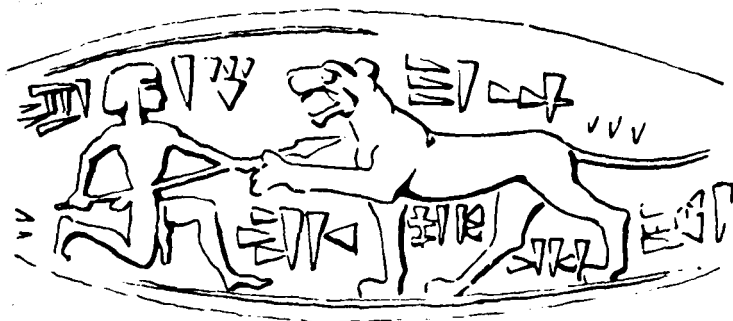


АКАДЕМИЯ НАУК СССР
Ордена Трудового Красного Знамени
Институт востоковедения

И. Ш. ШИФМАН

КУЛЬТУРА ДРЕВНЕГО УГАРИТА

(XIV – XIII ВВ. ДО Н.Э.)



Издательство "Наука"
Главная редакция восточной литературы
Москва 1987

Ответственный редактор

А. Г. Лундин

Книга содержит первое в отечественной историографии подробное описание и исследование культуры древнего Угарита — образа жизни, социально-политической организации, быта, нравов и духовной жизни общества. Особое внимание уделено древнейшим общесемитским культурным традициям, развивавшимся в угаритской среде, а также связям угаритской культуры с культурами других обществ Передней Азии.

Ш 4402000000-098 77-87
013(02)-87

Илья Шлеймович Шифман

КУЛЬТУРА ДРЕВНЕГО УГАРИТА
(XIV—XIII вв. до н.э.)

*Утверждено к печати
Институтом востоковедения
Академии наук СССР*

Редактор *Н. П. Губина*
Младший редактор *Л. А. Добродеева*
Художественный редактор *Э. Л. Эрман*
Технические редакторы *Э. С. Теплякова, Е. Б. Дружкова*

ИБ №15675

Сдано в набор 29.08.85. Подписано к печати 20.04.87
Формат 60×90^{1/2}. Бум. офсетная № 1. Печать офсетная
Иллюстрации отпечатаны по высокой печати на мелованной
бумаге. Усл. п. л. 15 + 0,5 п. л. вкл. Усл. кр. — отт. 15,75
Уч. — изд. л. 19,51. Тираж 2000 экз. Изд. №6036. Зак. №161
Цена 2 р. 90 к.

Ордена Трудового Красного Знамени
издательство "Наука"
Главная редакция восточной литературы
103031, Москва К-31, ул. Жданова, 12/1
3-я типография издательства "Наука"
107143, Москва Б-143, Открытое шоссе, 28

© Главная редакция восточной литературы
издательства "Наука", 1987.

ВВЕДЕНИЕ

Угаритское общество и его культура стали известны современной науке о древнем Востоке весной 1928 г. благодаря открытию сирийского крестьянина, чье имя осталось неизвестным из-за небрежности французских археологов, который случайно обнаружил на своем поле в Минат аль-Байда древнее погребение¹. Раскопки на местности, в особенности же на холме Рас аш-Шамра, обнаружили развалины города, отождествленного с Угаритом, упоминаемым в эль-амарнской переписке, многочисленные памятники материальной культуры, относящиеся к различным эпохам, а также несколько сот глиняных табличек с клинописными текстами на местном семитском (так называемом угаритском), аккадском, хеттском, хурритском языках и остраконы (числом менее десятка) с записями на языке минойской письменности, до сих пор не дешифрованном. Тексты, происходящие из Угарита, исключительно многообразны по своему содержанию — от документов хозяйственной отчетности и фиксаций всякого рода сделок до частной и межгосударственной переписки; от пособий для обучения писцов до записей поэтических повествований, сценариев сакральных церемоний, молитв, гимнов и т.п. В Угарите открыт поэтический (вероятнее всего, сакральный) текст на хурритском языке с записью сопровождавшей его мелодии. До сих пор не найдены литературные тексты на собственно угаритском языке, которые не были бы связаны с мифопоэтическим циклом, и не известно, существовали они реально или нет (ср. [Röllig, UL, с. 255]). Археологические памятники и письменные источники, публикация которых еще далеко не завершена, позволяют с достаточной степенью надежности и объективности судить о культуре угаритского общества середины и второй половины второго тысячелетия до н.э.

За более чем 50 лет, прошедшие со времени открытия Угарита, дешифровки собственно угаритской письменности (Ш.Виролло, Э.Дорм, Х.Бауэр) и начала публикации археологического и документального материала, угаритоведение выросло в самостоятельную отрасль семитологии и науки о древнем Востоке. За это время многое было сделано для изучения социально-экономической структуры и политической организации угаритского общества [Raineу, 5727/1967;

Heltzer, 1976; Heltzer, 1978b; Янковская, 1963, с. 35-55; Шифман, 1982], его политической истории [Liverani, 1962], искусства [Dussaud, 1949; Флиттнер, 1958; Matthiae, 1962] и религии во всех ее проявлениях [Albright, 1957; Obermann, 1948; Bissfeldt, 1951; Gray, 1957; Gaster, 1961; Oldenburg, 1961; De Moor, 1971; Cross, 1973]. Особенно большой интерес вызывает проблема "Угарит и Библия"; число работ, посвященных ей, непрерывно возрастает.

Повышенное внимание к социально-экономической и религиозной истории угаритского общества, разумеется, не случайно. Обращение к социально-экономической проблематике объясняется общим повышением интереса к данному аспекту развития древних обществ, что объясняется прежде всего влиянием марксистской историко-материалистической историографии. Угаритские документы позволяют существенно уточнить наши представления о закономерностях всемирно-исторического процесса и о конкретных путях их реализации в древнем Переднеазиатском Средиземноморье. Сказанное не исключает того, что многие детали (как из-за скудости источников, так и из-за различий в подходе) остаются до сих пор дискуссионными.

Активная исследовательская работа по истории угаритской религии и мифологии вызвана в конечном счете стремлением понять исторические корни Библии, иудаистско-христианского монотеизма. Вне зависимости от того, выражена ли эта точка зрения эксплицитно или нет, в исследовательской литературе преобладает телеологическая концепция: фактический материал рассматривается в своеобразной ретроспекции, только как этап на пути формирования монотеизма — в конечном счете христианства или (в зависимости от конфессиональной принадлежности автора) иудаизма, которые, как полагают, в ханаанейской религии изначально запрограммированы и постепенно обнаруживают себя, чтобы в итоге развития приобрести свой окончательный облик. Истина заключается, однако, в том, что и иудаистский монотеизм, и христианство складываются на определенном этапе исторического развития Переднеазиатского Средиземноморья в конкретном обществе (иудейском) в связи с конкретными своеобразными обстоятельствами, нуждающимися в специальном разборе. Параллельно этому вплоть до конца античности в сиро-палестинском регионе продолжается не только бытование, но и дальнейшая эволюция "язычества". Распространение христианства за пределы иудейского общества также имеет свои причины в конкретной общественно-политической ситуации I-III вв. н.э., причем христианство не вырастает из сиро-палестинского язычества, но накладывается на него и уничтожает его в ходе упорной идейной борьбы. Религия угаритян была, строго говоря, предшественницей языческих религиозных систем, распространенных в Сирии и Палестине в первом тысячелетии до н.э. и в первые века н.э.; она интересует нас прежде всего сама по себе — как определенная мировоззренческая система середины и второй половины второго тысячелетия до н.э., существовавшая в конкретном обществе и в конкретных условиях.

Однако религия и сама — один из элементов культуры каждого данного общества, и ее подлинная роль может быть понята только при изучении культуры в целом, во всех ее аспектах и проявлениях. Объектом исследования в настоящей книге является не религия как таковая, а именно культура угаритского общества, при описании которой соответствующее место будет уделено и религиозным воззрениям угаритян.

По вполне естественной аберрации понятия "угаритский" и "ханаанейско-аморейский", а также "ханаанейский" и "финикийский" в исследовательской литературе часто совпадают. Между тем, имеются веские основания думать, что в рамках ханаанейско-аморейского культурного единства (а оно, несомненно, существовало, хотя его носителями, по-видимому, и не осознавалось) имели место локальные варианты; одним из них, сильно хурритизированным и аккадизированным, является, в частности, и угаритская культура со всеми ее традициями и специфическими особенностями. Тем не менее, существование этого культурного единства дает основания привлечь при исследовании параллельный материал — финикийский и библейский — в тех случаях, когда собственно угаритские источники с недостаточной полнотой освещают те или иные стороны жизни интересующего нас общества. Принимая во внимание временные и местные различия, можно думать, что явления, о которых позволяют говорить параллельные свидетельства, наблюдались повсеместно в Переднеазиатском Средиземноморье и, следовательно, в той или иной форме также и в Угарите.

Предлагая вниманию читателя характеристику угаритской культуры середины и второй половины второго тысячелетия до н.э., автор стремился представить ее, во-первых, как локальный вариант ханаанейско-аморейской культуры Переднеазиатского Средиземноморья, во-вторых, как функционирующую систему во всей сложности взаимосвязей и взаимобусловленностей отдельных ее элементов, в-третьих, в ее взаимосвязях с культурами иных обществ Ближнего Востока и Эгейского мира, существовавших в ту же эпоху. Рассмотрение угаритского материала позволяет проследить характерный вообще для древней Азии процесс становления синкретической культуры на базе взаимодействия разнородных элементов. В какой мере эта задача выполнена, судить читателю.

Автор считает своим приятным долгом выразить благодарность сотрудникам Сектора Ближнего Востока Ленинградского отделения Института востоковедения АН СССР за ценные указания, сделанные в процессе обсуждения книги при подготовке ее к печати.

УГАРИТСКОЕ ОБЩЕСТВО

ГЕОГРАФИЧЕСКАЯ СРЕДА

Тот мир, в котором угаритянин рождался, жил и умирал, предстал перед ним как окруженная горными цепями и массивами полоса земли, примыкающая к уходящему в неведомую даль безграничному морю; за горами простирались равнины, кое-где заболоченные, но постепенно переходившие в степь и пустыню.

Ширина прибрежной плодородной полосы, отделенной от остального материка Ливанскими горами, не превышает 30–40 км, а в некоторых местах сужается до 3 км. Благодаря тому, что вершины Ливана задерживают облака, движущиеся со стороны моря, средний уровень осадков на побережье достигает 600–900 мм в год. С гор стекают многочисленные потоки, крупнейшие реки Сирии образуют здесь свои устья. Это создает благоприятные условия для земледелия. Непосредственно на морском берегу много бухт, удобных для возникновения рыбацких поселков, а со временем и торговых портов. Небольшие островки, отделенные от материка более или менее узкими проливами и хорошо защищенные ими от нападений с материка, также были заселены и постепенно развились в крупные центры ремесла и торговли.

Горные хребты Переднеазиатского Средиземноморья тянутся параллельно береговой линии двумя цепями — Ливан (совр. *Джебель Лубнан*) на западе и Антиливан (совр. *Джебель аш-Шарки*) на востоке; их вершины достигают высоты более 3 тыс. м. Севернее реки Элевтерос (совр. *Нахр аль-Набир*), стекающей с Ливана, расположена горная страна (совр. *Джебель Ансарийа*) высотой до 1500 м, а к югу от нижнего течения Оронта (совр. *Нахр аль-Аси*) — плоскогорье (совр. *Джебель аль-Кусайр*) высотой 450–470 м. К нему на западе примыкает пик Цапану (библ. *Цафон*; акк. *Хази*; греко-римское *Насий*, восходящее к аккадскому прототипу; совр. *Джебель аль-Акра*) высотой 1030 м. Севернее Оронта возвышаются горы Аман (совр. *Джур-Даг*), переходящие в Киликийский Тавр. В непосредственной близости от них находится еще одна горная страна (совр. *Джебель Арсуз*).

Между Ливаном и Антиливаном расположена глубокая тектоническая впадина (долина *Бека*⁶), откуда на север течет

река Оронт, делающая затем крутой поворот на юг и запад и впадающая в Средиземное море. В долине Бека⁶ берет свое начало и текущая на юг река Леонт (совр. *Нахр аль-Литани*), также делающая поворот на запад и выходящая к Средиземному морю несколько севернее Тира.

Северные районы собственно Сирии — это равнины, главной водной артерией которых является Оронт. В его низовьях на протяжении длительного времени находилось пресноводное озеро; от него сохранился до наших дней водоем Амык-гелю. Еще и теперь в долине Оронта есть обширные заболоченные участки. В котловинах этой долины и прилегающих к ней областей скопились массивные слои краснозема, и это обстоятельство вместе с обильным орошением делает бассейн Оронта пригодным для ведения земледельческого хозяйства. К востоку от этих плодородных мест тянется степная зона, граничащая с горным районом (совр. *Джебель аль-Бишири*). В направлении на юг степи постепенно переходят в пустыню.

Интересующий нас регион, особенно его прибрежная полоса, отличался богатой субтропической растительностью; горные склоны были покрыты лесами. Особую известность приобрел знаменитый ливанский кедр. Однако непрерывные порубки на протяжении тысячелетий привели к почти полному исчезновению лесных массивов. Не способствовали их сохранению и некоторые специфические особенности физического строения гор. Их вершины, испытывая воздействие обильных ливней, разрушаются; известняки, из которых они сложены, водопроницаемы и подвержены эрозии; перегонной, накопленный на поверхности почвы, с течением времени смыли дожди. Результатом вырубки лесов стало разрушение почвенной структуры гор; оно в свою очередь привело к тому, что возобновление кедровых рощ оказалось невозможным. Уже в глубокой древности началось вытеснение лесов пустошами, зарослями невысоких деревьев и вечнозеленых кустарников.

Климат Сирии и Финикии в общем благоприятен для жизни человека. С конца апреля и по конец октября в стране лето; на побережье в этот период дуют юго-западные, а в глубине материка — западные ветры. Зима, длящаяся три месяца, — это время проливных, холодных, нерегулярных дождей; иногда (крайне редко) выпадает снег. Температурный режим характеризуется следующими цифрами: минимальная средняя температура соответствует +5–7°, а максимальная +27–31°. Серьезную угрозу для земледелия представляет суховей-хамсин.

Переднеазиатское Средиземноморье (библейский Ханаан) всегда казалось кочевникам Сирийской степи и Аравийской пустыни сказочно богатой страной, "текущей" молоком и медом. Это представление нашло свое отражение и в библейском повествовании в облике фольклорной формулы, своего рода постоянного эпитета (ср., например, Исх. 3, 8; Лев., 20, 24; Второз., 6, 3 и др.).

Угарит находился приблизительно в 11 км севернее современного сирийского порта Латакия (древняя Лаодикея, основанная в конце IV в. до н.э.) и на расстоянии не-

сколькo более километра от морской гавани Минат аль-Байда, где находился угаритский торговый порт. Само название Угарит ('ugrt), возможно, близко по своему значению к акк. 'ugaru 'стена', 'городская стена', а значит и 'обнесенная стеной крепость'². Известное представление о размерах города дает тот факт, что поверхность угаритского трапезиевидного телля составляет примерно 22 га; население Угарита составляло, по всей видимости, 4—5 тыс. человек. Центром города была крепость (раскопки по аналогии с Афинами обычно называют ее Акрополем), где находились храмы богов Ба'лу и Дагану. У северо-западной оконечности телля находился комплекс царских дворцов, окруженный оборонительными сооружениями. У подножия Акрополя были расположены жилые кварталы простонародья; здесь жили ремесленники, мелкие торговцы, поденщики. В квартале восточнее царских дворцов, в непосредственной близости от властителя, обитали приближенные царя. Здесь и улицы были шире, и дома просторнее и богаче.

Угаритское царство представляло собой одно из многочисленных северосирийских государств, к центру которого экономически тяготели многочисленные поселения, находившиеся на его территории. Непосредственно к Угаритскому царству примыкали на юге мелкие государства Сийанну и Ушнату, а с севера царство Зальхи и гора Цапану. На востоке его естественную границу составляли горы Джебель аль-Ансарийа, за которыми лежали страна Нийа и еще восточнее — Нухашше. Угаритское царство располагало помимо Минат аль-Байды рядом других удобных гаваней — Габала (совр. Джебле), Шукси (совр. Телль Сукас), Аталлиги и Харману на границе с Сийанну и Ушнату на расстоянии от Угарита по прямой 30—40 км. Какую роль они играли в обеспечении морских торговых связей Угарита, пока не ясно: кажется весьма вероятным, что основной поток товаров шел в центр через Минат аль-Байду [Klengel, 1970, 3, с. 5—7]. Материковая область, центром которой был Угарит (расстояние по прямой от побережья до гор здесь составляло примерно 25—40 км), весьма благоприятна для земледелия. Страбон (Strabo, 16, 751—752), чье высказывание отмечает Х. Кленгель, говорит о плодородии этой территории и, в особенности, об обилии там виноградников. Об этом же свидетельствуют и угаритские деловые документы и поэтические повествования, где постоянно идет речь о пахотных полях и огородах, садах, оливковых плантациях и виноградниках. Угаритское царство было густо усеяно небольшими — от 5—10 до 40—50 хозяйств — поселениями, царскими хозяйствами и т.п. Если известные в настоящее время около 350 географических названий соответствуют в основной своей массе поселениям, можно думать, что общая численность населения Угаритского царства составляла 30—40 тыс. человек [Klengel, 1970, 3, с. 35—39].

Политическая история Угарита известна в высшей степени недостаточно как вследствие того, что имеющиеся в нашем распоряжении документы охватывают только XIV—XIII вв., т.е. два последних столетия существования Угарита (но и эта информация не полна), так и вследствие того, что какие-либо хроники или иные повествования исторического содержания до нас не дошли (если предположить, что они вообще существовали). Поэтому очерки истории Угарита [Liverani, 1962; Klengel, 1969, 2, с. 326—421] представляют собой перечень царствований и событий, судить о которых в общей взаимосвязи не всегда представляется возможным. К тому же список угаритских царей полностью не сохранился, а о многих важных деталях и событиях наши источники ничего не говорят.

Поселения на территории Угарита возникали уже в глубокой древности, однако интересующее нас общество обосновалось здесь, очевидно, в XXIII в. до н.э. Угарит упоминается уже в текстах из Эблы конца третьего тысячелетия до н.э. [Pettinato-Matthiae, 1976]. Это событие связано с движением аморейских племен из северной части Сирийской пустыни (р-н Джебель Бишри) в Месопотамию и на запад. Судя по поэме о Карату (C15=KTU, 1.15), а также по ритуальному тексту KTU, 1.161, самоназванием данного общества было Дитану (вариант: *Дидану*), что сопоставимо с встречающимся в месопотамских текстах названием горы Амурру Di-da-num (Ti-da-nu-um) [Cross, 1973, с. 57]³. Поэма об Акхите (C17=KTU, 1.17), одно из главных действующих лиц которого (Даннийлу) именуется "мужем харнамийским", позволяет думать, что часть угаритян были выходцами из общества Харнаму, по другим источникам не известного. Каково соотношение между Харнаму и Дитану определить не представляется возможным.

Сколько можно судить, угаритским царям приходилось лавировать между соседними мощными державами. В первой половине второго тысячелетия до н.э. Угарит, по-видимому, зависел от Египта. В XIV—XIII вв. до н.э.: мы видим Угарит находящимся в зависимости от Хатти; зависимость оформлялась договорами и рассматривалась сторонами как "рабство". Она предполагала инвеституру, т.е. получение власти из рук хеттского царя, носившего титул "Солнце", помощь ему в войнах, а также выплату дани (см. в особенности PRU, IV, 17.132, 17.340, 17.227 и его многочисленные дубликаты, а также PRU, IV, с. 44—45). Помимо непосредственного подчинения хеттскому царю, Угарит находился под властью царя Каркемиша, игравшего роль хеттского наместника в Северной Сирии (обычно это был хеттский царевич); в свою очередь с санкции хеттского "Солнца" у Угарита в "рабстве" время от времени оказывались соседние царства. Угаритские цари не рисковали принимать участие в вооруженных выступлениях их соседей против хеттского господства. Так, из указанных выше документов

видно, что царь Никмадду II отказался участвовать в антихеттской войне царей Нухашше и Мукиша и даже пострадал на этом: его страна была захвачена и разорена ими, однако впоследствии хеттский царь вознаградил его за его лояльность. Тем не менее, иногда они позволяли себе проявлять строптивость и непослушание. Так, согласно PRU, IV, 17.247, царь Ибирану не считал нужным явиться к хеттскому владыке за инвеститурой и даже прекратил выплату дани хеттам; позже конфликт был урегулирован. В течение длительного времени не являлся к хеттскому двору и царь "Аммурапи, что вызвало резкое письмо хеттского "Солнца".

Ослабление Хеттского государства в XIII в. до н.э. вело, естественно, к ослаблению зависимости Угарита от него. Нападения "народов моря", в борьбе с которыми Угарит принял, по-видимому, непосредственное участие, нанесли городу определенный ущерб (Ug., V, 24), однако угаритяне либо сумели от них защититься, либо как-то с ними договорились и от них откупились (ср. Ug., V, с. 674 и 678-689). находка в Угарите меча с картушем фараона Мернептаха дала повод думать, что в его царствование Египет попытался восстановить в Угарите свое господство [Ug., III, с. 169-187] и направил в Угарит свой гарнизон для защиты от "народов моря" [Helck, 1962, с. 234]. Естественное развитие угаритского общества, страдавшего в последние годы своего существования от сильных засух (Ug., V, с. 761-762), было прервано природной катастрофой — землетрясением (ср. Ug., V, с. 760-768). Найденные в обжигательной печи документы свидетельствуют, что гибель застала Угарит в момент, когда он поддерживал многосторонние контакты с окружающим миром, когда совершались многообразные деловые и торговые операции. Ничто в них не говорит о том, что город отрезан от внешнего мира или что ему угрожает какая-то опасность. Вместе с городом исчезли и его традиции, и даже память о нем изгладилась из сознания последующих поколений.

ЗАНЯТИЯ И ОБРАЗ ЖИЗНИ УГАРИТЯН

И поэтические повествования, и многочисленные деловые документы показывают, что на всем протяжении второго тысячелетия до н.э. (и, вероятно, раньше) основным занятием угаритян было земледелие.

На раннем этапе землю обрабатывали мотыгами. Пережитком этого древнейшего способа вскапывания и разрыхления почвы были мотыги с надписями: "Хурацану, верховный жрец" (*h̄rsn rb khnm.* — UT, a) и "верховный жрец" (*rb khnm.* — UT, b), найденные среди инвентаря, принадлежавшего верховному жрецу. Они использовались, очевидно, при ритуальной церемонии, открывавшей начало цикла сельскохозяйственных работ и воспроизводившей древнейшие методы обработки земли. С течением времени появилось плужное (собственно, сошное) земледелие с быками в качестве тягловой силы и сохой в качестве орудия для разрыхления почвы. К

середине второго тысячелетия до н.э. оно заняло в угаритском обществе господствующее положение, хотя, по-видимому, и не вытеснило мотыжное. То количество земли, которое можно было обработать на паре быков в течение рабочего дня, стало единицей измерения площади (*šmd*; ср. библейское *šamād*).

Упоминание в поэме о Карату (C16=KTU, 1.16) земель, находящихся под паром (*nr*), дает основания считать, что в Угарите, как и во всем Переднеазиатском Средиземноморье, существовала двух- или трехпольная система земледелия.

Наряду с пахотой и разведением зерновых в Угарите, как и повсеместно в сиро-палестинском регионе, было широко распространено огородничество; о нем, в частности, прямо говорится в поэме об Акхите. В подавляющем большинстве случаев составной частью хозяйственного комплекса были оливковые деревья и виноградники. Давильни, в которых выжималось оливковое масло и вино, были настолько характерным элементом хозяйственной ячейки, что последняя часто так именно и называлась "давильней" (*gt*).

Труд на поле, в огороде, в саду, на винограднике был общим делом не только рабов, но и свободных, не только простолюдинов, но и — по крайней мере, на раннем этапе существования угаритского общества — знатных, принадлежащих к правящим кругам общества. Поэма об Акхите рисует главного героя Акхита, сына правителя ДанниИлу, человеком, старательно ухаживающим за посевами, нежно относящимся к каждому лепестку и колоску на огороде и в поле, собственноручно собирающим урожай и складывающим его в амбар. Сын Карату, чтобы исцелить отца, лично совершает на поле земледельческие обряды (C16). В то же время к полевым работам привлекались и батраки; угаритская документация (PRU, V, 80) сохранила упоминания о таких работниках (*b^clm*). В работах принимали участие и зависимые — "отроки" и рабы. В некоторых угаритских документах (Ug., V, 6 — частновладельческое хозяйство; Ug., V, 96; Ug., V, 13 — царские хозяйства) упоминается и рабский персонал определенных хозяйственных комплексов.

Со введением сошного земледелия обработка земли окончательно становится мужским делом. Женские занятия — жондление за водой к колодезю, собирание топлива, приготовление пищи — хорошо показаны в поэме о Карату (C14=KTU, 1.14)⁴.

Другой важной сферой производственной деятельности было скотоводство. Разводился прежде всего мелкий рогатый скот — овцы и козы. Наряду с этим выращивался и крупный рогатый скот — судя по дошедшим до нас изображениям, быки с горбом на спине. О том, какое значение придавали в Угарите этой сфере деятельности, свидетельствует тот факт, что, как показывает один из колофонов угаритских поэтических повествований (C6=KTU, 1.6), верховный жрец (*rb khnm*), носитель местной традиции, именовался также начальником пастухов (*rb nqdm*). Согласно документу PRU, II, 33, среди должностных лиц в Угарите

имелся и смотритель дорог, по которым прогоняли скот (в данном случае мелкий) с одного пастбища на другое.

Как и земледелие, скотоводство было прежде всего уделом свободных тружеников — мужчин; в противном случае называть верховного жреца начальником пастухов едва ли имело бы смысл⁵. Рабы, если и эксплуатировались в скотоводстве, то, по всей вероятности, в качестве подсобной рабочей силы, так как от пастуха-раба скорее, чем от кого-либо другого, можно было бы ожидать бунта и побега.

Охота и рыболовство как промыслы, обеспечивавшие продовольствием, играли в угаритском обществе второстепенную, хотя и заметную роль. В поэме об Акхите ее главный герой — охотник; сама поэма является, как увидим далее, охотничьим эпосом. Добыча от охоты — и это особенно существенно — приносилась, по всей вероятности, в храм (C17=KTU, 1.17; текст поврежден), и там использовалась для священных трапез и иных жертвоприношений. Не случайно один из терминов, которым обозначается сакральная трапеза, — *msd*, происходит от корня *sd* 'охотиться' и означает, собственно, охотничью добычу. В данном случае перед нами, по всей вероятности, отражение ситуации, когда (в эпоху формирования эпоса) охотничья добыча считалась общим достоянием и должна была поступать в общественные фонды.

Основную пищу угаритян составляли ячменные и значительно реже пшеничные лепешки, овощи, фрукты, молоко и молочные продукты. Мясо, в том числе баранину, а тем более говядину, ели, по всей видимости, редко и в специфических обстоятельствах — во время сакральных трапез и пиршеств, которые устраивал могущественный и богатый человек. Читая описания обильных угощений, где для участников закалывались быки и бараны, трудно отделаться от впечатления, что повествователь желает поразить свою аудиторию рассказом о богатстве и изысканности предложенного угощения⁶.

Происходящие из Угарита деловые документы и археологические материалы показывают, что этот город был крупным центром ремесленного производства.

На раннем этапе истории угаритского общества, отраженном в поэтических повествованиях, ремесленник обслуживал нужды членов общества, получая за свой труд, как правило, пищу от заказчика; само по себе ремесло предстает как умение делать все, что нужно заказчику, а ремесленник — своего рода мастером на все руки. Именно таков Пригожий-и-Мудрый (*kt̄r w. ḥss*), бог-ремесленник угаритского пантеона. В C4=K1U, 1.4 (повествование о постройке дома для Ба⁶лу) он фигурирует как плавильщик и литейщик, столяр и сапожник:

«Он плавил серебро,
растопливал золото,
он плавил серебро тысячами,
золото плавил мириадами.

Он отлил стойки <шатра> и ложе,
котел Илу в два мириада,
котел Илу, отлитый из серебра,
разукрашенный червонным золотом,
кресло для Илу,
престол на возвышении,
подножие для И<лу>, то, которое он выстлал циновкой,
сандалии Илу <он сшил>,
те, чьи ремни он отделал золотом,
стол Илу <он соделал>,
тот, что он наполнил разными сокровищами,
что от основания земли".

Пригожий-и-Мудрый руководит строительством дворца для Ба^слу (C4=KTU, 1.4), он же строит по приказу Илу дом для Иамму, врага Ба^слу (C1-2=KTU, 1.1-2), изготавливает волшебные паллицы для Ба^слу (C2=KTU, 1.2), а также чудесный лук для Акхита (C17=KTU, 1.17).

В эпоху, о которой идет речь в деловых документах из Угарита, т.е. в XIV-XIII вв. до н.э., положение существенно изменилось. Ремесло не только окончательно отделяется от земледелия, и ремесленник работает на рынок; в среде ремесленников имеет место разделение труда; появляются люди, специализирующиеся в какой-то одной отрасли производства. В угаритской документации этого периода упоминаются гончары, литейщики бронзы (PRU, II, 24), изготовители луков (PRU, II, 35), строители домов, изготовители колесниц, литейщики серебра (PRU, I, 39), кораблестроители (PRU, II, 40), мастера, делающие музыкальные инструменты (PRU, II, 45), ткачи (PRU, V, 103), кожевники (PRU, VI, 93). Археологические материалы, опубликованные в настоящее время, позволяют датировать начало керамического производства в Угарите V тысячелетием до н.э. В интересующий нас период (середина второго тысячелетия до н.э.) керамические изделия представляли собой одноручные или двуручные вазы с узким или широким горлом, миски, чаши и кувшины различной высоты, украшавшиеся разнообразными сочетаниями точек, прямых и волнообразных линий. Медь, а затем и бронза, вошла в употребление в конце IV тысячелетия до н.э. Бронза состояла из трех компонентов — меди, олова и свинца, поэтому угаритяне называли ее "тройчатка" (*tlł*). Медь угаритяне получали, по всей видимости, из Библа и из Кипра, олово — с западных окраин Средиземноморского мира. Из бронзы выделывали оружие (ножи, кинжалы, мечи, наконечники копий и стрел), сельскохозяйственные орудия, разнообразные украшения. Железо было в интересующий нас период большой редкостью. Широко распространены были украшения из золота и серебра.

В документах, происходящих из Угарита, часто упоминаются ткани и одежда, почти не поддающиеся отождествлению. Судя по дошедшим до нас изображениям, основную часть одежды угаритянина составляла длинная (до щиколоток) перепоясанная рубаха с вышивкой на рукавах, воротнике и по-

доле; именно в такой рубахе обычно показывается Илу (верховный бог), восседающий на своем троне. Другой тип одежды, представленный на известной стеле, где мы видим Ба^Слу, поражающего землю молнией, — набедренная повязка с поясом, за который заткнут кинжал, вдетый в ножны. Голова обычно покрыта платком, перевязанным лентой⁷. К этому можно добавить, что тщательно ухоженная борода ("лопаточка") встречается на подавляющем большинстве воспронизведенных мужчин. Впрочем, египтизирующие рельефы и рисунки свидетельствуют, вероятно, о распространении в угаритской аристократической среде моды на египетскую одежду; этим же объясняется, вероятно, и появление мужчин с бритым лицом.

Выделение из общей массы ремесленников специалистов-домостроителей объясняется, несомненно, тем, что к середине второго тысячелетия до н.э. жилые дома и иные постройки в Угарите превратились в достаточно сложные сооружения, возведение которых требовало специальных знаний и навыков, а также совершенствованием строительного материала. Далеко в прошлое ушли времена, когда обитатели Переднеазиатского Средиземноморья ютились в беспорядочно разбросанных земляных или сырцовых хижинах с примитивным очагом, выложенным в земляном полу. Для Угарита середины второго тысячелетия до н.э. характерна сплошная застройка; дома, плотно прилегавшие один к другому, образовывали кварталы, пересекавшиеся прямыми параллельными улицами, перпендикулярно которым были проложены осевые магистрали. Предание о Силаче Ба^Слу (С4=КТU, 1.4) показывает, что жизнь в чужом доме воспринималась как большое неудобство и, по всей видимости, как признак недостаточного высшего социального статуса. Если человек желал быть "хозяйном" (b^Сl), т.е., по представлениям эпохи, полноправным гражданином, он должен был обладать и собственным домом.

Дома в Угарите были, как правило, двухэтажными, причем жилые помещения находились на втором этаже, куда вела специальная лестница. Стены первого этажа выкладывались (речь идет, понятно, о домах зажиточных людей) из бутового камня; тесаные каменные блоки сосредоточивались по углам и придавали дому особенную прочность (ср. [Margueron, 1977, с. 164–166]). В домах устраивались кладовые, ванны и туалеты, а в некоторых случаях — внутренние дворы. В каждом доме имелся колодезь с каменными стенками и монолитной закраиной; рядом с колодцем устанавливали каменную кадку для воды. Во дворе или под нижним этажом располагали погребальные камеры с дромосом для захоронения умерших членов семьи.

Известное представление о распространенных в сиропалестинском регионе второго тысячелетия до н.э. домах-башнях дает модель дома, к фундаменту которого присоединены головы двух козлов. Вход в дом устроен в виде арки; над ней между первым и вторым этажами, видимо, по ходу лестницы, помещено треугольное окно, а еще выше — прямоугольное окно там, где лестница заканчивается. Дом двухэтажный, с двумя рядами прямоугольных окон, вытянутых

снизу вверх; на крыше находится площадка, огражденная зубцами башни.

Окна в доме, во всяком случае, обращенные на улицу, представляли, с точки зрения угаритянина, источник повышенной опасности. В повествовании о строительстве дома для Ба^слу говорится, что последний сначала отказывается от окон и устраивает их только по настоянию Пригожего-и-Мудрого и только уверившись в собственной безопасности. По всей вероятности, окна проделывались редко и были они узкими, чтобы неприятель не мог через них проникнуть в помещение.

Особое место среди угаритских построек занимали, естественно, царские дворцы. Большой дворец площадью больше гектара на северо-западной оконечности современного телля многократно перестраивался. Его наружные стены были выложены из каменных блоков и укреплены прямоугольными пилястрами, игравшими роль контрфорсов. Внутри дворца находились девять внутренних дворов (в одном из них располагался сад, в другом — бассейн, выложенный каменными плитами, и печь для обжига табличек), а также многочисленные залы, жилые помещения, ремесленные мастерские, кладовые, помещения для архивов и т.п. Парадная лестница и несколько боковых вела на второй этаж. Своими размерами, пышностью и богатством угаритский царский дворец производил большое впечатление на современников, служа своеобразным эталоном роскоши (ср. EA 89. Описание см. [Ug., IV, с. 9–38]). Малый дворец был построен южнее большого; здесь были сооружены портики и колонны, а также система залов, жилых комнат и складских помещений. Наружная стена малого дворца также была выложена из камня. Началом второго тысячелетия до н.э. датируется, по всей видимости, третий дворец, построенный из каменных блоков, с порогами, выложенными из монолитов [Schaeffer, 1970a, с. 209–213; Schaeffer, 1970b, с. 7–11].

На мысе Рас Ибн-Хани (юго-западнее Угарита) открыт построенный в XIV в. до н.э. летний дворец угаритских царей [Bounni etc., 1978, с. 243–248]; во время строительства этот пункт (первоначально, видимо, остров) был расширен и соединен с материком. Через вход, фланкированный двумя колоннами, открывался доступ во внутренний двор и зал, соединенный с многочисленными внутренними помещениями. План сооружения близок к планам богатых домов в Угарите, а также местного царского дворца и алахахского дворца IV слоя раскопок.

У восточной оконечности жилого квартала открыто еще одно величественное здание [Margueron, 1977, с. 168–175]. Вход в него находился, как полагают, в северной стене (она совершенно разрушена); имелась дверь и в южной стене. Стены выложены из тесаных каменных блоков. В самом здании находились многочисленные внутренние дворы, залы и комнаты, соединенные лестницами и переходами. Вход в одно из помещений был украшен колоннами. Под зданием находились погребальные сооружения, что исключает, по мнению Ж.Маргерона, его использование для общественных нужд. Если так, можно допустить, что оно принадлежало какому-то

высокопоставленному лицу — приближенному царя или просто местному крупному богателю. Вероятно, не случайно единственный найденный здесь текст — это, по словам Ж.Маргерона, выполненный на аккадском языке расчетный документ.

Об угаритских оборонительных сооружениях известно очень мало. Они строились из бутового камня и по своему плану и устройству вряд ли существенно отличались от аналогичных и современных им построек в других местностях Переднеазиатского Средиземноморья. Мы легко можем себе представить поэтому, основываясь на египетских изображениях сиро-палестинских крепостей [Helck, 1962, с. 338], два ряда высоких зубчатых стен с бойницами, опоясывавших город, с башнями, на "плечах" (т.е. специальных площадках) которых приносились жертвы богам (C14=KTU 1.14), и воротами посреди стены, окруженными оборонительными башнями.

В целом угаритские жилые дома строились с тем расчетом, чтобы жизнь их обитателей была сосредоточена внутри дома (исключая, разумеется, полевые работы, участие в торговле и т.п.) и чтобы основные житейские потребности могли быть удовлетворены там же в тех пределах, в каких позволяет накопленный запас. То же относится и к городу.

Благоприятное географическое положение сравнительно рано сделало Угарит одним из важнейших торговых центров Переднеазиатского Средиземноморья, в том числе центром посреднической межгосударственной торговли. Вот почему в Угарите было много чужеземцев; археологически и документально засвидетельствованы выходы из Эгейского бассейна, египтяне, хетты, выходцы из Месопотамии (ассирийцы). Государство принимало необходимые меры, чтобы упорядочить статус чужеземцев в Угарите и, в частности, ограничить для них возможности коммерческой деятельности. Торговые связи Угарит поддерживал с Египтом, Критом, Малой Азией и Месопотамией. Объектами торговли были металл и металлические изделия, ткани и одежда, древесина, драгоценности, вероятно, также продовольствие. Очень заметную роль в торговле играл царь, бывший крупнейшим судовладельцем; в его распоряжении были специальные агенты, торговавшие на его средства и по его поручению. Наряду с этим имелись предприниматели, действовавшие по собственной инициативе, на свой страх и риск.

Роль расчетной единицы персонально играла весовая единица металла — сикль (*tql* от корня *tql* 'взвешивать'), причем в Угарите были известны нормальный сикль (около 9 г) и "тяжелый" (около 12 г). В качестве всеобщего эквивалента использовалось в подавляющем большинстве случаев серебро; слово *ksp* 'серебро' приобрело в конце концов значение "деньги". Наряду с ним, хотя гораздо реже, в этой роли выступало золото. Твердых цен угаритское общество не знало; они складывались в зависимости от рыночной конъюнктуры [Heltzer, 1978b].

Государство стремилось взять торговую деятельность под свой контроль. Среди должностных лиц в Угарите имел-

ся начальник рынка, в обязанности которого входили наблюдение за купцами и сбор пошлин. В случае необходимости царь предоставлял торговцам охрану; государство принимало меры и для защиты их жизни и имущественных интересов за рубежом.

СЕМЕЙНАЯ ЖИЗНЬ УГАРИТЯН

Важнейшими эпизодами человеческой жизни в плане, интересовавшем угаритское общество, были вхождение человека в общественный организм (рождение и приобщение к миру взрослых) и его уход из жизни.

Вхождение в общество сопровождалось рядом церемоний. Как известно [WUS, с. 109, № 985], среди терминов, которыми в угаритском языке обозначаются родители и дети, наряду с обычными для семитских языков 'ab 'отец', bn 'сын', есть производные от корня *hṭk* 'резать'. Такое словоупотребление определено, на наш взгляд, свидетельствует о существовании в угаритском обществе обряда обрезания, причем производил его непосредственно отец⁸. Судя по библейской параллели, участники этого действия видели в нем ритуал установления "союза" человека и бога-покровителя данного общества, что предполагало неразрывную связь между ними, покровительство бога и подвластность человека богу (посвящение богу мужской плодоносящей силы? ср. [Baudissin, 1911, с. 59]).

Другой инициационный обряд имел место, по-видимому, тогда, когда человек достигал совершеннолетия (тринадцать лет?); его отражением в поэме об Акхите является, вероятно, рассказ об изготовлении специально для Акхита чудесного лука; лук вручается Акхиту на пиршестве, и отец благословляет его (C17=KTU, 1.17).

Уход человека из жизни также обставлялся специфическими церемониями. Плач начинался уже у одра смертельно больного (так в поэме о Карату); умершего оплакивали в доме и на поле (так в поэме об Акхите); ритуальное оплакивание продолжалось в течение семи дней (в поэме об Акхите — семь лет; ср. иудаистский семидневный ритуальный траур). Плач сопровождался массовыми раздачами, которые могли привести семейство к разорению (ср. об этом в поэме о Карату). Во время обряда скорбящие часто наносили себе глубокие порезы и увечья (ср. C5=KTU, 1.5). По форме плач представлял собой поэтически организованный молитвенный текст. При наличии материальных возможностей родственники нанимали профессиональных плакальщиков и плакальщиц; они упоминаются в поэмах о Карату и об Акхите.

Основным общественным организмом, в котором при нормальных условиях протекала вся жизнь свободного угаритянина, была семья. У нас нет достаточных материалов, чтобы судить о том, как далеко зашло в Угарите разложение рода. Ниже мы попытаемся показать, что, в частности, в

сфере землевладения сохранялись представления об определенной группе земель как о неотчуждаемой наследственной, в конечном счете, родовой собственности. Такая ситуация предполагает осознание существующих между родичами связей кровного родства, реальных или фиктивных, но воспринимаемых, как реальные, а также ведение родословий и возможность выступления сородичей, по крайней мере, в определенных ситуациях, как цельного коллектива. Тем не менее, судя по тому, что даже усыновление или принятие в братство оформлялось, как об этом свидетельствуют соответствующие документы [Шифман, 1982, с. 15-23], без вмешательства рода, простым соглашением сторон, род как коллектив в жизнь семьи не вмешивался и последняя, таким образом, была фактически самостоятельным общественным организмом.

Главою семьи и домовладыкой был, как правило, отец. После его смерти внутрисемейная власть переходила к одному из сыновей, по всей видимости, первородному, либо ко всем братьям, действовавшим совместно; однако в подавляющем большинстве случаев за смертью домовладыки следовал раздел имущества и возникновение новых семей.

Брак в Угарите был патрилокальным, причем возможно было многоженство (ср. [van Selms, 1954, с. 19-20]). Характерной чертой брака была экзогамность. Карату берет себе жену не в родной ему среде, а в обществе Удумми, и она носит соответствующее имя Дева — Хурритянка (*mtt hry*); точно так же и в поэме об Акхите жена ДанниИлу происходит из другого общества и зовется Дева-Даннитянка (*mtt dnty*). При заключении брака невеста получала приданое (*ndn*), оставшееся на протяжении всей ее жизни и при всех обстоятельствах ее неотъемлемым достоянием. В свою очередь жених или его родители выплачивали родителям или родственникам невесты брачный выкуп (*terhātu*). В Песне о браке лунного бога Йариху и богини луны Никкаль (C24=KTU, 1.24) читаем:

"Послал Йариху, свето[ч] небесный,
к Хар[ха]бби, царю лета:
Дай Никкаль!
Йариху возьмет в супруги светоносную!
Она взойдет в дом его.
И я дам выкуп за нее отцу ее —
тысячу серебра
и мириад золота;
я пришлю драгоценные камни, лапис-лазули,
я дам поле,
виноградники,
поле мандрагор,
сады курнуку!"

И далее в том же тексте описывается выплата терхату:

"А по [т]ом он Никкаль в супруги взял.
Отец ее поставил основание весов,
ее мать — чашки весов,
братья ее взвешивали куски,
сестры ее за камнями весов <следили>".

Отсюда в угаритской практике и термины *trh* 'жених', 'молодожен' и *mtrht* 'супруга' [van Selms, 1954, с. 28–29].

Свадебной обрядности угаритян в какой-то степени соответствует, очевидно, процедура "священного брака" Илу, как она изображена в известном тексте о рождении богов Шахару и Шалиму (C23=KTU, 1.23). Если бы это предположение подтвердилось, можно было бы считать, что заключение брака сопровождалось сакральной церемонией в домашнем или родовом сзятилище с молитвами о даровании плодородия, благословлениями, песнопениями и ритуальной трапезой. В повествовании о Карату на брачный пир приглашаются боги; Илу благословляет Карату и предрекает ему многочисленных сыновей и дочерей. Как показывают некоторые документы (RS 8.208; RS 34.124), при заключении брака на голову невесты возливали елей, однако сам по себе этот обряд восходит к ритуальному очищению, сопровождавшему переход из одного состояния в другое (ср. [Pardee, 1977, с. 3–20]). Может быть, обоснованно предположение, согласно которому представители знатных семей при заключении брака испрашивали у богов оракул; в пользу такого допущения свидетельствует то, что в поэме о Карату женитьбе предшествует повеление Илу — кого и каким образом взять в жены [van Selms, 1954, с. 16–17].

При заключении брака оговаривалось положение жены в доме мужа и, в особенности, ее имущественные права. Эти условия в различных конкретных ситуациях могли варьироваться, однако в общем виде они сводятся к следующему.

Выходя замуж, женщина выходила из-под власти домовладыки того дома, к которому она принадлежала по рождению, и оказывалась под властью домовладыки того дома, к которому принадлежал ее муж. Тем не менее, ее связи с родительским домом не прерывались, в особенности, разумеется, неформальные связи. До нас дошел примечательный документ (PRU, III, 16.295) об усыновлении дедом внука — сына дочери — явно для того, чтобы иметь возможность передать ему свой кусок наследственно-родовых земель. Ясно, что побудительным стимулом для этого была любовь отца к дочери и деда к внуку. Наряду с этим, однако, в определенных ситуациях действительными могли оказаться и формальные связи. Как мы увидим, при разводе родственники женщины защищают ее интересы. Согласно документам архива Рашапабу (Ug., V, 1–12), жена последнего Пиддаи вместе с мужем покупает хозяйственный комплекс, причем в документе особо отмечено, что земля ранее принадлежала ее отцу; иначе говоря, Пиддаи сохраняет право на свои наследственные земли несмотря на замужество.

Имущественное положение замужней женщины определялось,

как уже говорилось, тем, что при любых обстоятельствах она сохраняла право на свое приданое и, будучи вынужденной покинуть дом мужа, могла забрать его с собой. Она была хозяйкой в доме мужа или, в случае многоженства, в том хозяйственном комплексе, который был выделен ей и ее детям. Это особенно подчеркивают угаритские поэтические повествования: и в поэме о Карату, и в поэме об Акхите жена организует пиршество, готовит еду, раздает ее гостям и т.д. Тем не менее, женщина не становилась собственницей имущества, принадлежащего ее мужу; в случае смерти последнего оно переходило к его сыновьям, а вдова могла оставаться в этом хозяйстве или в одном из хозяйственных комплексов до нового замужества. В связи с этим значительный интерес представляют документы о совместном приобретении мужем и женой земли и других имуществ (Ug., V, 6), а также дарственные мужа, по которым он передавал все свое состояние жене (PRU, III, 16.263; RS 8.145). Такого рода сделки должны были гарантировать имущественные права жены на случай прекращения брака.

Жена, как правило, находилась в доме мужа, однако взаимоотношения бога Илу и его супруги богини Асирату, в которых нельзя не усмотреть проекцию "на небеса" земных жизненных ситуаций, существовавших уже в глубокой древности, показывают, что в принципе возможны были браки, когда жена жила отдельно от мужа. Исходя из этого, высказывалось предположение, согласно которому в Угарите мог практиковаться брак *sine manu*, т.е. без осуществления патриархальной власти мужа над женой [van Selms, 1954, с. 64-68].

Разводы в угаритском обществе могли иметь место, однако в их процедуре и правовых последствиях много неясного.

По ряду документов нам известен скандальный бракоразводный процесс угаритского царя Аммистамру II с амурритской царевной Бит-Рабити. Документ RS 34.124 [Саquot, 1975, с. 423-432; Pardee, 1977, с. 3-20] вводит нас в обстановку уже вспыхнувшего конфликта. Бит-Рабити, жена Аммистамру II, провинилась перед мужем и свекровью; в момент написания письма она находится на родине, в Амурру. Царь Аммистамру II выехал из Угарита (в свой летний дворец?) и ожидает прибытия своих доверенных людей и стражи; между тем, его мать собирается обратиться к Городу (т.е., очевидно, к народному собранию) по поводу событий, происходящих в царской семье. Аммистамру II, руководствуясь, по всей вероятности, политическими соображениями, хочет без излишнего шума прекратить дело, удержать мать от таких действий и сообщает ей, что он простил провинившуюся жену. Иабнину, доверенное лицо царя, явился в Амурру с новыми подарками и там совершил возлияние на голову преступной жены (видимо, снятие вины и возобновление брака). Казалось, все успокоилось, однако через некоторое время обстоятельства переменились, и Аммистамру II стал добиваться развода и наказания жены. Согласно

RS 1957.1, дело первоначально разбиралось "пред лицом" ИниТешуба, царя Каркемиша, и брата этой женщины Шаушкамувы сына Бентешины, царя Амурру. Аммистамру изгоняет Бит-Рабити из своего дома и из своей страны; со своей стороны Шаушкамува изгоняет ее из своего дворца и отправляет на жительство в другой город. Шаушкамува отказывается за себя и за сестру от всяких претензий к Аммистамру II. В дальнейшем возникли имущественные споры, разбившиеся "пред лицом" хеттского царя Тудхалии IV (PRU, IV, 17.159). Теперь Аммистамру II обвиняет Бит-Рабити, что она пыталась нанести вред; в других документах говорится, что она совершила большой грех (PRU, IV, 17.116; 17.372A+360A). Тем не менее, Бит-Рабити сохраняет право на свое приданое; УтриШаррума, сын ее и Аммистамру II, сохраняет в Угарите свое положение тартенну (наследника царской власти) только в том случае, если откажется следовать за матерью. Если бы, став царем, УтриШаррума вернулся Бит-Рабити в Угарит и дал ей положение царицы-матери, он должен был быть лишен власти. Согласно PRU, IV, 17.396, Бит-Рабити утратила права на все те имущества, которые она приобрела в Угарите. Последовал ли УтриШаррума за своей матерью или же предпочел сохранить свое положение в Угарите, не вполне ясно. Царь с таким именем в Угарите не известен. Однако не исключено, что, восходя на престол, УтриШаррума переименовал имя. Как бы то ни было, новое разбирательство должно было положить конец затянувшемуся скандалу, но Аммистамру II не удовлетворился его итогами. Желая захватить Бит-Рабити, он предпринял поход в Амурру (PRU, III, 16.270); война закончилась для него неудачей, и Шаушкамува заставил Аммистамру II отказаться от притязаний на Бит-Рабити. В противном случае Аммистамру II и его потомки обязывались выплатить 7 талантов (?) золота и 7 — меди. Тогда в дело еще раз вмешался Тудхалии IV. Он принудил Шаушкамуву не сопротивляться воинам Аммистамру II, когда они явятся за Бит-Рабити, и предоставил угаритскому царю возможность убить ее. Как возмещение за кровь, Аммистамру II должен был выплатить 1000 сиклей золота (PRU, IV, 17.372A+360A). Так все и произошло. Шаушкамува выдал сестру на казнь, и она погибла. Аммистамру II заплатил ему 1400 сиклей золота (PRU, IV, 17.82; 17.228).

Из всего изложенного ясно, что при расторжении брака речь фактически шла об изгнании жены из дома (если дело не доходило до ее казни), причем все действия были по необходимости публичными, и муж должен был учитывать позицию кровных родственников жены. Жена и следующие за нею дети лишались всяких связей с домом мужа и отца и вытекающих из них прав, в том числе и имущественных.

Сыновья и дочери домовладыки обладали определенными правами в доме, прежде всего имущественными: дочери — на приданое, сыновья — на долю при разделе имущества как при жизни отца, так и в особенности после его смерти. Первородный сын при разделе получал двойную долю. Положение первородного сына в доме было привилегированным,

что, конечно, являлось следствием его особого отношения к родителям, обязанности поддерживать их в старости, а также его особого отношения к семейному и родовому культу. По всей видимости, оно должно быть поставлено в связь и с общеханаанейским представлением о том, что первенцы принадлежат богу (ср. Числ., 3, 11–13), т.е. обладают особыми сакральными свойствами, выделяющими их из общей массы сородичей (см. [Robertson Smith, 1899, с. 189]).

Первородство вытекало из факта рождения первым, однако его рассматривали как своего рода имманентную сущность, которая могла быть отторгнута от ее носителя и передана другому лицу. Основанием для лишения первородства было, как показывает поэма о Карату, преступление против отца (в данном случае требование к отцу отказаться от власти и намерение воцариться вместо него)⁹. Переход первородства к младшему сыну, тщательно соблюдающему сыновьи обязанности (так в поэме о Карату), свидетельствует, по-видимому, о проникновении в угаритскую среду минората (предпочтение младшего сына) при господстве, тем не менее, майората.

СОЦИАЛЬНЫЙ СТРОЙ И ГОСУДАРСТВЕННОЕ УСТРОЙСТВО УГАРИТСКОГО ОБЩЕСТВА

То состояние производительных сил угаритского общества, та производственная деятельность, которые в угаритском обществе можно было наблюдать, определяли и специфические особенности характерных для Угарита производственных отношений, и социальную структуру, и политическую организацию общества¹⁰. Подробно об этом говорится в другой нашей работе ([Шифман, 1982]); там же указаны источники и основная литература), к которой мы позволим себе отослать читателя. Здесь достаточно изложить основные выводы¹¹.

Говоря о социальной структуре угаритского общества, мы исходим из того, что классы — это исторически сложившиеся устойчивые группы людей, которые различаются "по их месту в исторически определенной системе общественного производства, по их отношению (большей частью закрепленному и оформленному в законах) к средствам производства, по их роли в общественной организации труда, а следовательно, по способам получения и размерам той доли общественного богатства, которой они располагают" [Ленин, т. 39, с. 15], что "в рабском и феодальном обществе различие классов фиксировалось также и в сословном делении населения" [Ленин, т. 6, с. 311] и что "классы рабского и феодального (а также и крепостного) общества были также и особыми сословиями" [Ленин, т. 6, с. 311], т.е. исторически определенными устойчивыми группами людей, которые отличались одна от другой своим юридическим статусом.

В угаритском обществе отчетливо выделяются две основ-

ные социальные группировки — свободные и рабы, а в среде свободных общинный и царский секторы. И тот, и другой имели свои особенности, вытекавшие из того, что управление первым осуществляла община и ее органы, хотя и под верховной властью царя, тогда как управление вторым находилось непосредственно в руках царя. Однако непреходимой грани между ними не было: одно и то же лицо могло принадлежать к общинному и к царскому секторам, имея в каждом конкретном случае специфические права и обязанности. Вторая характерная черта угаритского общества заключалась в том, что индивидуализация производственного процесса влекла за собой возникновение частной собственности на орудия и средства производства, в том числе, естественно, и на землю. В обществе существовало имущественное неравенство и социальная дифференциация. Наконец, его третья характерная черта заключается в том, что усовершенствование процесса производства давало возможность получать прибавочный продукт и, следовательно, делало возможной и выгодной эксплуатацию в хозяйстве труда работников-чужаков — будь то наемные батраки или царские люди, привлекавшиеся для работы в царском хозяйстве, будь то рабы.

Для угаритского общества раб (угар. *ṣbd*, акк. *ardu*) — лицо, являющееся объектом собственности другого лица, иначе говоря, лицо, по тем или иным причинам утратившее право на собственную личность. Будучи собственником раба, господин мог распоряжаться им по своему усмотрению — продать, купить, использовать в любой сфере деятельности. Все это находит свое отражение в угаритских документах (ср. RS 8.145; PRU, IV, 17.355; Ug., V, 81). Особенно широк был диапазон эксплуатации рабов. Они участвовали в сельскохозяйственных работах, и нам известны хозяйственные комплексы, царские и частновладельческие, с рабским персоналом (ср. PRU, V, 13; Ug., V, 6 и 96). Они могли участвовать и в деловой жизни (Ug., V, 12), в частности, в рыночных операциях, что предполагает и обладание необходимыми средствами, и возможность действовать на свой страх и риск, т.е. если формально и не признанную, то молчаливо все же принимаемую обществом право- и дееспособность раба. Имущества раба формально юридически считались собственностью его господина (ср. PRU, V, 60), — ситуация, существовавшая везде, где имели место рабовладельческие отношения. Тем не менее, для того, чтобы участвовать в деловой жизни, раб должен был иметь фактическую возможность распоряжаться этим имуществом по своему усмотрению, т.е. осуществлять правомочия собственника.

В результате, однако, если в сфере правовой юридическая граница между рабами и свободными была достаточно ясно очерчена, то в сфере повседневной-бытовой она не всегда была различима. Вне зависимости от субъективных воззрений того или иного лица, вне зависимости также от того, формулировалось ли это воззрение эксплицитно, или нет, раб воспринимался всегда как человек, т.е. существо, по своей природе не отличающееся от господина, хотя и находящееся в состоянии зависимости. Это имело важные по-

следствия. Любые проявления зависимости общество воспринимало как рабство и определяло их в терминах рабовладения, даже если при этом личная свобода и не утрачивалась. Так, зависимость угаритского царя от хеттского, а также, в свою очередь, царей Сийанну и Ушнату от угаритского официально именовалась рабством. В сфере личных взаимоотношений люди низшего социального статуса, обращаясь к высшим, как правило, именовали себя их рабами (ср. PRU, II, 14; PRU, V, 117; Ug., V, 54; PRU, IV, 17.393; Ug., V, 20; PRU, IV, 17.442; PRU, IV, 17.383); мы не всегда имеем возможность определить, идет ли в данном конкретном случае речь о рабах в собственном смысле слова, или нет. В ряде случаев понятие "царский раб" было, по всей вероятности, эквивалентно понятию "царский человек".

Отсутствие в языке специальных терминов, которыми бы обозначалось понятие "свобода", показывает, что то состояние, которое с течением времени стали обозначать этим словом, общество воспринимало как нормальное состояние человека, и именно поэтому не нуждавшееся в определении, тогда как рабство — это отклонение от данного нормально-го состояния. Очевидно, свобода — это право человека на собственную личность, иначе говоря, право распоряжаться собой по своему усмотрению и в своих интересах в рамках, обусловленных действующими в обществе правовыми и моральными нормами. Абсолютная свобода личности возможна либо вне общества, либо как произвол и насилие по отношению к обществу.

Для лично свободных в Угарите существовали, как сказано, два пространства — общинный и частный секторы. Имелась и третья возможность — бегство от общества, но она не исключалась в принципе и для рабов. Общество, однако, не склонно было мириться с этим вариантом; оно ставило перед беглецами — апиру преграды; оно стремилось либо вернуть их (PRU, IV, 17.238), либо — если речь шла о чужаках — инкорпорировать их в свою среду. В угаритском царстве, в частности, устраивались города апиру (например, Халабу-Апирима)¹².

Для общинного сектора характерно прежде всего сохранение общинного землевладения и землепользования. Владельцем земли на территории, принадлежавшей общине, мог быть только ее полноправный член; все остальные приобретали там землю только с ее согласия. Хотя для Угарита прямыми указаниями мы не располагаем, параллельные библейские материалы свидетельствуют об этом с достаточной определенностью¹³; нет оснований думать, что в Угарите существовала иная система. Кроме того, в обществе сохранялось представление о наследственной земле, которая должна была передаваться из поколения в поколения внутри рода и не могла отчуждаться за его пределы. Такая земля служила гарантом экономической и социальной стабильности рода. Есть основания полагать, что, как и в библейском обществе (Лев., 25), в Угарите существовал Юбилей — обряд, когда в последний год пятидесятилетнего цикла родовая земля, проданная за пределы рода, должна была вернуться к соответствующему роду (PRU, V, 9, если верна предложенная

нами в другом месте интерпретация). Однако частнособственнические отношения неминуемо пробивались и в эту сферу, и родовые земли становились объектом разного рода деловых операций, в том числе и купли-продажи. Чтобы обойти действовавшие в обществе правовые нормы и сделать отчуждение действительным без каких бы то ни было ограничений, прибегали к усыновлению или принятию в братство (разумеется фиктивным), — иными словами, покупателя включали в состав рода, и тогда он мог беспрепятственно и навечно овладеть отчуждаемым в его пользу имуществом — землей (PRU, III, 15.92; PRU, III, 16.295; PRU, III, 16.200; PRU, III, 16.344; Ug., V, 81). Возможно, что встречающийся в ряде угаритских документов термин *nhl* обозначал "дольщика" (указание В.А.Якобсона), т.е. человека, обладавшего полученной в результате такой операции определенной долей наследственного имущества и ведущего самостоятельное хозяйство. Наряду с этим в угаритском общинном секторе существовали и вне родовые земли, которые могли беспрепятственно и без каких-либо ограничений служить объектом любых сделок, в том числе и купли-продажи. Деловые операции такого рода оформлялись только в присутствии свидетелей (их численность могла варьироваться), подтверждавших факт заключения сделки, без упоминания царя или органов общинного самоуправления (см. PRU, III, 15.37; PRU, III, 15.182; Ug., V, 5, 159–161). Отсюда можно заключить, что государство — будь то царь, будь то община — в сделки по поводу общинной земли не вмешивалось и их не утверждало.

Ниже будет дана характеристика прав и обязанностей общинника, связанных с членством в общине. Как коллектив, она организовывалась следующим образом.

В угаритских документах весьма часто встречается термин "Город" (угар. *qrt*, акк. *ālu*) без каких-либо дальнейших определений. В этом слове, которое, подобно латинскому *Urbs* и греческому *πόλις*, означает город в собственном смысле слова, т.е. в интересующем нас случае Угарит, можно видеть обозначение центрального поселения ("Город" — Угарит) как политико-административного центра и как совокупности граждан, составляющих данную общину. Органами управления общины были народное собрание и совет "отцов", очевидно, домовладык. Народное собрание (*phr*) упоминается в поэме о Карату (C15=KTU, 1.15) как место, где оказывается "возвышенным" царь по поводу обретения им потомства. Документы PRU, IV, 17.286; PRU, IV, 17.143; PRU, IV, 17.83; PRU, IV, 17.425 дают основание полагать, что в Угарите существовала специфическая форма народного собрания — "поход" (акк. *harrānu*), где, в частности, могло осуществляться судоговорение. Согласно RS 34.124, царица-мать намеревается обратиться к Городу, т.е. к народному собранию в связи с семейными неурядицами своего сына. Иначе говоря, народное собрание в XIV–XIII вв. было действительным институтом. Совет "отцов" выступает в документе PRU, IV, 17.424C+397B в качестве верховной инстанции при решении спорных правовых вопросов, хранителя угаритских

традиций и обычаев. Известен и магистрат, выполнявший в общине распорядительные и судейские функции (они, по представлениям эпохи, были нераздельны) — сакинну, т.е. "управитель". Как показывает имеющаяся в нашем распоряжении документация (PRU, III, 11.730; PRU, III, 15.19; PRU, III, 15.33; PRU, IV, 17.424C+397B; PRU, IV, 17.288; PRU, IV, 17.425; Ug., V, 22, 38, 54), такие сакинну представляли интересы общества в сношениях с другими государствами, вели самостоятельную переписку с чужеземными правителями, были облечены судейскими функциями. В своих действиях они были формально независимы от царя, чем и объясняются обращения к ним явно в обход царя и его администрации. Создается впечатление, что компетенция сакинну во многих случаях аналогична компетенции царя. Сакинну были связаны с советом "отцов" и в своих действиях должны были руководствоваться его мнением и учитывать его решения. В повседневной практике имели место, очевидно, сложные взаимоотношения между царем и сакинну, вытекавшие из их фактического двоевластия. В подчинении у сакинну находился начальник рынка (акк. *amil akil al kārī* — PRU, IV, 17.424C+397B; Ug., V, 1-3), в ведении которого находились, в частности, сборы пошлин с торговцев.

Все общественные дела вершились на площади у городских ворот, использовавшейся также при необходимости и как гумно (отсюда и ее обозначение *grn* 'гумно'), причем должностные лица восседали под сенью священного дерева. Так, в поэме об Акхите (C17=KTU, 1.17) читаем:

"И вот, на седьм[ой] день,
тогда ДаннийИлу, муж рапаитский,
то<гда>-то богатырь, муж харнам[ийский],
поднялся, сел у входа в ворота,
под могучим <деревом>, что на площади.
Он решал по праву дело вдовы,
разбирал по закону тяжбу сироты".

Должностные лица общины поэтому часто именуются "людьми ворот"¹⁴.

Историю царского сектора мы имеем возможность проследить не только по деловым документам и переписке XIV—XIII вв. до н.э., но и по угаритским поэтическим повествованиям, отражающим более архаичную структуру, которая может быть датирована, по всей вероятности, третьим тысячелетием до н.э.

Как и в других северо-западных семитских обществах, царь именуется термином *mlk* (*maliku*). В аккадском языке корень *mlk* означает "придумать, держать совет, решить", а имя *maliku* — "член совета, советчик", но также и "правитель". Аналогичное значение ("решать, советоваться") засвидетельствовано и для ханаанейско-аморейских языков, в том числе и в Библии (Нехем., 5, 7) [Even Šošan, II, с. 805]. Основываясь на этом, можно, по-видимому, пред-

положить, что *młk* как должностное лицо вырос из магистрата, связанного в своей деятельности с работой совета, может быть, возглавлявшего совет. Вероятно, к глубокой архаической древности относится "возвышение" царя среди рапаитов и в народном собрании, о чем говорит поэма о Карату. Этот обряд восходит, по всей видимости, к избранию или повторному провозглашению царя путем аккламации. Поэма о Карату отражает ситуацию, когда царская власть уже переходит по наследству от отца к сыну, хотя, может быть, и с санкции общинных органов власти. Список угаритских царей, дошедший до нас в сильно поврежденном состоянии (KTU, 1.113) содержит серию повторяющихся имен (Аммистамру — 2 раза, НикмЭпаС — 5 раз, Аммурапи — 2 раза, Ибирану — 3 раза), традиционных в данной царской династии. Так называемая династическая царская печать использовалась в Угарите на протяжении, по крайней мере, нескольких столетий¹⁵.

Царь представлялся угаритянам и их предкам сакральным существом, магически неразрывно связанным с обществом, которым он управляет, своего рода инкарнацией общества, гарантом его благополучия и стабильности, поскольку он обладает необходимыми для этого качествами (ср. [Gaster, 1957, с. 161]). Отсюда обращение к царю с требованием ритуальной чистоты; царь обязан регулярно совершать сакральные омовения как специфический обряд, предписываемый процедурой жертвоприношения (С33=KTU, 1.43; Ug., V, III, 12=KTU, 1.105; С35=KTU, 1.41; С, App., II=KTU, 1.87). В обрядовых текстах упоминается и ритуальная пляска царя. В связи со сказанным заслуживает внимания и угаритская царская печать с изображением обнаженного мужчины, вооруженного копьем и сражающегося со львом (рис. 3). Правдоподобно, что на печати воспроизведено сакральное испытание, которому подвергается царь. Аналогичные испытания силы царя засвидетельствованы для всех обществ, находившихся на доклассовой или раннеклассовой стадии общественного развития. Царь должен был обладать исключительной физической силой и несокрушимым здоровьем, чтобы в любой ситуации добиваться победы. Нездоровье царя соответствующим образом отражалось на состоянии всего общества. В поэме о Карату тяжелая болезнь главного героя дает его сыну Йаццибу необходимый повод для того, чтобы по наущению своих советчиков потребовать от отца отречения от царской власти:

"Как сестра <тебе> ложе болезни,
как жена — ложе хвори", —

читаем мы в монологе Йацциба, обращенном к отцу (С16=KTU, 1.16). Не менее существенна и роль царя как носителя плодоносящей силы. Нормальная семейная жизнь царя, его способность иметь потомство должны были гарантировать процветание общества. Одним из основных эпизодов поэмы о Карату является поэтому всенародный поход за невестой для царя, только что утратившего жену и детей.

В качестве гаранта стабильности общества царь был обязан, в соответствии с представлениями эпохи, утверждать справедливость и, в особенности, заботиться об обеспечении прав социально слабых — вдов и сирот (ср. в поэме об Акхите описание деятельности ДанниИлу как правителя). В только что упоминавшемся эпизоде поэмы о Карату сын главного героя Йацциб, домогающийся царской власти, упрекает отца в том, что тот пренебрегает этой своей обязанностью, творит преступления и насилия (С16=КТU, 1.16):

"Как насильник из насильников ты говоришь
и обманщика гостеприимно принимаешь;
ты погрузил в бесчинство руки свои,
ты не решаешь по праву дело вдовы,
не разбираешь по закону тяжбу убогого,
не прогоняешь того, кто идет на слабого!
Пред лицом своим ты не кормишь сироту,
за спиной твоею вдовы".

Эти "обличительные" мотивы дали повод видеть — с нашей точки зрения, без достаточных оснований — в поэме о Карату социальный миф [Gray, 1964]. Достаточно сказать, что повествование определенно не сочувствует Йаццибу в его домогательствах. Тем не менее, они характеризуют и положение, которое автор текста считал реально возможным, и взгляды общества на то, каким должен быть царь¹⁶.

Одной из важнейших опор царской власти уже в глубокой древности была дружина царя — группа воинов, связанных с ним личностными отношениями. Она упоминается (термин *hbr*) в повествовании о Карату с эпитетами "великая и могучая" (С15=КТU, 1.15). Среди дружинников особо выделяется верхняя прослойка — "могучие" (*try*) и "меченосцы" (*zbyu*)¹⁷. Они участвуют в сакральной трапезе, которую устраивает Карату во время своей болезни, ожидая скорой кончины; они оплакивают Карату. Другой социальный полюс дружины образовывали, по всей вероятности, "отроки" (*n^cr, glm*) обслуживавшие царя и старших дружинников. Со временем слово "отрок" стало синонимом слова "раб". Пиршество, которое царь устраивает для старших дружинников, несомненно, ритуально; в то же время пиршество — это та аудитория, где царь общается с дружинниками (в данном случае — с верхним слоем дружины) и держит с ними совет.

С течением времени из царской дружины вырастает прослойка "царских людей" (*bnš. mlk*), составляющая основу царского сектора угаритского общества. Связи "царских людей" с царем были личностными и основывались на принятии царского пожалования, обычно — пожалования земли. Такое пожалование могло быть обусловлено выполнением определенных обязанностей, но могло иметь место и без каких-либо особых условий. Однако в любом случае это был дар, который, будучи принятым и неотдаренным, не только налагал на принявшего обязанность служить царю, но, по всей вероятности, устанавливал, согласно воззрениям эпо-

хи, нерасторжимую мистическую связь между дарителем и одариваемым. Царь мог по своему произволу отобрать пожалованную землю и передать ее другому лицу; очевидно, возможна была и ситуация, когда "царский человек" сам отказывался от хозяйства, данного ему царем. В этих случаях зависимость, естественно, ликвидировалась.

В среде "царских людей" имелись различные прослойки, в том числе носители титулов (*марйанну, мажарушли, санану, саширу* и т.д.), однако в чем состоит своеобразие каждой такой группировки, документы XIV—XIII вв. до н.э. не дают возможности определить. В общем "царские люди" должны были выполнять в пользу царя различные обязанности — от участия в походах и придворной службе до работы в царском хозяйстве, ведения торговли по поручению царя и на его средства, выплаты в царскую казну фиксированных денежных сумм и натуральных поставок. В свою очередь "царские люди" часто получали от казны продовольственный паек, одежду и снаряжение.

Существовали в угаритском царском секторе XIV—XIII вв. и иные отношения. В отдельных случаях [Шифман, 1982, с. 34—35] получатели царского пожалования оплачивали стоимость пожалованного хозяйственного комплекса; иногда такие действия оформлялись как своеобразное отдаривание — передача царю "золота уважения". Однако собственные права покупателя в царском секторе были ограничены верховной собственностью царя. При отчуждении подобных земель требовалась не только сделка с ее непосредственным обладателем, но и царское пожалование покупателю.

В среде свободных, по данным угаритской документации XIV—XIII вв. до н.э., имела место значительная социальная дифференциация. Из массы свободных здесь выделяются на одном полюсе люди, в руках которых концентрируются десятки хозяйственных комплексов¹⁸, которые распоряжаются десятками тысяч сиклей, десятками талантов серебра и золота, ведут крупномасштабные деловые операции, в том числе и за пределами Угарита, активно участвуют в межгосударственной торговле своего времени, направляя свои корабли в далекие заморские страны (в частности, на о-в Крит). Самым крупным богачом, разумеется, был царь. Принадлежавшие ему хозяйственные комплексы ("давильни") представляли собой сложные структуры с разнообразным инвентарем и довольно многочисленным персоналом (рабы и свободные "царские люди"), получавшим паек из казны. На царя работали многочисленные ремесленные мастерские, в том числе и во дворце. Царские корабли бороздили море, и купцы, так или иначе зависевшие от царя, играли заметную, если не решающую роль в торговле.

На другом полюсе свободного населения мы видим разоряющуюся бедноту, идущую в наемные работники, а иногда бросающую свое хозяйство и покидающую общество. Судя по некоторым указаниям в поэме об Акхите (C17=KTU 1.17) (текст сильно поврежден), в результате пожертвований от охотничьей добычи (и, следовательно, от урожая и приплода скота) в храмах накапливались запасы продовольствия, предназначенные, вероятнее всего, для раздач беднякам.

Согласно описанию идеального сына (там же), каждый член общества имел право на свою долю из запасов храма Ба'лу¹⁹.

И все же основную массу населения составлял "средний слой" — люди, владевшие одним, много — двумя-тремя хозяйственными комплексами, работавшие непосредственно в своем хозяйстве, иногда эксплуатировавшие рабский труд, привлекавшиеся к выполнению всевозможных повинностей.

ЧЕЛОВЕК И ЕГО ОКРУЖЕНИЕ

ЯЗЫКОВАЯ СРЕДА

Говоря о языковой ситуации, существовавшей в угаритском обществе, мы можем на основании имеющейся в нашем распоряжении документации констатировать следующее. В Угарите функционировали местные языки — семитский, условно именуемый в современной семитологии угаритским, и хурритский. Заимствованный из Месопотамии аккадский язык играл роль макропосредника — как средство письменного межгосударственного и межэтнического общения, а также как язык деловой документации и переписки. Объем коммуникативных функций местных языков в устном и официальном общении был, по-видимому, практически одинаков: и хурритский, и угаритский языки были языками письменными и употреблялись в повседневной жизни и в сакральной сфере, причем известны тексты, написанные вперемешку по-хурритски и по-угаритски. Не исключено, однако, что предпочитали писать по-угаритски. Работа писцовых школ, как показывают словари, опубликованные в Ug., V, была ориентирована на носителей как угаритского, так и хурритского языков. Специфическая угаритская письменность использовалась для записи угаритских и хурритских, а иногда и аккадских текстов. Все эти факты свидетельствуют о существовании в угаритском обществе ситуации угаритско-хурритского двуязычия, которое неизбежно должно было возникнуть в сфере повседневного общения угаритян-семитов и хурритов.

Отсылая читателя к трудам И.М.Дьяконова [Дьяконов, 1967; Diakonoff, 1971; Дьяконов, 1978] в которых с исчерпывающей полнотой показан современный уровень изученности хурритского языка, мы отметим здесь только следующее. Хурритский язык был родственен урартскому и, вероятно (окончательные суждения кажутся пока еще преждевременными), ряду современных языков Северного Кавказа. Исследование хурритских текстов из Угарита позволило выявить два хурритских диалекта, функционировавших (или, по крайней мере, засвидетельствованных) в угаритском обществе [Хачикян, 1978]. Один из них, "угаритский I", считают архаичным, поскольку здесь вместо спрягаемых форм часто исполь-

зуются причастия, тогда как в других диалектах, в том числе и в "угаритском II", наряду с причастиями широко распространены и спрягаемые формы.

Угаритский язык²⁰ принадлежит, по общепринятой классификации, к ханаанейско-аморейской подгруппе северозападной группы семитских языков; по классификации И.М.Дьяконова [Дьяконов, 1967, с. 183-184] это семитский язык древнего состояния, принадлежащий к северо-центральной группе. Как бы то ни было, для угаритского языка, отделившегося от других близко родственных языков, по всей видимости, во второй половине третьего тысячелетия до н.э. [Дьяконов, 1975, с. 120], характерны все существенные особенности языков ханаанейско-аморейской группы. Среди последних он примыкает к аморейским языкам и диалектам Сирии и по ряду признаков отличается от ханаанейских языков Палестины и Финикии [Albright, 1961, с. 354]²¹. Так, например, ханаанейскому долготому \bar{o} в угаритском соответствует долгое \bar{a} ; если в ханаанейских языках каузативная "порода" глагола образовывалась с помощью префиксов $hi-$ или $yi-$, $'i-$, то в угаритском — с помощью префикса $\mathfrak{g}i-$. Примечательной чертой угаритского языка является глагольная форма 3 л. м. р. мн.ч. несовершенного вида с префиксом $t-$ ($tl'akn$ вместо ожидаемого $yl'akn$), отмеченная, впрочем, и в эль-амарнской переписке [Herdner, 1938, с. 76-83]. Однако в целом расстояние между языками ханаанейско-аморейской группы было, по всей видимости, невелико, в пределах возможности взаимопонимания между их носителями.

Как язык древнего состояния, угаритский в своей фонологической системе (см. [Fronzaroli, 1955]) сохранял поствелярные фонемы \bar{h} и \bar{g} , а также интердентальные \bar{t} и $\bar{z}(\bar{t})$. В более поздний период развития ханаанейско-аморейских языков \bar{h} постепенно переходит в верхнефарингальную \bar{h} , а \bar{g} — в верхнефарингальную \bar{c} , $\bar{z}(\bar{t})$ — в дентальную \bar{t} , а \bar{t} сохраняется лишь как вариант дентальной \bar{t} , произносимый после гласных. В то же время, как и в других ханаанейско-аморейских языках, в угаритском наряду с глухой палатовелярной \mathfrak{h} сохранялась и звонкая \mathfrak{h} ²², обозначавшаяся на письме тем же знаком, что и \mathfrak{h} . Вне системы находится палатовелярная звонкая \mathfrak{h} , заимствованная из хурритского языка.

В морфологии чертами древнего состояния, присущими также и угаритскому, являются:

образование имен женского рода с окончанием $-t$ ($-atu$) и сохранявшимся уже в виде исключения окончанием $-y$ ($-ayu$) в некоторых собственных именах, а также, по-видимому, в слове $'irby$ 'саранча' (ср. [WUS, с. 34, № 377]). Однако уже в угаритском языке засвидетельствовано (крайне, впрочем, редко) окончание женского рода $-\bar{a}$, обозначаемое графемой $\bar{h}(\mathfrak{a}q\bar{h}$ 'праведная', $y\mathfrak{h}r\bar{h}$ 'добродетельная'). В первом тысячелетии до н.э. это окончание в ханаанейско-аморейских языках становится господствующим, тогда как

-y исчезает, а -t воспринимается либо как архаизм, либо как специфическая черта сопряженного состояния;

наличие системы падежных окончаний имени. К началу первого тысячелетия до н.э. в ханаанейско-аморейских языках сохраняются лишь ее пережитки (например, локатив с окончанием -a);

наличие присоединявшегося к имени энклитического артикла *m* (так называемая мимация). К началу первого тысячелетия до н.э. он вытесняется в ханаанейско-аморейских языках проклитическим артиклем *ha*;

наличие в угаритской глагольной системе²³ глагольной формы 3 л. ед.ч. муж.р. с гласным исходом (*qatala*)²⁴. В первом тысячелетии до н.э. гласный исход отпадает, и соответствующий глагол приобретает форму *qātal* (еврейский язык) или *qōtol* (финикийский язык).

Как и в других семитских языках, в угаритском пол и социальное положение говорящего ("отправителя") не выражались: первое лицо глагола как в единственном числе (*l'ikt*, *'il'ak*), так и во множественном (*nl'akn* — известна только форма несовершенного вида), а также первое лицо местоимения в единственном числе (*'an*, *'ank-anaku*, энклитическое -y) и во множественном числе (известны только формы энклитического местоимения -n и -ny²⁵) принадлежат к так называемому общему роду. Не выражались языковыми средствами и общественное положение лица, к которому обращена речь ("получателя"): как и повсеместно в древности, единственно возможным было обращение на "ты". Сказанное не значит, разумеется, что социальный статус "получателя" был для "отправителя" безразличен; достаточно вспомнить постоянно встречающиеся формулы самоуничижения, с которыми нижестоящий обращался к вышестоящему. Однако их употребление относится скорее к сфере этикета, нежели к собственно языковой. В то же время для "отправителя" всегда имеет значение мужской или женский пол лица, с которым он говорит, или пол лица или грамматический род предмета, о котором идет речь, что восходит к выделению языковыми средствами социально-активного и социально-пассивного классов [Дьяконов, 1967, с. 210—211]. Это нашло свое выражение в различении форм мужского и женского рода 2-го и 3-го лица местоимений и глаголов, хотя и не вполне последовательным: во множественном числе совершенного вида формы 3-го лица мужского и женского рода в угаритском языке, по-видимому, совпадали.

Как известно, познавательная деятельность общества (констатация существования тех или иных предметов или явлений и их классификация) выражаются прежде всего в словотворчестве. В семитских языках, в том числе и в угаритском, слова лишь в ничтожной доле, вопреки мнению некоторых исследователей, пытавшихся утверждать обратное, выросли из звукоподражаний и своеобразной звукописи. В угаритском языке ко их числу относятся *mšš* 'сосать' [WUS, с. 192, № 1643], *mšš* 'побивать, уничтожать' [WUS, с. 181, № 1547], *šll* 'звенеть' — откуда *mšltm* 'цимбалы' [WUS, с. 266—267, № 2318], *qš* 'отрезать, отрубать' [WUS, с. 279, № 2434]. Иногда слово восходит к нечленораздельному и не

осмысленному самим говорящим лепету младенца, которому взрослые придают определенное значение; таковы 'um 'мать' [WUS, с. 24–25, № 275], 'ab 'отец' [WUS, с. 1–2, № 6], 'ad, 'adn 'отец' [WUS, с. 6, № 73; с. 7–8, № 86], 'ah 'брат' [WUS, с. 11–12, № 133]. Показательно, что это прежде всего термины, обозначающие близких родственников.

В семитских языках, в том числе и в угаритском, основную смысловую нагрузку несет определенное сочетание согласных (как правило, трех, но возможны двух-, четырех- и даже пятисогласные корни). В чистом виде такого рода комбинации непроницаемы; уже на раннем этапе развития семитских языков они должны были сопровождаться каким-то неопределенным гласным звуком. Элементами, с помощью которых в каждом отдельном случае на базе консонантного корня строится то или иное слово, являются: огласовка (каждый раз строго определенная система гласных звуков), префиксы, суффиксы и окончания.

Наличие слов, имеющих одинаковый корень, свидетельствует, что между несколькими предметами признается реально существующей определенной связью. Она, естественно, наиболее отчетливо прослеживается там, где обозначается действие, его объект и лицо, совершающее действие. Однако такая связь может быть установлена (или, по крайней мере, гипотетически постулирована) и в тех случаях, когда она не вполне очевидна. Так, тождественность корней *bšr* 'мясо, плоть' [WUS, с. 60, № 598] и *bšr* 'принести добрую весть' [WUS, с. 60–61, № 599] может объясняться тем, что для глубокой древности радостная весть — это весть об охотничьей удаче, о том, что добыто мясо и люди обеспечены едой. К одному корню восходят слова *lhm* 'принимать пищу' и *mlhnt* 'война' [WUS, с. 169–170, № 1454]. Представляет интерес дальнейшее развитие этого корня, соответствующее тому, как в том или ином обществе представляли себе пищу. Уже в угаритском языке и в древнееврейском *lhm* — это не только пища вообще, но и более конкретно — хлеб. Между тем, в арабском языке слово

lahmⁱⁿ имеет значение 'мясо'. Вряд ли случайным созвучием объясняется близость слов *lbn* 'формировать кирпичи', откуда *lbnt* 'кирпич' [WUS, с. 167, № 1437] и *lbn* 'быть белым' [WUS, с. 167, № 1438], 'n 'око' [WUS, с. 235, № 2055] и 'n 'источник' [WUS, с. 236, № 2056], 'ap 'нос, лицо', 'ap 'перед' и 'ap 'гнев', т.е. душевное состояние человека, отражающееся на выражении его лица [WUS, с. 31, № 344–346], pn 'лицо' и pn 'поворачиваться, взглянуть' [WUS, с. 256, № 2230], *ybl* 'приносить' и *ybl* 'урожай' [WUS, с. 122, № 1129]. Некоторые аналогичные примеры были указаны выше. В то же время имеется и немало таких случаев, когда одинаковый консонантный состав возникал случайно.

Значительный интерес представляют термины, которыми в угаритском языке обозначался скот. В качестве термина, обозначавшего крупный рогатый скот вообще употреблялось, по-видимому, слово *mr^u* обычно переводимое 'крупный, от-

кормленный скот' [WUS, с. 194, № 1663]. Наряду с этим понятию "бык" соответствует слова *pr* [WUS, с. 259–260, № 2260], *'ibr* [WUS, с. 4, № 34], *'alp* [WUS, с. 22, № 241], *'arh* [WUS, с. 35, № 389], *r'um* [WUS, с. 285, № 2470], *tr* [WUS, с. 343, № 2982]; понятию "корова" — *prt* [WUS, с. 259–260, № 2260], *'arht* [WUS, с. 35, № 389], *gdl* [WUS, с. 64, № 632], *ypt* [WUS, с. 133, № 1214]; понятию "телец" — *'gl* и "телка" — *'glt* [WUS, с. 266, № 1995]. Примечательно, что словом *'ibr* обозначался не только бык, но и жеребец; существенный одинаковый признак обоих — сила, неупорядоченность, что и дало, очевидно, повод употребить в обоих случаях один и тот же термин. Мелкий рогатый скот обозначался словом *š'in* [WUS, с. 263, № 2297]. Однако наряду с этим баранов и овец называли *'imr* [WUS, с. 25–26, № 287], *kr* [WUS, с. 156, № 1372], *ʕ* [WUS, с. 298, № 2561], а коз — *ʕl* [WUS, с. 132, № 1197], *ll'u* [WUS, с. 171, № 1465], *'z* [WUS, с. 230, № 2022]. Такая множественность наименований свидетельствует о группировке скота по различным признакам (рост, сила, внешний вид, прирученность и т.д.), что имело значение в хозяйственной жизни.

Особенности того или иного действия или состояния выражались в угаритском языке, как и в других родственных ему семитских языках, специфическими грамматическими средствами. К их числу относятся так называемые глагольные породы — рефлексивно-пассивная (*nqtl* — **niqṭala*), рефлексивная (*qtṭl* — **qataṭala*), интенсивная (*qṭl* — **qiṭṭala*), интенсивно-пассивная (*qṭl* — **quṭṭala*), интенсивно-рефлексивная (*tqṭl* — **taqaṭṭala*), конативная (*qṭl* — **qāṭala*), рефлексивно-конативная (*tqṭl* — **taqāṭala*). Аналогичные результаты достигались употреблением активного и пассивного залогов (они различались между собой огласовками, как и некоторые "породы", что на письме не находило отражения), а также усилительного наклонения (образовывалось путем приращения к форме несовершенного вида энклитической частицы *-n*).

Важнейшей характеристикой действия или состояния угаритяне, как и другие семиты, считали не его соотносительность с определенным отрезком времени, а его завершенность или незавершенность, что, несомненно, связано с их представлениями о вселенском "времени" как о неподвижной "вечности". Соответственно спрягаемые формы глагола образуют систему видов — совершенного (суффиксальное спряжение; перфектив) и несовершенного (префиксальное спряжение; имперфектив). Однако повседневная жизнь настоятельно требовала четкого размещения событий в рамках временной шкалы. Шагом в этом направлении было использование причастий для обозначения настоящего времени. В этих случаях причастие изображает состояние, в котором пребывает предмет в данный конкретный момент; этим оно отличается от инфинитива, обозначающего действие или состояние как сущность, вне их соотносительности с определенным субъектом или объектом. В результате появилась возможность представить себе глагол совершенного вида как обозначение событий, совершившихся в прошлом, а несовершенного — имеющих совершиться в будущем. Тем не менее, сис-

тема обозначений времени в угаритском языке не сформировалась; оно, как правило, определяется по контексту.

Побуждение к действию как процесс в угаритском языке обозначалось каузативной "породой" (*šqtl* — **šiqtila*) и каузативно-рефлексивной (*štqtl* — **šataqatṭala*). Способами побуждения к действию служили образование повелительного наклонения (отсечением от формы несовершенного вида префикса), пожелательного (по-видимому, отсечением от той же формы гласного окончания), сослагательного (возможно, присоединением к основе несовершенного вида окончания *-a*) и побудительного (присоединением к форме несовершенного вида проклитической частицы *l-*).

Система числительных в угаритском языке, как и в других языках ханаанейско-аморейской группы, показывает, что в основе счета лежала десятиричная система. Дело не только в том, что счет ведется от одного до десяти (1 — **ahd*; 2 — *tnm*; 3 — *tlṭ*; 4 — **arb*; 5 — *hms*; 6 — *tt*, *tdt*; 7 — *šbc*; 8 — *tmn*; 9 — *ts^c*; 10 — **šr*), а затем десятками до сотни (20 — **šrm*; 30 — *tltm*; 40 — **arb^m*; 50 — *hms^m*; 60 — *ttm*; 70 — *šbc^m*; 80 — *tmnym*; 90 — *ts^c^m*; 100 — *m'it*), но и в том, что обозначения десятков за одним исключением представляли собой множественное число соответствующего количества единиц. Иначе говоря, каждый раз имеется в виду определенное множество, взятое десять раз, а само понятие "десяток" оказывается идентичным понятию "много". Но и обозначение сотни *m'it* может быть осмыслено как близкое к *m'id* 'очень много' (**m'idt* → *m'it*); таково же происхождение слова *rbb* 'мириад, —десять тысяч', по сути "огромное, несметное множество" — от корня *rbb* 'быть большим, огромным'. Слово, соответствующее 1000 (*'alp*) первоначально также означало достаточно неопределенное множество (ср. корень *'lp* 'быть непрерывным, продолжительным'). Таким образом, вся система "десятки — сотни — тысячи — мириады" выстраивается в следующий ряд: "много — очень много — множество — несметное множество". Из него выпадает, как сказано, **šrm* — 20, т.е. множественное число от **šr* — 10. Оно должно восходить к эпохе, когда считали парами. Это же явление отражает и числительное *tlttm* 'шесть'—двойственное число от *tlṭ* 'три', т.е. две тройки. Его пережитком является и употребление в угаритском языке двойственного числа.

Угаритяне знали также дроби; вообще, повседневные хозяйственные нужды требовали от них сложных расчетов. Однако мы не можем сказать, как далеко они продвинулись в собственно математической сфере.

Необходимость изучения и анализа языковых явлений диктовалась в Угарите существовавшей там ситуацией двух- и многоязычия, стимулировавшей осмысленный подход к родному языку (ср. [Бахтин, 1975, с. 427; Гуревич, 1979,

с. 113–114]), а также практическими потребностями — необходимостью документально фиксировать многообразную хозяйственную деятельность, вести переписку, а затем записывать мифо-эпические произведения с целью закрепления их апробированного текста. Однако запись речи невозможна без изучения языка, без приблизительного хотя бы уяснения себе его структуры. Угаритская письменность в том виде, как она дошла до нас, отражает определенный результат этой работы, достигнутый обществом уровня познания языка и его специфических особенностей.

Как уже говорилось выше, материалы, опубликованные в *Ug.*, V, свидетельствуют о том, что в угаритских писцовых школах интенсивно изучался аккадский язык; в словарях, использовавшихся в процессе обучения, сопоставлялись шумерские, аккадские, хеттские, хурритские и угаритские слова, что предполагает умение выделять слово в потоке речи и находить ему необходимый эквивалент в чужом языке. Не менее существенно и то, что будущие писцы переписывали и зазубривали шумерские и аккадские литературные тексты, что предполагает умение переводить их на родной язык, а следовательно, умение сопоставлять грамматические формы и синтаксические конструкции.

















Угаритяне писали на глиняных табличках своеобразной клинописью, в чем нельзя не усмотреть результат мощного воздействия месопотамской цивилизации на Переднеазиатское Средиземноморье. Тем не менее, знаки угаритской клинописи не находят прямых параллелей ни в какой другой известной в настоящее время клинописной системе. Угаритская клинопись представляет собой плод творчества местного изобретателя²⁶. Кроме того, если аккадская письменность Месопотамии была идео- и силлабографична, то угаритская была квазиалфавитной, иначе говоря, каждому знаку соответствовал определенный согласный звук. Впрочем, как увидим, отступления от этого принципа также имелись.

Как показывают таблички UT, 320, 401, 1186–1189, эти знаки располагались в определенной последовательности, близкой к финикийской, но не совпадающей ни с арабской, ни с эфиопской, и имели определенные наименования, соответствовавшие их значению. Однако в отличие от финикийской системы таким наименованием служило не слово, а слог.

В дальнейшем угаритская письменность была усовершенствована, очевидно, параллельно финикийской, путем устранения знаков \bar{h} , \bar{x} , \bar{z} , \bar{t} , \bar{g} , \bar{i} , \bar{u} , \bar{s} ; после того, как знак \bar{x} был перенесен на место \bar{t} , порядок знаков принял облик, существовавший в финикийском линейном письме.

Угаритский квазиалфавит

Транскрипция	Знак	Аккадское соответствие
'a		A
b		BE
g		GA
<u>h</u>		<u>HA</u>
d		DI
h		ú
w		WA
z		ZI
<u>h</u>		KU
t		TÍ
y		
k		
š (š)		
l		
m		
z		
n		

z		
s		
c		
p		[P]U
š		ŠA
q		QU
r		RA
t		ŠA
g	 ,  ,  , 	HA
t		TU
'i		I
'u		U
š		ZU

То обстоятельство, что в угаритской (как и в финикийской линейной) письменности каждый знак соответствует определенному согласному, традиционно пытаются объяснить как отражение своеобразной структуры семитских языков (тогда пришлось бы предположить, что изобретатели этой письменности уже знали о консонантной структуре семитского корня, о роли огласовки в словообразовании и т.д.). Более правдоподобным кажется, что такая ситуация могла возникнуть только в результате длительного предшествующего развития письменности. Ей, вероятно, предшествовал этап, когда в Угарите функционировало силлабографическое или даже идео- и силлабографическое письмо (так уже полагал Равребе [Равребе, 1935, с. 90]). Его пережитком следует считать дошедшие до нас варианты знаков \aleph и \dot{g} , наличие знака \aleph , а также обозначение ' тремя различными знаками только в сочетании с гласными²⁷. Существенно, наконец, и то, что аккадские соответствия представляли собой слог, гласный компонент которого, судя по расхождению в огласовках, должен был соответствовать первоначальному произношению данного знака. Постепенно письменность была упрощена так, что каждый из сохранившихся знаков стали рассматривать как сочетание определенного согласного с произвольным, в том числе и "нулевым" гласным, а в конце концов — как соответствие определенному согласному, и система письменности превратилась в квазиалфавит (ср. [Гельб, 1976]).

Упрощение угаритской письменности сделало ее легко доступной для усвоения далеко за пределами узкого круга писцов-профессионалов. Однако при ее внедрении в жизнь возникло серьезное затруднение. То обстоятельство, что письменное сообщение превратилось в нагромождение согласных, сделало его неудобочитаемым; в сущности, чтобы прочесть текст, нужно было заранее знать его содержание. Выход был найден в ограничении слов с помощью вертикального клинообразного штриха — словоразделителя. Seriously затрудняло чтение и интерпретация текстов и отсутствие огласовок, особенно в тех случаях, когда их понимание зависело от установления грамматической формы слова. По-видимому, уже в Угарите для обозначения гласных в слове начали использовать специальные сигнализаторы, именуемые в семитологической традиции "матерями чтения" (*matres lectionis*), — знаки, консонантное значение которых близко соответствующему гласному: 'a-a, 'i-i, 'u-u, w-u, y-i, h-a [Blau-Loewenstamm, 1970].

Возникновение столь развитой системы письма показывает, каким был объем знаний о языке, накопленных в Угарите к моменту и в процессе ее создания. Угаритяне уже имели представления о звуках как о мельчайших единицах речи, причем они фиксировали не любые звуки, но только те, которые, с их точки зрения, были важны для смысло-различения. Они практически отделили согласные звуки от гласных; употребление одной из "матерей чтения" для обозначения только одного какого-нибудь гласного в слове без учета остальных показывает, что угаритяне представ-

ляли себе огласовку как определенную систему закономерного расположения гласных. Знали они и о существовании слова как наименьшей значимой единицы речи.

Квазиалфавитная клинопись, имевшая хождение и за пределами Угарита, в частности, в Палестине, не выдержала конкуренции с финикийским линейным письмом. Последнее, распространившись по всему Переднеазиатскому Средиземноморью, вытесняло клинообразную графику²⁸. Вероятно, это явление следует поставить в связь с прекращением употребления аккадского языка в качестве языка деловой переписки. Кажется вероятным, что в культурной сфере в конце второго тысячелетия намечается постепенный отход от месопотамских традиций.

ПРЕДСТАВЛЕНИЯ УГАРИТЯН ОБ ОКРУЖАЮЩЕМ МИРЕ

Та хозяйственная деятельность, о которой говорилось выше, не была возможной без накопления знаний о природе, без умения использовать благоприятные обстоятельства и противостоять неблагоприятным.

Уже в глубокой древности, задолго до возникновения угаритского общества, был установлен тот фундаментальный факт, что зерно, посаженное в землю, прорастает и через определенный промежуток времени дает плод, и что этот процесс регулярно повторяется, что производить посадку необходимо в строго ограниченные отрезки времени, а также что для получения высокого урожая необходимо разрыхление и орошение почвы. Столь же ясно было, что облака, приходящие с моря, несут с собой живительную влагу, тогда как ветры, дующие из пустыни, — губительную засуху. Постепенно были отобраны растения, пригодные для изготовления пищи и тканей.

Многолетние наблюдения за повадками животных столь же рано привели к мысли о возможности приручать собак, крупный и мелкий рогатый скот, ослов, некоторые виды птицы. Уже в поэме о Карату упоминаются кони, однако они представляли огромную редкость; еще в XIV—XIII вв. до н.э. они по-одиночке являются объектом межгосударственной торговли и стоят громадные деньги (PRU, III, 16.180).

Переход от обработки камня к употреблению металла должен был ознаменовать собой, во-первых, открытие металлов, а также, во-вторых, открытие таких важнейших свойств металлов, как плавкость и ковкость. Открытие возможности изготавливать сплавы привело к изобретению бронзы. Гончарное производство оказалось возможным только после того, как было установлено, что из глины можно вылепить предмет практически любой формы и что сама глина при обжиге приобретает необходимую прочность. Мореплавание предполагает умение использовать свойство дерева и деревянных конструкций держаться на воде, а также силу ветра для того, чтобы судно двигалось в нужном направлении.

Все эти знания, умения и навыки составляли важную часть того коллективного опыта, которым угаритяне обладали и который вместе с мастерством земледельца, скотовода, ремесленника, моряка передавался из поколения в поколение. Они в немалой степени определяли собой облик угаритского общества.

Само познание оставалось, естественно, еще только поверхностным наблюдением природных явлений; человек не обладал достаточными средствами для того, чтобы установить существо тех процессов и явлений, с которыми он сталкивался в процессе своей хозяйственной деятельности, истинные причинно-следственные связи. Ясна была только повторяемость явлений: при некоторых определенных действиях или при возникновении определенной ситуации возникает каждый раз данное определенное явление. Следовательно, для того, чтобы вызвать то или иное явление к жизни, требовалось проделать соответствующие действия или создать нужную ситуацию, в том числе и путем имитации того и другого. При недостаточной ориентированности в сфере причинно-следственных связей люди не могли отделить необходимых действий и компонентов ситуации от их случайного сопровождения: все казалось одинаково важным и значительным, все процессы и явления взаимосвязанными между собой и образующими определенное единство.

Само общество не рассматривало результат этой познавательной деятельности как знание в точном смысле слова. То обстоятельство, что до нас не дошли сочинения о том, как пахать землю, изготавливать керамические изделия, плавить и ковать металл, едва ли можно объяснить простой случайностью. Вероятнее всего, подобные сведения не фиксировались; они передавались из поколения в поколение как весьма элементарная сумма житейских знаний и приемов, всем хорошо известных и, в общем, неизменных. Исключения составляют трактаты об уходе за конями (фрагменты трактатов сохранились). Очевидно, конь был настолько экзотическим животным, а уход за ним был настолько необычным делом, что для обучения конюхов и колесничих требовалась специальная инструкция. Для того, чтобы появились сочинения о рациональных методах хозяйствования, когда физические процессы стали объектом исследования, должно было пройти тысячелетие, если не более, и должны были возникнуть специфические общественные условия, когда хозяйственный опыт перестал быть традиционным, коллективным, и стал личным, иначе говоря, когда индивидуализация хозяйственной деятельности достигла своего логического завершения.

Особую сферу познавательной деятельности представляло наблюдение за круговоротом времени и периодической сменой сезонов. Оно имело целью определение наиболее благоприятного времени для того или иного вида работ и установление места каждого данного отрезка времени в сельскохозяйственном цикле. Так было повсеместно в Переднеазиатском Средиземноморье²⁹, и Угарит едва ли представлял исключение.

Основными единицами обыденного времени в Передне-азиатском Средиземноморье, как и повсеместно на древнем Ближнем Востоке, были протяженность между двумя вечерами — день, протяженность между двумя новолуниями — месяц и протяженность между началами двух осенних или двух весенних сезонов — год. Как показывают многочисленные документы, эта система существовала и в Угарите. Наряду с этим, о чем свидетельствуют многочисленные примеры из эпоса, обыденное время делилось на семиричные циклы — семидневные и семилетние, которые в поэтических повествованиях приурочивались к различным ситуациям³⁰. Угаритский календарь, по наблюдениям Дж.П.Оливье [Olivier, 1972, с. 53–59], имел следующий вид: *r'is yn* (сентябрь–октябрь), *nql* (октябрь–ноябрь), *mgmr* (ноябрь–декабрь), *pgrm. dbh* (декабрь–январь), *hyr* (апрель–май), *hlt* (май–июнь), *gn* (июнь–июль), *'itb* (июль–август), *'ittbmm* (август–сентябрь). Названия месяцев, соответствовавших промежутку от середины января до середины апреля, не известны. Неизвестно также, было ли одинаковым количество дней в каждом месяце³¹.

Разработка календаря требовала наблюдений за круговоротом природы, в особенности же за светилами и движением небесного свода³². В поэме об Акхите сестра главного героя, Пагату дочь ДанниИлу, именуется знающей движение звезд. Заметим здесь же, что наблюдения за небом требовались и для мореходного дела, поскольку возникала необходимость в критических ситуациях ориентироваться по звездам.

УГАРИТСКИЕ ПРАВОВЫЕ И ЭТИЧЕСКИЕ НОРМЫ

Познавая мир, человек одновременно познает и себя, свое место в мире, свои семейно-родовые, личностные и общественные связи с окружающим миром. В конце концов такое познание находит свое отражение в системе нравственных требований, которые общество предъявляет к человеку, и в тех правовых институтах, которые регулируют жизнь общества. Начнем с последних.

В нашем распоряжении нет каких-либо указаний, существовал ли в Угарите писанный закон, и если да, то когда и как он был зафиксирован. Но что вообще правовые нормы и институты в Угарите существовали, не подлежит, разумеется, ни малейшему сомнению.

Хранителем обычаев и высшим авторитетом в этой области был совет отцов (PRU, IV, 17.424C+395B). Там накапливались прецеденты, указывавшие, как поступали и, главное, как следует поступать в той или иной ситуации.

Говоря о том, как создавались в Угарите правовые нормы, следует заметить, что глагол *tp̄t* имеет значение 'судить', но также и 'управлять', откуда имя *tp̄t* 'судья-правитель'³³. Управление и судовождение — это по сути дела один процесс, одно немыслимо без другого. Отсюда

угаритское *mtpt* 'власть правителя'³⁴. Очевидно, право создавалось правителями, компетентными выносить решения. В Угарите это были царь, сакинну и народное собрание, в частности, собрание-"поход", в котором разбирались и решались судебные дела. Имя *tp̄t*, которым в угаритском языке обозначалась правовая норма, — это, в конечном счете (так в поэмах о Карату и об Акките) результат, полученный правителем при рассмотрении какого-либо спора.

Другое слово, которое также имеет в угаритском языке значение "судить", — *dn* (корень: *dyn*); оно также связано с именем *dyn* 'право, судебное решение'. В нашем распоряжении нет материалов, которые позволили бы установить разницу между *tp̄t* и *dn*, если предположить, что она реально существовала. Заслуживает, однако, внимания то, что араб. *dāna* (корень *dyn*) имеет исходное значение "покоряться, подчиняться". Но в таком случае то, что обозначается производным от корня *dyn*, должно было быть также решением власти, обязательным для населения.

Итак, право — это, с точки зрения угаритянина, решение тех, кто имеет власть и распоряжается в данном обществе. Сказанное не отменяет, разумеется, того, что в обществе действовали нормы, сложившиеся в ходе его естественного развития как выражение его повседневных потребностей, но не в результате осознанной законодательной деятельности, а стихийно, как бы само собой. Как их воспринимало само угаритское общество, мы не знаем; параллель с библейской традицией дает основание думать, что существующий миропорядок считался божественным установлением, скорее всего, творением верховного бога Илу. В пользу такого заключения говорит то, что в угаритской мифологии действия, предпринимавшиеся богами в нарушение данной космической системы, нуждались в санкциях Илу.

Суд в Угарите был состязательным: тяжущиеся излагали спорное дело, и судья выносил решение. В неясных случаях, при невозможности установить те или иные существенные обстоятельства, стороны должны были принести клятву, подвергая себя опасности божьего гнева в случае искажения истины.

В своей правовой практике общество исходило из того, что свободный человек, субъект права — это прежде всего член определенного сообщества — семейно-родового коллектива, общины, царских людей. Оно не допускало, что человек может оказаться вне этих связей и институтов. Вне своего коллектива, без его защиты человек оказывался бесправен и беззащитен. Многочисленные угаритские документы [Шифман, 1982, с. 133–147] показывают, что торговцы, отправлявшиеся в чужую страну, рисковали жизнью, и нам известны случаи, когда их грабили и убивали³⁵. Для защиты жизни и имущества людей, отправлявшихся на чужбину, государства заключали между собой специальные договоры (PRU, IV, 17.146; PRU, IV, 18.115), однако далеко не всегда они были действительными. В то же время, порвав общественные связи, превратившись в изгой-сапиру,

человек становился врагом общества, бандитом [ср. Шифман, 1982, с. 347-350].

Живя в обществе и будучи полноправным его членом, человек обладал следующими правами: исключительным правом владения недвижимостью на территории данной общины; правом участвовать в управлении путем участия в народном собрании, совете отцов и выполнения общинных магистратур; правом участвовать во всенародном ополчении. Одна из важнейших обязанностей заключалась в выполнении царских повинностей, возлагавшихся на общину.

Как показывают происходящие из Угарита деловые документы, а также таблички, содержащие записи приговоров по различным судебным разбирательствам, участниками деловых операций, а следовательно, и обладателями имущественных прав были, как правило, частные лица, действовавшие по своему усмотрению и в своем интересе, на свой страх и риск. Конечно, за такими людьми обычно стояла семья, однако вне зависимости от реально складывавшихся в семье отношений носителем прав был домовладыка (или коллектив братьев, если они исполняли функции домовладыки совместно) и (или) его жена, если домовладыка считал необходимым облекч имущественными правами также и ее. Сыновья имели право унаследовать отцовское имущество, но отец мог лишить их имущественных прав, если их поведение не соответствовало его требованиям. Ответственность за недобросовестную сделку несет сам виновник. Как мы пытались показать в другом месте [Шифман, 1982, с. 29-30], сделки по поводу отчуждения хозяйственных комплексов, совершавшиеся в сфере общинного землевладения, не нуждались в санкции общинных органов власти. Роль свидетелей сводилась к подтверждению того факта, что сделка состоялась на условиях, указанных в документе. Все изложенное должно, несомненно, стоять в прямой связи с развитием представлений о самостоятельной ответственности человека за его деяния.

В связи со сказанным привлекает внимание обычная для угаритских документов квазидатировочная формула "Со дня этого", не содержащая каких-либо указаний о реальной дате сделки. Она понятна только при допущении, что угаритский документ представлял собой копию акта, объявлявшегося для всеобщего сведения через глашатая. Такая информация была бы излишней, если бы сделка предварительно представлялась на благоусмотрение общины.

Угаритское право, насколько об этом можно судить, не выработало понятия "собственность" и не знало теории этого явления. Тем не менее, не будучи познанным, это явление реально существовало; что вообще имеется различия между "моим" и "не моим", "нашим" и "не нашим", общество хорошо знало. Документы позволяют выявить, что именно угаритяне считали признаками, отличающими "мое" от "не моего". Прежде всего, это факт обладания предметом. В документах о деловых операциях возникновение собственнических прав обозначается обычно формулой, согласно которой объект сделки навечно передается приоб-

ретателю. Отмечаются также права на соответствующий объект его детей и потомков. Самый факт совершения сделки показывает, что общество признает за собственником право распоряжаться своим имуществом по своей инициативе и по своему усмотрению. В случае, если была доказана недобросовестность продавца, он нес ответственность перед покупателем, возвращал незаконно полученное и платил штраф.

В царском секторе, в отличие от общинного, источником права собственности или владения был царь. Оно возникало в результате сделки, совершавшейся "пред лицом" царя, т.е. с его ведома или по его инициативе, и существовало до тех пор, пока царь его признавал. Как уже говорилось, царь был вправе отобрать хозяйственный комплекс у владельца и передать его другому лицу. Царь никогда не отказывался здесь от своих прав собственника (верховного собственника), так что частной собственности в строгом смысле слова в царском секторе возникнуть не могло. Какою, следовательно, виделась угаритянину ситуация на царской земле? Все, чем кто-либо владеет на царской земле, — это царское пожалование, даже в том случае, если за него заплачено "золото уважения"; обладание имуществом здесь фактически не гарантируется, несмотря на то, что в пожалованиях говорится о предоставлении земли и хозяйственного комплекса навечно и даже о закреплении его за сыновьями и потомками получателя. Распоряжаться имуществом возможно только при непосредственном участии верховного собственника — царя.

В отношениях царя с царскими людьми выявление личности как самостоятельно, в своих собственных интересах действующего элемента общественной структуры достигает предельного развития. Человек не скован обществом, его требованиями и интересами, но оказывается и незащищен перед произволом царя. Впрочем, община тоже не обладала (или, осторожнее будет сказать, не всегда обладала) достаточно действенными средствами для борьбы с царем и его произволом. Факт, что она была объектом эксплуатации со стороны царя и его приближенных, хорошо осознавался во всем Переднеазиатском Средиземноморье³⁶.

Но мы вступаем уже в область этики. В угаритском языке имелись слова для обозначения таких качеств, как праведность, добродетельность, благостность, милосердие. Угаритяне хорошо знали, "что такое хорошо, и что такое плохо", если позволительно выразиться словами поэта. Жена Карату, погибшая при катастрофе, постигшей его дом, характеризуется как праведница (*šdqh*), носительница добродетели (*yšrh*) (C14=KTU, 1.14)³⁷. Илу постоянно именуется благостным (*ltpn*, ср. [WUS, с. 170, № 1459]) и милосердным (*dp'id*, ср. [WUS, с. 252, № 2183]). Корень *šdq* 'быть праведным' является компонентом многих собственных имен, например, *šdqn* и *bn.šdqn* 'праведный'. Привлекают внимание и такие имена, как *bn.klyn* 'совершенный', *bn.'itr* 'сына я сделаю добродетельным'.

Как уже говорилось, в основе угаритских правовых норм лежал принцип личной ответственности человека за свои поступки. Что человек волен сам определить свой путь и, приняв то или иное решение, действовать в соответствии с ним, было очевидно из повседневной жизненной практики. Эпос о Карату изображает двух сыновей — одного, обнаруживающего почтительность по отношению к отцу, и другого, пытающегося захватить власть. Но и Аммистамру II, разводясь с Бит-Рабити, предлагает сыну дилемму: он либо примет сторону отца, либо примет сторону матери со всеми вытекающими отсюда последствиями. Акхит в посвященной ему поэме свободен в выборе — подчиниться требованиям Анату, либо оказать ей сопротивление. Угаритский царь мог принять участие в бунте против хеттского царя, но предпочел сохранить ему верность, несмотря на разорение, которому враги подвергли его царство.

Общий принцип, лежащий в основе молчаливо принятой в Угарите системы нравственности, заключался, насколько об этом можно судить, в требовании не наносить вреда семье, роду, обществу и быть им максимально полезным. Это предполагало четкое соблюдение тех обязанностей, которые налагало на человека его место в обществе, и приведение своего поведения в соответствие с тем, какое место человек занимал в системе господства и подчинения.

Одной из важнейших обязанностей угаритянина было создание семьи с целью продолжения рода (ср. [van Selms, 1954, с. 14]). Отсутствие сородичей, в особенности, отсутствие детей воспринимались угаритским общественным сознанием как величайшее несчастье, которое может постигнуть человека. В поэме о Карату главный герой оплакивает гибель своей жены и сородичей (C14=KTU, 1.14):

"Вошел он в покой свой, заплакал,
повторяя пени, проливал слезы.
Падали его слезы,
словно сикли на землю,
словно пяти<сиклевики> на постель,
когда он плакал.
И он заснул, проливая слезы.
Стоны сон его отягощали,
и он лежал, стеная,
и ниц простирался".

В поэме об Акхите (C17=KTU, 1.17) Даннийлу также тяжело переживает отсутствие у него детей:

"Несчастен Даннийлу, муж рапаитский,
тоскует Даннийлу, муж харнамийский,
ибо нет сына у него, как у братьев его,
и отпрыска, как у сородичей его".

Милость богов, изливающаяся на человека, состоит прежде всего в даровании ему потомства, в особенности

же сына — наследника и продолжателя рода. Так в поэме о Карату, так и в поэме об Акхите.

При заключении брака, как оно показано, в частности, в поэме о Карату, основными действующими лицами являются жених (но в данном случае у жениха нет отца; иначе это был бы, очевидно, отец жениха) и отец невесты. Последняя является только объектом сделки. В дошедшем до нас тексте поэмы нет никаких указаний, что мнение невесты кого-либо при заключении брака интересовало или что ее чувства имели хоть какое-нибудь значение.

Сказанное не значит, разумеется, что любовь вообще не была знакома угаритянам. Осознаваемая как плотское влечение к другому человеку, она присутствует в угаритских поэтических повествованиях в весьма откровенных описаниях любовных игр или, по крайней мере, в обозначении соития. Упоминается в текстах (Ug., V, III, 3=KTU, 1.101) и пение любовных песен. Тем не менее, любовь имеет место вне брака (таковы отношения Силача Ба⁶лу и его сестры-возлюбленной Анату в поэмах о Ба⁶лу), либо является производной от брака (ср. описание прихода богини Асирату к ее мужу в C4=KTU, 1.4, когда Илу думает, что она пришла для любовных игр с мужем, а также в C17=KTU, 1.17 описание любви ДанниИлу и его жены Девы-Данни-тянки). Сколько можно судить по сохранившимся текстам, составители угаритских поэтических повествований не могли себе представить ситуацию, когда бы брак совершался по любви или вследствие любви или когда бы личные чувства принимались в расчет.

Добродетельность, праведность жены заключалась прежде всего в соблюдении супружеской верности, что толковалось весьма широко. Как показывает трагическая история Бит-Рабити, которую ее муж обвинил в "великом грехе", конфликт женщины с мужем мог привести ее к гибели; виновная безусловно осуждалась, в том числе и своими кровными родственниками. Нарушение верности умершему супругу влекло за собой, как говорилось, изгнание вдовы из его дома и лишение имущественных прав, вытекавших из факта супружества. Защита целостности родового имущества здесь очевидна, однако такие действия были бы невозможны, если бы замужество вдовы не осуждалось общественным мнением. Документ PRU, III, 16.144 позволяет думать, что в Угарите имели место левиратные браки бездетных вдов: царь Архальбу под угрозой проклятия запрещает своей жене Кубабе дочери Такану в случае его смерти выходить замуж иначе, как за его брата. Он призывает кару богов на голову брата, если бы левиратный брак не состоялся (иную интерпретацию см. [Tsevat, 1958, с. 237—243]). Причины такого ограничения показывают библейские параллельные материалы, которыми регулируются или в которых изображался левират (Второз., 25, 5—10; Руфь): сын, рожденный в левиратном браке, считался отпрыском умершего супруга, "восстанавливал" его имя и продолжал его род. Выходя таким образом замуж, женщина демонстрировала свою верность умершему супругу.

Наиболее ценным качеством женщины была плодовитость. Во время брачного кирштва Карату и Девы-Хурритянки Илу благословляет Карату и предрекает ему многочисленных сыновей и дочерей.

Как воспринимались дети в доме, хорошо показывают угаритские собственные имена [Gröndahl, 1967].

Среди них могут быть отмечены более или менее нейтральные имена, свидетельствующие, однако, о законности ребенка, о его принадлежности к данному роду: *bin a-b[ya]-ya* 'сын отцовский'; *bin a-bu-ya-ti* (*bn. 'abyt*) 'сородич' (ср. библейское *'ābōt* как обозначение кровнородственной ячейки); *bin a-hi-ya-nā* 'сородич'; *bn. 'myn* 'соплеменник'.

Именами отмечается прибавление семейства: *bn. ḥdt* 'новый сын'; *bn. ytr* 'сын еще один'. В некоторых случаях говорится о "возвращении" сына, т.е., очевидно, о рождении ребенка после смерти одного из старших братьев: *bn. t̄bln* 'сын вернулся к нам'; *bn. t̄b'il* 'сына вернул Илу' (инверсия); *bin ya-šu-ba* 'сын да вернется'. Наряду с этим отмечается нежелание или невозможность иметь других детей: *gmrn*, *bn. gmrn* 'сын последний'.

Родительские чувства отражаются в именах типа: *bn. gln* 'сын радующий', *bn. gmš* 'сын веселящий', *mm̄m* и *bn. mm̄m* 'сын приносящий покой', *n'mn*, *bn. n'mn* 'сын милый', *ydd*, *yddn*, *bn. yddn*, *ydy* 'сын любимый', *bn. ybsr* 'сын да обрадует'. Многие имена представляют собой ласкательные эпитеты: *bn. qtn*, *bn. qtnn* 'малыш', *bin la-ba-bi* 'сын сердца', *bin ka-bu-di-ya* (*bn. kbdy*; ср. также *ma-ar ka-bu-di*) 'сын моей печени', *bn. 'n* 'сын ока', *bn. nš* 'цветок', *bn. 'gr* 'птенец', *bin a-ra-[h]i-ya* и *bn. 'glt* 'теленок', *bn. 'ayl* и *bn. 'aylt* 'оленинок', *bin zi-b[i(?)]* 'волчонок', *bn. špšn* 'солнышко', *bn. ḥršn* 'золотце', *'uryu* 'светик'. Некоторые имена обозначают физические качества ребенка: *lbn* и *bn. lbn* 'белый', *bn. g'r* 'крикун', *bn. dl̄l* 'слабый'.

Отношения детей к отцу или матери определялись теми сыновними обязанностями, о которых говорилось выше. Общество высоко ценило тех, кто подобно Илихау, младшему сыну Карату, или Восьмой, его младшей дочери, добросовестно и от всей души выполнял свой долг перед родителями, выражал им свою привязанность и преданность. Особенно почтительным отношением к матери объясняется, несомненно, активная роль, которую вдовствующая царица-мать играла при царском дворе, активно вмешиваясь в дела и получая регулярно от сына-царя информацию в случае его отсутствия в Угарите [Donner, 1959, с. 105-145]. Оно явно осуждало тех, кто подобно Яаццибу, старшему сыну Карату, пытался воспользоваться болезнью и слабостью отца, чтобы занять его место. В поэме о Карату отец проклинает преступного сына, и это проклятие, как можно думать, навлекает на него кару богов и гибель, чему аудитория для которой предназначалась поэма, должна была внимать вполне сочувственно. Но столь же сочувственно слушатели должны были воспринимать и излияния ДанниИлу в поэме об Акхите, где находила свое выражение родитель-

ская любовь к погибшему сыну. За пределами семьи, непосредственно в данном общественном организме, поведение человека должно было определяться его общественным положением. В связи с этим должно быть отмечено обилие в угаритской ономастике имен, обозначающих принадлежность к определенной социальной и профессиональной группе. К их числу относятся: *tlmyn* и *bn.tlmyn* 'пахарь'; *hrš* и *hršn* 'ремесленник'; *'irrigānu* ('*irgn*), *'irgy* 'ткач'; *bn.šsl* 'пчеловод'; *bn.br'i* 'скульптор(?)'; *bn.hṭb* 'лесоруб'; *bn.ḡzāl* 'прядильщик'; *ylhn* 'слуга'; *yāšīru* (*yšr*), *yāšīrānu*, *yāšīrūma*, *bn.yšr* 'горшечник'; *bn.mḡlb* 'цирюльник'; *nḡry* 'сторож'; *nasikānu* (*nskn*), *bn.nskn* 'кузнец'; *r'cy* 'пастух'; *bn.mlš* 'переводчик'; *nagīrānu* 'плотник'; *bn.šbl* 'носильщик'; *šr*, *šm* 'печный'; *tḡr* 'привратник'. Имена типа *bin bidāli* 'торговец', *shṛ*, *bn.shṛ*, *shṛn*, *bn.shṛn* 'купец' говорят о занятиях торговлей.

Другая группа имен должна свидетельствовать о высоком общественном положении их носителей или о претензиях на него. Таковы: *'ullūpu*, *bn.'ulpm* 'тысячник'; *khn* и *kmry* 'жрец'; *mryn*, *bn.mryn* 'вельможа-марьянну'; *qšy*, *qšn*, *bn.qšn* 'правитель'; *rabbānu*, *rabbūnu* 'вождь, великий'; *bn.spr* 'писец'; *bin šī-īp-ṭe*, 'судия'; *bn.ymlk* 'сын да станет советчиком (правителем?)'; *bin ya-ri-ma-na*, *yarimānu* 'сын да будет вознесен'.

Давать такие имена значило не только заявить об определенной сфере деятельности или общественном положении, к которым предназначается носитель имени, но и высказать пожелание, чтобы он соответствовал своим воспитанием и образом жизни этим ожиданиям. Нужды нет, что не все носители имени обязательно занимались данным делом профессионально (ср., например, имя *'ibīrānu* 'лошадник', принадлежавшее царю и, видимо, означавшее только, что его носитель любил и умел возиться с конями); значение имеет позиция общества, нашедшая отражение в ономастике.

Выше мы уже приводили материал, свидетельствующий об обязанности царя обеспечивать стабильность общества, гарантировать осуществление в повседневной жизни правды и справедливости, защищать права и интересы вдов и сирот и т.п. Но эта обязанность — утверждать правду, помогать неимущим, защищать слабых — возлагалась обществом на любого знатного человека. В поэме о Карату (C15=KTU, 1.15) деяния Девы-Хурритянки в ее родном краю Удумми до замужества и скорбь, которая охватит все общество по поводу ее ухода к Карату, изображаются следующим образом:

"...к голодному руку свою простирала,
к жаждущему руку свою простирала.
Они пойдут за нею, плача,
к Карату, чтобы смягчить его.
Корова ревет о теленке своем,

сыны хупсу о матерях своих, —
так будет стенать Удумми".

Особенно высоко общество ценило качества воина. Об этом говорят такие собственные имена, как *qrd* и *bn.qrdy* 'воитель, витязь'; *gbrm* и *bn.gbrm* 'богатырь'; *bn.mgn* 'защитник'; *bn.gyn* 'защитник'; *bn.'abn* 'крепкий, как камень'; *bn.smt* 'сильный'; *bin ad-ru-ti* 'могучий'; '*ilyn* 'мощный'; *ʕzn* 'дюжий' и т.д. Такие имена, как *brq* 'молния', *brqn* и *bn.brqn* 'молниеносный' должны были напоминать о боге-громовержце Ба⁶лу, которого изображали в облике воителя, поражающего землю копьем-молнией.

Дошедшие до нас литературные памятники в контексте положительных характеристик всегда отмечают качества идеального воина — мужество, силу, твердость, верность. Обладание ими необходимо было прежде всего царю как идеальному воину и аристократу; как уже говорилось, общество требовало от него огромной физической силы и несокрушимого здоровья, а его немощь или болезнь давали основание для его смещения. Верность угаритского царя его хеттскому повелителю во время бунта северосирийских царей, конечно, объясняется прежде всего его трезвым политическим расчетом; но дело также и в том, что моральный кодекс эпохи требовал соблюдения договоров и клятв под страхом божьего гнева. Такая же верность требовалась и от царских людей по отношению к угаритскому царю.

То, что храбрость должна быть присуща царю, как и любому воину, также казалось само собой разумеющимся. Обращает на себя внимание, однако, примечательное обстоятельство: насколько мы можем судить, создателей поэтических повествований о Карату и об Акхите в общем, не интересовали боевые и охотничьи подвиги изображаемых персонажей; в повествовании о Карату его боевые действия против Удумми (осада города) изображаются как мало-значительные стычки у городских стен, но главным образом как ожидание того момента, когда царь Пабелли начнет с Карату переговоры (С14=КТУ, 1.14). Им-то повествователь и уделяет основное внимание. В дошедшем до нас тексте охотничьего эпоса об Акхите нет описаний его охотничьих и воинских подвигов. Рассказчик как-будто ограничивается вложенной в уста Акхита констатацией того, что охота — не женское дело (С17=КТУ, 1.17). Создается впечатление, что общество, в котором сложились угаритские поэтические повествования ценило воинские качества не сами по себе, но как средство для достижения определенной цели, которую общество считало важной.

Идеальный герой в представлении угаритского общества — это прежде всего и главным образом человек, ревностно исполняющий свой долг, безусловно и при любых обстоятельствах действующий в соответствии с тем, чего, сообразуясь с его положением, ожидает от него общество. Таков Карату, отправляющийся в поход за невестой, чтобы обеспечить продолжение рода и нормальное течение не

только своей жизни, но и жизни всего общества Дитану; таковы его сын Илихау и дочь Восьмая, оплакивающие умирающего отца. Таков и Акхит: он преданный сын, примерный хозяин, мужественно сопротивляющийся посягательствам 'Анату. Идеальна и сестра Акхита, Пагату, отправляющаяся свершать кровную месть, хотя она и направлена против богини.

Резким контрастом этому является в угаритских поэтических повествованиях изображение богов. В поэмах о Силаче Ба^слу последний свершает воинские подвиги — убивает Змея Латану, наносит в конце концов поражение Муту и Йамму, расправляется со своими врагами; но одновременно он представляется в невыгодном свете — униженно признающим над собою власть своего противника Муту (С5=КТU, 1.5):

"Испугался его (Муту. — И.Ш.) Силач Ба^слу,
убоялся его Скачущий на Облаке:
Ступайте, скажите сыну Илу, Муту,
повторите любимцу Илу, витязю,
слово Силача Ба^слу,
речение сильнейшего из витязей.
Прими <меня> радостно, о сын Илу, Муту!
Раб твой я,
и тот, кто навечно твой!"

В другом случае (С6=КТU, 1.6) битва Муту с Ба^слу заканчивается без чьей-либо победы:

"Они столкнулись, как верб<лю>ды, —
Муту силен, Ба^слу силен!
Они бодались, как буйволы, —
Муту силен, Ба^слу силен!
Они кусались, как змеи, —
Муту силен, Ба^слу силен!
Они бились, как жеребцы, —
Муту пал, Ба^слу пал".

Описание деяний воительницы 'Анату, истребляющей множество людей, в том числе и своих гостей (С3=КТU, 1.3; ср. также С7=КТU, 1.7), т.е. явно нарушающей законы гостеприимства, предстает перед аудиторией, на которую рассчитан текст, как жуткая и бессмысленная оргия человекоубийства:

"И вот, — 'Анату сражалась в долине,
поражала горожан,
сражала народ побережья морс [кого],
истребляла людей восточных.
Под нею, как жнивье, голо [вы],
над нею, как саранча, кисти,
как обрубки в куче, — кисти храбрых.

Она прикладывала головы к спине своей,
 втыкала кисти в утробу свою,
 колена погру[жала] в кровь воителей,
 браслеты — в потоки крови храбрых.
 Жезлом она гнала старцев,
 в бедро лук свой она целила.
 И вот 'Анату в дом свой пошла,
 устремилась богиня во дворец свой.
 И не насытилась она сражением своим в долине,
 поражением горожан.
 Она швыряла кресла в храбрых,
 швыряла столы в воинов,
 подножия — в витязей.
 Многих она сразила и огляделась,
 поразила и обрадовалась 'Анату.
 Расширилась печень ее,
 смехом наполнилось сердце ее,
 в веселье печень 'Анату окунула,
 когда колена она погружала в кровь смелых,
 браслеты — в кровь храбрых¹³⁸.

Общество, в котором возникли угаритские поэтические повествования, безусловно, требовало от женщины целомудрия, супружеской верности; однако от этой обязанности освобождались жрицы, в наибольшей степени сопричастные миру богов, а богиня 'Анату может позволить себе предложить эпическому герою свою любовь (так в поэме об Акхите). Общество, несомненно, отрицательно относилось к кровосмешению, но в мире богов оно постоянно имеет место: жены Илу, Асирату и Дева, — это одновременно и его дочери³⁹; 'Анату — сестра и возлюбленная Силача Ба'лу⁴⁰, который одновременно женат на трех своих дочерях.

Наконец, мы встречаемся с изображением Илу, до неприличия опьяневшего на пиршестве и перепачкавшегося в собственных нечистотах (Ug., V, III, 1=KTU, 1.114; ср. [Loewenstamm, 1969, с. 71-77]).

Объяснить такое изображение богов можно, по-видимому, исходя из предложений А.Я.Гуревича [Гуревич, 1979, с. 79-80] по поводу аналогичных явлений в раннесредневековой скандинавской мифологии. По мысли А.Я.Гуревича, особая божественная природа богов освобождала их, с точки зрения носителей мифологии, от обязанностей соблюдать общепринятые в человеческой среде моральные нормы и, в особенности, моральные запреты. Поэтому боги, совершающие аморальные поступки, не могут вызвать отрицательного отношения к себе. Но это обстоятельство не снимает моральной оценки того, что общество считает безнравственным. По тонкому наблюдению А.Я.Гуревича, подобная демонстрация мира богов должна была утвердить в мире людей определенные моральные принципы и нормы поведения.

Между тем, действительность виделась угаритянину однозначно — как отношения господства и подчинения, приравнивавшиеся по сути своей к отношениям между господи-

ном и рабом либо между отцом и сыном. Не случайно одно и то же слово 'adn' могло иметь значения "отец" и "господин". Эти отношения также нашли отражение в угаритской ономастике; такие имена, как *bn.ᶜbd* 'сын раба'; *bn.ᶜbdpdy* 'сын выкупленного раба'; *bn.pdy* 'сын выкупленного'; *bn.ḡlmy* 'сын отрока'; *bn.bty* 'домочадец' свидетельствуют, что их носители занимали в семье подчиненное положение. Угаритский царь, подвластный хеттскому и получавший от него инвестиру, обычно именует себя его рабом, и общее мнение видело в этом выражение его зависимости от Хатти. Но и в своей переписке с египетским царем угаритский царь называет себя его рабом. В свою очередь и угаритский царь имел таких же рабов — подчиненных ему царей.

Сказанное диктовало и определенную систему общественного поведения. Этикет, нашедший отражение в переписке, требовал, чтобы автор письма, обращаясь к высшему, называл себя его рабом, а его — своим господином. Об этом говорят стандартные для Угарита (и шире — для всего Переднеазиатского Средиземноморья) адресные формулы. Приветственные формулы переписки показывают, что при общении с высшим обязательно было многократное (до семи или семижды семи раз) простираение ниц, причем особое усердие заставляло переворачиваться с живота на спину и снова на живот, целовать прах под ногами господина и т.д. Другим знаком смирения и покорности было опускание головы (C2=KTU, 1.2). Наоборот, поднимание головы — это выражение радости и довольства, непризнания чужой власти над собою (C16=KTU, 1.16).

Поэтические повествования о Силаче Баᶜлу показывают, что, по мнению угаритян, в основе реальных общественных отношений, спроецированных в мир богов, лежала, с одной стороны, деспотическая власть правителя, а с другой — неприкрытое насилие. В самом деле, владыкой мироздания и отцом богов является верховный бог Илу. Его власть, казалось бы, безгранична. Боги ничего не могут сделать без его соизволения — ни дом построить, ни расправиться со своими врагами. Однако стоит пристальнее взглядеться в этот мир, и мы видим, что между богами — детьми и подданными Илу — происходит ожесточенная борьба за первенство, и победу одерживает сильнейший.

Теряющий свое положение Илу фактически оттесняется на второй план; единственное, что он может сделать, — это назначить в одном из эпизодов царя богов, но его решение оказывается неудачным, и царем оказывается тот, кто победил в борьбе. Дева-воительница ᶜАнату угрожает Илу расправой, и он уступает ее домогательствам. Что такая картина могла иметь место в реальной действительности, свидетельствует поэма о Карату, где изображается попытка Иацциба, старшего сына героя, отнять власть в государстве и доме у отца, перенесшего тяжелую болезнь. Да и деловые документы из Угарита, несомненно, скрывают за собой множество конфликтных ситуаций.

В поведении людей и, естественно, своих персонажей —

богов угаритский повествователь отчетливо ощущал и корыстные мотивы, стремление к личной выгоде. Иначе, собственно, и быть не могло: за каждым деловым документом видно безудержное желание накопить материальные ценности, завладеть как можно большим количеством хозяйственных комплексов, прибрать к рукам все новые и новые богатства. Чтобы убедиться в этом, достаточно просмотреть "досье" Синарану сына Сигину, одного из самых богатых людей в Угарите. Грабеж, убийство, особенно убийство практически беззащитного чужеземца, чтобы овладеть его добром, — все это было достаточно заурядным явлением. Царские люди вступали в окружение царя, надеясь получить от него все новые и новые хозяйства и титулы и связанное с ними общественное положение. Даже отношения между мужем и женой строились на фундаменте материальной заинтересованности. Настойчивость, с которой угаритский повествователь говорит о защите интересов социально слабых (вдов и сирот), свидетельствует, по крайней мере, о том, что они нуждались в защите и что насилия над ними, нарушения их прав действительно имели место. Не составляли исключения и случаи прямого обмана; даже угаритский царь попытался однажды, правда, безуспешно, обвести вокруг пальца своего хеттского владыку и всучить ему среди прочей дани камни недостаточно высокой ценности (PRU, IV, 17.442; PRU, IV, 17.383).

Возникает вопрос: как в угаритском обществе разрешилось противоречие между общественным идеалом и реальной действительностью? Имеющийся в нашем распоряжении материал позволяет говорить о распространении скептических настроений. Акхит в ответ на предложение даровать ему бессмертие говорит о неизбежности смерти, постигающей каждого человека. Боги награждают человека за то, что он их ублажил, и наказывают за зло, которое он им причинил. Но и благо, и зло такого рода — это в сущности отношение к богу, а не взаимоотношение между людьми. Тем не менее, приведенный выше материал позволяет также думать, что общество пыталось искать пути преодоления социального зла и неустройства в сфере нравственного совершенствования личности.

УГАРИТСКАЯ МИФОЛОГИЯ

КОСМОГЕНИЧЕСКИЕ И КОСМОЛОГИЧЕСКИЕ
ПРЕДСТАВЛЕНИЯ УГАРИТЯН

Краеугольным камнем угаритских представлений о мире было учение о его сотворенности; творец мира — верховный бог Илу. В известных в настоящее время текстах этот бог постоянно называется творцом творения (*bny bnwt*; см. С6=KTU, 1.6; С4=KTU, 1.4; С17=KTU, 1.17)⁴¹. Так как угаритское обозначение божества-созидателя и того, что им создано, образовано от глагола *bny* 'строить', можно предполагать, что космогонический процесс представлялся угаритянам строительством, т.е. целенаправленной творческой деятельностью божества. Семитские языки, однако, знают (в том числе и языки ханаанейско-аморейской группы; см.: Быт., 16,2 и 30,3) употребление этого глагола в значении "рождать". Отталкиваясь от этого, можно думать, что угаритяне представляли себе созидательную деятельность божества как порождение⁴². Очевидно, решение вопроса должно быть отложено до обнаружения дополнительных источников.

Структура пространства складывалась в представлении угаритян из следующих характеристик и элементов. Жилище Илу они помещали у истока Реки, возле источника обоих Океанов (С17=KTU, 1.17; С6=KTU, 1.6; С3=KTU, 1.3; С4=KTU, 1.4; С2=KTU, 1.2), т.е. в центре мироздания; характерно, что о небесном жилище в данном случае речи нет. Обращает внимание на себя прежде всего двойственное число *thmtm* 'два Океана'. Оно может быть соотнесено с библейским преданием (Быт., 1, 6-7) о том, как бог отделил куполом небесным одни воды от других. Очевидно, представление о двух Океанах — небесном и земном — было широко распространено в Переднеазиатском Средиземноморье. Другим важным компонентом местопребывания Илу является Река (*nhr*). Как известно, Река фигурирует в библейском описании Сада в Стране Блаженства (*gan 'edän*), впоследствии в христианской литературе и зависимой от нее позднеиудаистской традиции осмыслявшегося как Рай (Быт., 2, 10). Очевидно, угаритское описание указывает на местность, аналогичную библейской Стране Блаженства.

Местопребывание Силача Ба^слу — главного действующего лица дошедшего до нас мифического цикла — гора Цапану. Как уже говорилось, подобно греческому Олимпу, Цапану — реальная гора (совр. *Джебел аль-Акра*), находившаяся в непосредственной близости от Угарита. Именно там для Силача Ба^слу строится дом — прообраз угаритского храма. Однако угаритская космогония знает и иное представление о Цапану. В плаче по Карату (С16=КТУ, 1.16) читаем:

"Будут оплакивать тебя, отец мой, гора Ба^слу,
Цапану — священная область,
будет рыдать святыня могучая,
святыня, что просторней <земных> пределов".

Иначе говоря, Цапану — это и священная область Ба^слу, и беспредельное пространство, обнимающее всю вселенную, находящуюся под властью божества (ср. С6=КТУ, 1.6).

Более конкретно указывается местопребывание других богов. Согласно поэме об Акхите (С18=КТУ, 1.18), городом лунного бога Йариху является Абулуму; в Ug., V, III, 7=КТУ, 1.100, однако, Йариху живет в Ларгиту. Бог-ремесленник Пригожий-и-Мудрый (*ktr whss*) обитает в Хикупта, т.е. в Мемфисе (Египет), и в Каптару (Крит). Муту живет в своем городе Хамрай (С5=КТУ, 1.5). По свидетельству Ug., V, III, 7=КТУ, 1.100, жилье бога-зерновика и подателя пищи Дагану находилось в Тутулу, богов Тутту и Кимасу — в Хирйату, Малику — в Астарату, Шахару и Шалиму — в пустыне, Харану — в Мацаду. Согласно Ug., V, III, 8=КТУ, 1.107, богине солнца Шапашу принадлежит Азадду, град восточный. Асирату, прародительница богов и морская владычица, живет, очевидно, в море; Анату — в Инбаббе.

Боги, таким образом, обитают в том же мировом пространстве, что и люди; мир богов во вселенной никак не отделен территориально от мира людей. Существует, однако, и другое представление. В поэме о Карату (С14=КТУ, 1.14) читаем (повеление Илу, обращенное к Карату):

"И поднимись на [б]ашню,
взойди на плечо сте[ны],
прости руки свои к небесам,
принеси жертву Быку, отцу твоему, Илу,
послужи Ба^слу жертвой своею,
сыну Дагану своею дичью".

И сам повествователь, и его аудитория, очевидно, уверены, что боги и, в частности, те, о которых идет речь, находятся на небесах; небеса — это и есть мир богов. В другом тексте (С10=КТУ, 1.10) Ба^слу находится на горе Цапану, на небесах; здесь Цапану уже не земная реальность, а часть небесного мира⁴³.

Из повествований о Ба^слу и Муту ясно, что существует и другая сфера мироздания — подземный мир, царство смер-

ти. Согласно С5=КТU, 1.5, Ба^слу должен, следуя приглашению Муту, спуститься к нему на пиршество. Страна — наследие Муту — это ущелье; в другом месте Ба^слу приглашают спуститься в дом уединения (*bt hptt*), в землю. Библейская параллель⁴⁴ показывает, что в интересующем нас мифическом контексте *bt hptt* представляет собой пункт, где Ба^слу оказывается изолированным от окружающего мира; находящийся в земле *bt hptt* — вероятнее всего, могила⁴⁵.

Приведенного материала достаточно, чтобы констатировать наличие в пространственных представлениях угаритян четкого противопоставления верха (небеса, мир богов) и низа (подземный мир, царство смерти). Очевиден и промежуточный мир — земной, населенный людьми.

Имеющиеся в нашем распоряжении источники показывают, что угаритянам было свойственно и представление о мировой оси. Его отражением в поэме о Карату является ритуальное восхождение на стену (т.е. к преддверию небес) для совершения жертвы⁴⁶. Аналогом и воплощением мирового древа⁴⁷, т.е. в конечном счете мировой оси, было могучее дерево (*'adrm*) на площади, под которым Данийилу выполнял свои обязанности правителя (С17=КТU, 1.17)⁴⁸.

Время, по представлениям угаритян, было, насколько об этом можно судить, двухаспектным. Повседневное время, несомненно, двигалось от определенных точек отсчета, и в течение этого времени одни события сменяли другие, цари восходили на трон и уходили в небытие и т.д. Как уже говорилось, угаритяне умели выделять в движущемся времени месяцы и годы и определять их протяженность. Существенно, однако, что и в плане обыденном мы сталкиваемся с ситуациями, когда точная дата и даже дата с приближением хотя бы до года оказывается несущественной. Речь идет об уже упоминавшейся псевдодатировочной формуле "Со дня этого". Каково бы ни было ее происхождение, она свидетельствует о нефиксируемости данного дня, о чрезвычайной зыбкости и неопределенности временных характеристик. Существенно само явление, поскольку оно имеет место в данный момент и еще не сменилось другим; когда оно началось, не важно. В этом плане временные характеристики угаритской повседневности соприкасаются со вселенским временем.

Что же до вселенского времени, то оно — "вечность" (*'lm*); для него характерны неподвижность и, как форма ее проявления, регулярная повторяемость временного цикла. За днем следует ночь и за ночью день; за месяцем — месяц, пока не набирается год, и это значит только, что цикл начинается сначала, все повторяется. Но это значит также, что все, происходящее во Вселенной, должно повторяться в раз навсегда заданной последовательности. Эти события происходят не только в виде регулярной смены сезонов, лунных фаз, посева и прорастания семян, но и в виде постоянно повторяющихся событий в мире богов, которые (события) предстают перед людьми в облике речитируемых сказаний о богах и героях или драматизированных действий с их участием.

Большинство дошедших до нас памятников угаритской словесности (они дошли до нас, как правило, в виде фрагментов) было записано в Угарите в середине XIV в. до н.э. по приказанию царя НикмАдду (II?) со слов верховного жреца АттинПарлану писцом ИлиМильку, о чем свидетельствуют сохранившиеся на некоторых табличках колофонны. Как известно [Жирмунский, 1974, с. 29], совмещение функций певца-сказителя (т.е. хранителя традиции) и колдуна-шамана (т.е. жреца) вообще характерно для архаических обществ; оно связано с представлениями о магической силе и, следовательно, о сакральной природе поэтических повествований. В какой степени дошедший до нас текст или циклизация угаритских поэм являются плодом личного творчества АттинПарлану, не ясно. В любом случае перед нами запись священной жреческой традиции, передававшейся в местных храмах от одного поколения жрецов к другому; она должна была быть своего рода священным писанием. Тексты некоторых поэтических повествований известны в нескольких "списках", вероятно, копированных с одного прототипа. В некоторых случаях до нас дошли внешне не связанные между собой записи фрагментов, явно относящихся к различным мифам, но помещенных на одной табличке (ср., например, Ug., V, III, 7), — по всей вероятности, ученические упражнения, заключавшиеся в переписывании текстов или в их записи под диктовку⁴⁹.

Среди дошедших до нас угаритских поэтических произведений мы находим предания о богах и их борьбе за власть (ср. [Cazelles, 1969, с. 26–44]), в том числе циклы поэм о Силаче Ба^лу и о богине солнца Шапашу. Другая группа — псевдоисторические легенды о Карату и об Акхите. Они неразрывно связаны с первыми не только тем, что в них активную роль играют боги, но и тем, что они бытовали в общем русле сакральной традиции: на это указывает их запись вместе с легендами о богах. Здесь уже отмечалось, что одной из важнейших целей письменной фиксации угаритских поэтических повествований было установление их точного текста, апробированного авторитетнейшей инстанцией — верховным жрецом, хранителем традиции. Естественным представляется, что эти тексты предназначались прежде всего для обрядовых рецитаций в храмах и, следовательно, были преимущественно культовыми. Смысл таких обрядовых рецитаций также очевиден: они каждый раз воспроизводили конкретную ситуацию, то, что происходит в мире богов, и, таким образом, обеспечивали регулярную повторяемость явлений. Любое отклонение от признанного нормативным текста могло, по представлениям эпохи, иметь катастрофические последствия⁵⁰.

Другая характерная черта названных повествований заключалась в том, что, по мнению общества, где они имели хождение, они представляли собой знание о глубинных

процессах, имеющих место в природе, недоступных поверхностному наблюдению. Само по себе знание в представлении людей интересующей нас эпохи не есть результат исследовательской деятельности как таковой. В поэме о Ба^слу и Муту (С5=КТU, 1.5) мы находим обращение к Силачу Ба^слу, на которое мы ссылались выше в другой связи:

"Возложи шкуру на руки,
жир — на ладони,
и спустись в дом уединения, в землю!
Ты будешь присчитан к спускающимся в землю,
и ты познаешь богов!"

Возможен также в последней, приведенной только что строке перевод: "ты познаешь Илу", однако в интересующей нас связи это не имеет существенного значения. В процитированном отрывке говорится о нисхождении в царство бога смерти Муту, т.е. об умирании. Именно смерть, т.е. переход в иное, неведомое человеку состояние, в иной мир, дает возможность и делает неизбежным познание богов, т.е. движущих сил мироздания. Отсюда вытекает, во-первых, что знание оккультно и может быть воспринято лишь при условии того, что радикально изменится природа человека, его внутренняя сущность. Отсюда вытекает, во-вторых, что приобщение к знанию предполагало определенную процедуру изменения человеческой природы, т.е. приобщение к потустороннему миру (квазисмерть). В конечном счете описание нисхождения в царство смерти, иными словами, умирания, может быть воспринято как описание посвящения — мистического таинства, приобщавшего живого к царству мертвых, т.е. делавшего его сопричастным потустороннему миру богов. Сказанное не противоречит тому, что умения, навыки и сведения из сферы повседневной жизни также были в глазах интересующего нас общества знанием, и обладание ими обозначалось тем же глаголом *ud^с* 'знать'. Ведь и в этом случае переход от незнания к знанию воспринимался как следствие приобщения к познаваемому объекту и своего рода откровение. Различие здесь количественные, а не качественные, и определялись они различиями между миром повседневности и огромной вселенной.

Третья характерная черта интересующих нас повествований — то, что для повествователей, и для их аудитории эти сказания, и персонажи, в них действовавшие, и события, в них изображавшиеся, были реальностью, и в этой реальности не возникало никаких сомнений. Они воспринимались не только во вселенском плане, но и в подчеркнутом бытовом; мир богов оказывается тем же земным миром, спроектированным в иные сферы, а боги поразительно напоминают людей с их сложными характерами, взаимоотношениями и судьбами. Этот антропоморфизм нашел свое отражение и в том, что боги изображаются в облике людей, весьма непохожих один на другого; представляется воз-

можным даже наметить портрет того или иного божества. Впрочем, боги фигурируют в повествованиях и в облике животных (чаще всего — быка). Представая в облике животного, божество оказывается в максимальной степени надежным физическими качествами, особенно ценящимися в людях, — силой и производительной способностью.

Все изложенное позволяет квалифицировать угаритские поэтические повествования как мифы, а систему воззрений, которую они отражают, как мифологическую⁵¹.

Наиболее обширным по объему из известных в настоящее время памятников угаритской словесности является цикл сказаний о Силаче Ба^слу ('al' iyn b^сl). До каких-то пределов такое положение вещей объясняется, вероятно, случайным стечением обстоятельств: другие циклы или отдельные произведения дошли до нас (за исключением поэм о Карату и об Акхите) в виде относительно небольших фрагментов, которые далеко не всегда позволяют судить об их содержании. Тем не менее, создается впечатление, что особое место преданий о Силаче Ба^слу связано и с его особым положением в угаритском пантеоне, где Силач Ба^слу играл роль царя богов, что, в свою очередь, отражало его положение бога — властителя и покровителя Угарита. Остается открытым вопрос: представляли ли повествования о Силаче Ба^слу органическое единство, или же они образывали цикл поэм, каждая из которых, излагая определенный эпизод, являлась в рамках цикла законченным целым, могущим функционировать самостоятельно. Структура отдельных эпизодов и их последовательность также не всегда ясны⁵².

Один из эпизодов — брак Силача Ба^слу с его сестрой и возлюбленной 'Анату (C10=KTU, 1.10; C11=KTU, 1.11; PRU, V, 124=KTU, 1.93; Ug., V, III, 3=KTU, 1.101). Сохранившиеся обрывки текста следующим образом позволяют представить себе его содержание. Ба^слу отправляется охотиться (?) на быков, пасущихся на луге Шамку, или пастись их (?). Если справедливо отождествление угар. *šmk* с евр. *šamkō* (название оз. Хуле) (Иер. Килаим, 9, 32а; ср. Fl. Jos., VI, 3, 515; см. [Гор, с. 283]), то место действия могло бы быть локализовано в верховьях реки Иордан. Туда же прилетает 'Анату. Обеспокоенный Ба^слу спрашивает ее, на кого она собралась походом, и обещает ей уничтожить ее врагов. Между тем, 'Анату, увидев Ба^слу, появившегося перед нею уже в облике быка, пускается в пляс и предается любви с ним; от этого соития она рождает тельца. Имеется здесь и описание пиршества, на котором 'Анату воспевает нежность и любовь Ба^слу⁵³.

Очевидна связь этого повествования с ритуалом "священного брака". Что Ба^слу предстает перед своей возлюбленной в облике быка, а участник обряда, несомненно, в соответствующей маске, что само действие происходит среди стада быков и что 'Анату рождает тельца, — все эти явления приводят к предположению, что перед нами специ-

фическая скотоводческая обрядность, призванная обеспечить воспроизводство и увеличение стада. Предполагается [Gray, 1957, с. 50-51], что в основе этого сказания лежит ритуал имитативной магии, приуроченный к переходу к сезону пастбы⁵⁴. Другой эпизод — борьба Силача Ба⁶лу и бога смерти Муту (C5=KTU, 1.5; C6=KTU, 1.6; Ug., V, III, 4=KTU, 1.133). Дошедший до нас текст открывается речью Муту, где имеется, в частности, упоминание (оно потом будет в различных ситуациях неоднократно повторено) победоносной борьбы Ба⁶лу со Змеем Латану. Муту угрожал убить Ба⁶лу и предложил ему сойти

"в место отдохновения сына Илу, Муту,
в пропасть любимца Илу, витязя".

Перед угрозами Муту Силач Ба⁶лу испытывает страх. Он не только просит, чтобы Муту его дружески принял, но и выражает ему свою покорность:

"Раб твой я,
и тот, что навеки твой".

Дальнейший, сильно фрагментированный текст содержал, судя по сохранившимся его отрывкам, описания пиршеств у Муту и споров между Муту и Ба⁶лу. Кто-то, по всей вероятности Муту, снова предлагает Ба⁶лу спуститься "в дом уединения, в землю", т.е. умереть. Вместо этого Ба⁶лу "на поле льва Мамету" предается любви с телицей. Далее текст опять разрушен, но из последующего ясно, что именно там Муту убил его. Божьи вестники сообщают Илу о гибели Ба⁶лу, и Илу предается скорби. Между тем, ⁶Анату разыскивает Ба⁶лу и находит его труп на "поле льва Мамету". Она оплакивает своего брата и возлюбленного (ее плач дословно повторяет плач Илу), а затем с помощью богини солнца Шапашу поднимает его тело на свое плечо, относит на гору Цапану, там снова оплакивает и погребает, принося в жертву быков, овнов, оленей, козлов и ослов, которые должны стать пищей Ба⁶лу. Свершивши обряд, ⁶Анату отправляется к Илу и резко упрекает его и его супругу Асирату в гибели Ба⁶лу:

"Радуйся с Асирату и сынами ее,
Илату и воинством сородичей ее,
ибо мертв Силач Ба⁶лу,
ибо погиб Владыка, Хозяин земли!".

Вместе с Асирату Илу решает посадить на престол Ба⁶лу нового вселенского царя⁵⁵; им оказывается ⁶Астару ужасный. Этот персонаж явно не достоин быть владыкой мироздания: царское кресло Ба⁶лу ему слишком велико. ⁶Астару воцаряется на вершинах Цапану. Тем временем, скорбя-

щая 'Анату приходит к Муту и требует, чтобы тот возвратил ее брата Ба'лу. Муту отказывается: заносчиво рассказывает он, как погубил Ба'лу, и похваляется своею властью над богами. Движимая любовью к Ба'лу, 'Анату жестоко расправляется с Муту:

"Она схватила сына Илу, Муту,
мечом разрубила его,
сквозь сито просеяла его,
огнем опалила его,
на мельнице смолочила его,
на поле посеяла его.
Останки его — да! — поедают птицы,
куски его — да! — поедают летающие
от останка к останку".

Гибель Муту вызывает, по-видимому (текст отсутствует, и судить можно только по дальнейшему изложению), возрождение жизни на земле; 'Анату (?) говорит Илу о своем видении:

"Небеса елей дождем изливают,
реки текут медом", —

видении, неопровержимо свидетельствующем, что Ба'лу жив. Илу радуется такому известию и прекращает траур. С помощью Шапашу 'Анату отыскивает Ба'лу. Вернувшись к жизни, он побеждает сынов Асирату и снова овладевает своим царским престолом. Но вот опять появляется Муту. Он горько сетует на позор и муки, испытанные им из-за Ба'лу, и требует, чтобы последний дал ему одного из своих братьев для успокоения его, Муту, гнева. Ба'лу, по всей видимости (текст снова поврежден), отказывается, и между ним и Муту происходит новая битва. Она не приносит победы ни тому, ни другому, но Шапашу прокликает Муту, и тот, устрешенный возможным гневом Илу, отступает от борьбы. Сказание заканчивается примирением Муту с Ба'лу.

От другого сказания о борьбе Силача Ба'лу с Муту сохранился лишь обломок, так что все попытки представить себе его содержание в высшей степени приблизительны. Дошедший до нас фрагмент (Ug., V, III, 4=KTU, 1.133) содержит диалог Муту с неизвестным персонажем, по-видимому, на пиру у Илу.

Еще один эпизод — борьба Илу с Пожирающими — известен по сильно фрагментированной табличке C12=KTU, 1.12, которая содержит несколько сцен. Текст начинается с чьей-то жалобы на Ба'лу; в ответ Илу повелевает Талашу, рабыне Йариху, и Дамгай, рабыне Асирату, отправиться к дубу Такаму среди степи Илишай, там возлюбив Угарума и от него родить Пожирающих-Раздирающих — чудовищ с рогами, как у быков, и с горбами, как у буйволов. Илу предсказывает, что Ба'лу встретится с ними. Из дальнейшего видно,

что Ба^слу гибнет в борьбе с ними; существенно, что и сам Ба^слу здесь имеет облик быка. Он попадает в яму, и там его сжигают. После гибели Ба^слу наступает засуха. Впоследствии, вероятно, Илу воскрешает Ба^слу.

Очевидна связь обоих преданий с земледельческими культурами, с характерными для эпохи представлениями об обеспечении плодородия, процессе произрастания растений и т.д. Эти явления виделись воображению создателей повествований и их аудитории снова и снова повторяющейся борьбой плодоносного и губительного начал (смерть, погребение и возрождение к жизни). Здесь можно предположить один из истоков дуалистических представлений, распространенных впоследствии в мифотворчестве Переднеазиатского Средиземноморья. Систематическая рецитация текстов в обстановке сакральной церемонии соответствовала постоянному возобновлению борьбы между Ба^слу и его врагами — Муту и Пожирателями — и конечному восстановлению вселенского миропорядка (ср. [Röllig, UL, с. 264]).

В указанном плане в сказании о Ба^слу и Муту существенно прежде всего то, что Ба^слу гибнет в момент, когда он предается любви с телицей на поле льва Мамету, т.е. в момент свершения "священного брака". Его кончина приводит к катастрофическим последствиям: жизнь замирает. И наоборот, уже первые признаки пробуждения природы сами по себе свидетельствуют, что Ба^слу жив. Примирение Ба^слу и Муту — это, в конечном счете, восстановление мировой гармонии, нарушенной сначала унижением и гибелью Ба^слу, а затем расправой над Муту. Восстановление равновесия враждующих сил, а не победа одной из них, представляет характерную черту угаритского дуализма⁵⁶.

Все изложенное позволяет поставить вопрос о специфической роли бога смерти Муту. Как уже говорилось, Ана^сту, убив Муту, измельчает его тело и сеет на поле; птицы склевывают его останки, подобно тому, как во время посева они склевывают плохо заделанное зерно. В целом картина, которую нарисовал сказитель, поразительно напоминает посевные работы, выполнявшиеся в повседневной жизни. Кажется правдоподобным, что посев останков Муту был важнейшей предпосылкой возрождения Ба^слу и, следовательно, жизни⁵⁷. Но это значит, что смерть — Муту — содержит в себе самой жизненное начало (ср. [Röllig, UL, с. 264]) — то самое, которое заставляет прорасти умершие и погребенные зерна⁵⁸. В пользу такого допущения говорит и параллель из Филона Библиского, у которого финикийский Мот (угар. *Муту*) представлен в виде то ли ила, то ли грязеподобного элемента, откуда происходят все семена творения, т.е. в виде некоего животворящего начала.

Еще один аспект повествования о Ба^слу и Муту связан с борьбой за царскую власть (ср. [Schmidt, 1961, с. 22–23]). Ба^слу представлен в интересующем нас тексте властелином, хозяином земли. Подобно тому, как царь каждого конкретного общества является гарантом его благополучия и процветания, Ба^слу в качестве царя мироздания является гарантом благополучия и процветания вселенной. После



Рис. 1. Жертвоприношение богу Илу

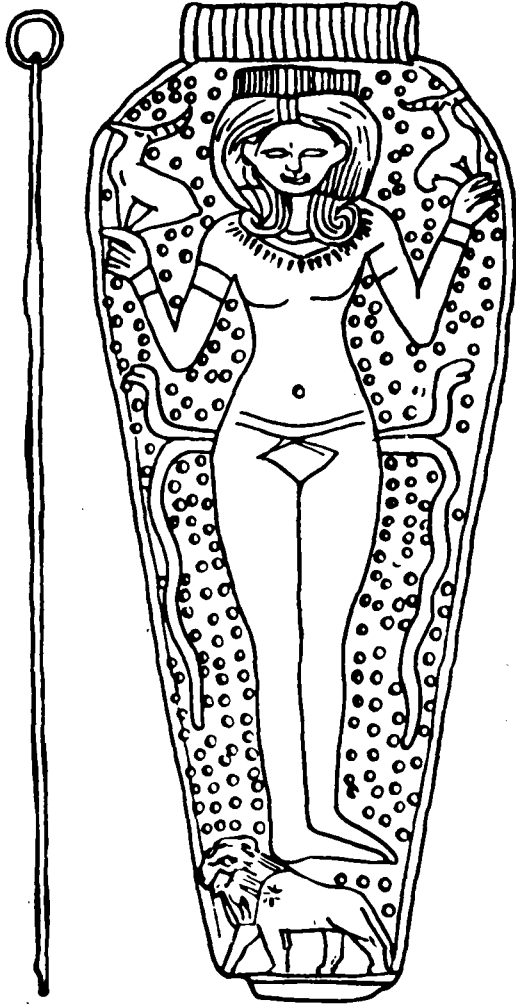


Рис. 2. Анату, стоящая на льве

гибели Ба^Слу место владыки мироздания оказывается вакантным. Вместо него верховный бог Илу и его супруга Асирату делают царем Вселенной ^САстару — явного, хотя это эксплицитно и не выражено, антагониста Силача Ба^Слу. При этом обращает на себя внимание, во-первых, покорность ^САстару (очевидно, воле Илу и Асирату), специально отмечаемая в тексте; по всей вероятности, Ба^Слу такая черта характера не была свойственна. Во-вторых, эпигет "ужасный" (^Сгз) примененный к Астаре. Данный корень, как показывают многочисленные библейские параллели, применяется, как правило, в качестве определения к чему-то, внушающему страх, к лицам, к правителям, творящим насилия. Употребление его в положительном плане крайне редко и небесспорно. Можно предполагать, что ^САстаре в угаритской мифологии не мог быть царем-подателем блага. Поэтому и царский трон ему не подходит. Воцарение ^САстаре не восстанавливает вселенской гармонии; она может быть возрождена только при воцарении Силача Ба^Слу, как это реально в повествовании и происходит.

Эпизод, в котором повествуется о борьбе Силача Ба^Слу с Пожирающими, занимает особое место в поэмах о Ба^Слу прежде всего потому, что Ба^Слу в нем представлен охотящимся, и гибель его происходит на охоте. Перед нами предание, связывающее цикл о Ба^Слу с охотничьими мифами. Истоки его можно видеть, по всей вероятности, в легендах о том, как божество борется с чудовищами, мешающими нормальной охоте, и по началу терпит поражение. Впечатление таково, что герой повествования на раннем этапе бытования легенды ничего общего с Силачом Ба^Слу не имел; их отождествление в традиции оказалось возможным вследствие того, что они обозначались одинаково ^Сгз 'хозяин'. В дошедшем до нас тексте в поэму уже внесены мотивы, восходящие к земледельческому культу: гибель Ба^Слу влечет за собой семилетнюю засуху. Отрывок завершается речами, принадлежащими дочери Илу и какому-то лицу, обращаемому к ней:

«"Выйду я к Сильному,
 совершу возлияние, чтобы он возродил его!"
 "Совершай возлияние Царю правосудному!
 Совершай возлияние, черпающая из источника!
 Совершай возлияние у родника, дочь Илу,
 и играй на цимбалах, дочь Созидателя!"».

Очевидно, после этого должно последовать воскрешение Ба^Слу и опять-таки восстановление вселенской гармонии. Описание Пожирающих-Раздирающих в поэме представляет особый интерес:

"У них рога, как у быков,
 и горбы, как у буйволов".

Оно может быть сопоставлено с обнаруженным в Эбле настенным изображением чудовищного существа с рогами и горбами, битвы этого чудовища с быком, что хорошо корреспондируется с угаритским повествованием и указывает, возможно, на его истоки (см. [Matthiae, 1975, табл. XXXIV]).

Исключительное по значимости место в цикле о Силаче Ба^Слу занимает эпизод постройки дворца для Ба^Слу (С3=КТU, 1.3; С7=КТU, 1.7; С4=КТU, 1.4; С8=КТU, 1.8). Текст С7 представляет собой дубликат текста С3, совпадающий почти дословно с последним; С8 также повторяет С4, в котором дошедший до нас фрагмент С8 заполняет лакуну. Дошедшее до нас повествование открывается описанием пиршества Ба^Слу. После лакуны примерно в 40 строк следует рассказ об избиении "людей восточных", а также застольников в ее доме, которое учиняет ^САнату, об ее варварском торжестве и омовении. Новый отрывок (после лакуны примерно в 20 строк) говорит о посольстве Ба^Слу к ^САнату. ^САнату перепугана; ее тревожит, не возникла ли какая-то угроза Ба^Слу. Послы рассказывают ей о замысле бога:

"Помести в землю жертву хлебную,
положи во прах мандрагоры;
вылей воздаяние в глубины земли,
спрячь котел в глубину полей;
возьми посох свой, суму свою;
ко мне ноги твои пусть устремятся,
ко мне пусть спешат стопы твои,
ибо слово есть у меня, — и я скажу тебе <его>,
речение, — и повторю тебе <его>,
слово дерева и шепот камня,
пени небес с землей,
океана со звездами.
Я построю обитель, которой не знают небеса, —
нечто, чего не знают люд [и]
и не ведают толпы земные.
Приди, и я воздвигну ее
среди гор бога Цапану,
на святой на горе наследия моего!"

^САнату является к Ба^Слу, и тот устраивает для нее пиршество. Во время трапезы Ба^Слу жалуется ей, что у него нет дома, как у других богов. ^САнату обещает ему вырвать у Илу разрешение для Ба^Слу построить дом и угрожает расправиться с Илу, если тот откажет. Разгневанная, она является к Илу и теперь угрожает ему; она требует, чтобы Илу дал свое позволение; хотя текст поврежден, из дальнейшего изложения ясно, что Илу сам не возражает, но требует, чтобы Ба^Слу получил согласие Асирату. Ба^Слу приглашает к себе бога-оружейника Пригожего-и-Мудрого, и тот изготавливает дары для нее. После очередной лакуны мы оказываемся у Асирату; к ней идут ^САнату и Ба^Слу. Их приход ее обеспокоил; по всей видимости (текст по-

врежден), она упрекает Ба^Слу в расправе с ее сыновьями. Ба^Слу оправдывается: он был глубоко оскорблен. Дары успокаивают Асирату и она советует одарить ими также и Илу. Вероятно (текст испорчен), ^САнату и Ба^Слу настаивают, чтобы Асирату сама пошла к Илу просить за Ба^Слу, и Асирату отправляется в путь. Илу радуется ее появлению. Но Асирату явилась к нему не для того, чтобы предаться любви. Она желает, чтобы Илу разрешил построить дом для Ба^Слу. Илу возмущен:

"Разве раб я, пленник Асирату,
разве раб я, собирающий замес?
Если рабыня Асирату,
пусть она формует кирпичи,
пусть будет построен дом Ба^Слу, как у богов,
и подворье, как у сынов Асирату".

Асирату успокаивает Илу. Наконец, вождеденное разрешение получено, и Ба^Слу снова посылает за Пригожим-и-Мудрым, чтобы тот ему выстроил огромный дворец, отделанный золотом и драгоценными камнями. Пригожий-и-Мудрый предлагает проделать в доме еще и окно, но Ба^Слу отказывается. Начинается работа:

"Он поставил огонь в доме,
пла[м]ень во дворце.
Вот, день и другой
горит огонь в доме,
пламень во дворце;
третий, четвертый день
горит огонь в доме,
пламень во дворце;
пятый, ше[ст]ой день
горит огонь в доме,
пламень в [о дво]рце.
А на седьмой д[ень]
убрали огонь из дома,
пл[ам]ень из дворца.
Он расплющивал серебро в листы,
золото выковывал в кирпичи".

По окончании строительства Ба^Слу устраивает пиршество для богов; теперь он решается устроить в своем доме окно. Завершается дошедший до нас текст описанием победы Ба^Слу над его врагами и его торжества над Муту.

Поэтическое повествование о строительстве дома для Ба^Слу по своему содержанию должно было быть связано с празднествами и обрядами основания храма Ба^Слу в Угарите, который (храм) рассматривался как земное воплощение находящегося во вселенной божьего дома (ср. [De Moor, 1971, с. 61])⁵⁹. Необходимость обрести самостоятельное жилище мотивируется вполне по-земному явно неравноправ-

ным положением Ба^слу среди других богов, причем, ни родительский дом, ни дома жен не могут считаться в собственном смысле слова домами Ба^слу; таковым может быть только жилище, целиком и безраздельно принадлежащее ему:

"Вот, нет дома у Ба^слу, как у богов,
и подворья, как у сынов Асирату!
Жилище <у> Илу, сень у сына его,
жилище у Госпожи, Асирату Морской,
жилище у невесты непорочной,
жилище у Пидрай, дочери Светозарного,
сень у Талай, дочери Дождевика,
жилище у Арца<й> дочери Йа^сабаддарры".

Обретение дома связывается в поэме с выполнением Ба^слу его божественных функций:

"И вот, время дождя своего Ба^слу пусть определяет,
время убывания <дождя>, когда он нисходит,
и подает голос свой из облака,
мечет на землю молнию!"

Кроме того — и это самое существенное — строительство дома является эпизодом в борьбе Ба^слу с Муту, а его обретение сопровождается торжеством над Муту и утверждением царской власти Ба^слу. Хотя текст разрушен, от разговора ^сАнату с Илу сохранилась реплика последнего:

"Светоч Илу, Шапашу, озаряющая блеском небеса,
в рук[е сына Илу, Му]ту".

Между тем, ^сАнату утверждает, ссылаясь на решение самого Илу, власть Ба^слу над миром:

"Слово твое: царь наш Силач Ба^слу, судия наш.
Нет никого, кто над ним!
Все мы дары ему принесем,
все мы принесем то, что прекратит его пени".

Эти же слова повторяет и Асирату в своем разговоре с Илу. Из сказанного вытекает, что в отсутствие дома (т.е. храма) Ба^слу не в состоянии осуществлять власть над миром, и в нем господствуют засуха и смерть, — в конечном счете сказывается нарушенным вселенский миропорядок. Именно поэтому сразу же за рассказом о строительстве дома следует повествование о победе над Муту, завершающееся торжествующим возгласом Ба^слу:

"Я воцарюсь истинно царем земли,
власть моя установится!

Подношения я не буду посылать сыну Илу, Муту,
дань — любимцу Илу, витязю!
Пусть кричит Муту в душе своей,
пусть прячется любимец <Илу> в пещерах своих, —
я единственный, кто будет царствовать над богами.
Пусть тучнеют боги и люди,
чтобы насытился люд земной".

Таким образом, строительство храма Ба⁶лу — это одновременно и победа над Муту, и новое воцарение Ба⁶лу, и возобновление его функций, и обеспечение всеобщего благополучия. Можно, следовательно, представить себе эпизоды борьбы Ба⁶лу и Муту, а также строительство дворца для Ба⁶лу как некое единство — ритуал воцарения бога над миром⁶⁰.

Повествование о борьбе Ба⁶лу с Йамму — еще один эпизод в цикле сказаний о Силаче Ба⁶лу — также дошло до нас в серии фрагментов (C1=KTU, 1.1; C2=KTU, 1.2; C9=KTU, 1.9; C9 содержит вариант текста C1). В том виде, как оно сохранилось, оно открывается описанием посольства Илу к ⁶Анату, которому верховный бог приглашает к себе. Затем (после лакуны) рассказывается об аналогичном посольстве к Пригожему-и-Мудрому. Из обломков последующего текста ясно, что Илу предпринимает строительство дома для бога Йамму (он же — Йаву). Свои действия Илу объясняет тем, что Силач Ба⁶лу его презрел; он требует, чтобы Йамму прогнал Ба⁶лу с царского трона. Между тем, в действие вступает ⁶Астару. Шапашу рассказывает ему, что милость Илу обращена к Йамму. ⁶Астару жалуется:

"Я, — нет дома [у] меня, [как] у богов,
[и] подворья, [как у сынов Свято]го.
Одинок я нисхожу в обитель мучений,
омывают меня Пригожие
в д[оме вельможного] Йамму,
во дворце Судии речно [го]".

Судя по дальнейшему, домогательства ⁶Астару успеха не имели. Йамму отправляет своих посланцев в собрание богов. Они должны вести себя нагло, не простирались ниц перед Илу и собранием богов, объявить Йамму властителем богов и потребовать выдачи Ба⁶лу. Едва завидев посланцев Йамму, перепуганные боги склоняют головы на колена в знак покорности. Сам Илу объявляет Ба⁶лу рабом Йамму. Разъяренный Ба⁶лу хватает нож и топор, — он хочет расправиться с дерзкими, но его удерживают ⁶Анату и ⁶Астарта. Ба⁶лу угрожает самому Йамму. Далее текст снова сильно поврежден. Еще одна сцена в собрании богов открывается окончанием речи Ба⁶лу, обращенной к присутствующему на собрании Йамму:

"Окрашены кровью там мечи,
сверкает оружие [в д]оме.
На землю падет угнетающий меня,
и в прах — притесняющий меня!"

Перепуганный Йамму забирается под кресло. Пригожий-и-Мудрый выстругал для Ба^слу палицу, и тот метнул ее в Йамму, но Йамму устоял. Тогда Пригожий-и-Мудрый сделал другую палицу, Ба^слу снова метнул ее и поразил Йамму в темя. Йамму убит; Ба^слу разрубил тело Йамму и опозорил его.

Этот эпизод дублирует повествования о борьбе Ба^слу и Муту и фактически имеет тот же смысл.

Как уже говорилось, в повествовании о Ба^слу и Муту имеется упоминание о победе Ба^слу над змеем Латану. С этим упоминанием корреспондирует текст PRU, II, 1=KTU, 1.82, где также говорится о том, что Ба^слу побил змея. Текст фрагментирован, однако из него видно, что Ба^слу попал в змеиную нору и что его оттуда вытаскивают боги. Дальнейшее содержание эпизода не известно.

В нашем распоряжении имеются и фрагменты некоторых других поэтических повествований и сакральных текстов, основными действующими лицами в которых являются боги угаритского пантеона. К числу таких текстов надлежит отнести прежде всего фрагмент о пиршестве Илу (Ug., V, III, 1=KTU, 1.114). Каково его место среди других повествований о богах, не ясно. В тексте сказано, что Илу варит пищу в своем доме и угощает богов; боги Йариху, ^сАстарты и ^сАнату также готовят для него лакомую еду. Пьяный и перепачкавшийся в собственных нечистотах, Илу возвращается в свой дом. Далее, возможно, шли любовные сцены, в которых принимали участие ^сАстарты и ^сАнату.

Особый интерес представляет текст о рождении благодетельных богов Шахару и Шалиму (C23=KTU, 1.23). В настоящее время можно считать установленным, что это сценарий обрядового действия — священного брака, в котором перемежаются молитвы, произносимые жрецами, монологи действующих лиц и описания действий, совершавшихся по-видимому, тут же, на глазах аудитории [ср. Largement, 1949; Струве, 1956, с. 3-11]⁶¹. Вслед за молитвой к благодетельным богам, завершающейся просьбой о даровании благополучия царю, царице и другим участникам обряда, показывается бог смерти Муту-и-Шару с жезлом бездетности и вдовства в руке (т.е. в мире царит неплодородность); жрец призывает на него судьбу обрезываемой и связываемой виноградной лозы. Участники обряда повторяют это заклятие и призывают мощь богов, мощь Асирату и Девы⁶² — жен Илу, а отроки семь раз варят козленка в молоке и ягненка в масле — еду, предназначенную для Асирату. Очевидно, эта еда облегчала, по представлениям эпохи, зачатие и деторождение в священном браке⁶³. Далее текст поврежден; из сохранившихся отрывков ясно, что в нем идет речь об охоте, которой предается Дева. Участники обряда входят в дом богов. Затем действие переносится на берег Океана.

Илу берет два факела от костра (на котором варилась еда?) и вносит их в свой дом. Он опустил свой жезл долу, выронил палицу, подстрелил птицу и положил ее на огонь. Действия Илу показывают его полное равнодушие к миру и к собственным женам. В это время к нему зывают Асирату и Дева:

"О муж! Муж!
Опущен жезл твой,
выпала палица из руки твоей!
Во [т], птицу ты жарить на огне, —
сгорают на углях обе ж[е]ны,
жены Илу,
жены Илу и служанки его!
И они, обе жены, восклицают:
О отец! Отец!
Опущен жезл твой,
выпала палица из руки твоей!
Вот, птицу ты жарить на огне, —
и сгорают на углях дочери,
дочери Илу и служанки его!
И они, обе жены, восклицают:
О муж! Муж!
Опущен жезл твой,
выпала палица из руки твоей!
Вот, птицу ты жарить на огне, —
и сгорают на углях обе жены,
ж[ены] [Илу],
жены Илу и служанки его".

Илу предается любви с Асирату и Девой, и они рожают Шахару и Шалиму⁶⁴. Илу велит принести жертву — сваренную и изжаренную пищу — Шапашу и звездам. В текст введена ремарка, предписывающая рассказывать о любви Илу к Асирату и Деве до пяти раз; видимо, столько же раз должен был проделываться и соответствующий обряд. Шахару и Шалиму характеризуются как боги благостные, рассекающие море (ср. предание о переходе израильтян через Красное море), сосущие груди Госпожи, т.е. Асирату (табл. I). Оба они ненасытны:

"Губа — к земле,
губа — к небесам,
и попадают в рот их птицы небесные
и рыбы морские,
и они пожирают кусок за <ку>ском,
они берут правую и левую <груди> в рот свой
и не насыщаются".

Илу отправляет Шахару и Шалиму в пустыню — охотиться и приносить жертвы; по окончании семилетнего срока они возвращаются в цивилизованный мир, и хранитель урожая кормит их хлебом и поит вином. На этом текст обрывается.

Семилетнее пребывание Шахару и Шалиму в пустыне находит объяснение, если предположить, что за этим скрывается реальный обряд — удаление людей, проходящих инициации, от общества; охота представлялась сферой подготовки будущего воина и царя [van Selms, 1954, с. 103—104]⁶⁵.

Другой текст, также, несомненно, воспроизводящий обрядность священного брака — гимн богине луны Никкаль (C24=KTU, 1.24), где рассказывается о ее сочетании с богом луны Йариху.

Йариху просит у Хархабби, отца Никкаль, ее в жены, обещая дать богатый выкуп. Хархабби сначала отказывается и предлагает Йариху взять в жены одну из дочерей Ба^слу. Йариху настаивает, и Хархабби соглашается. Затем описывается уплата выкупа. Завершает дошедший до нас текст гимн Пригожим — богиням, помогающим при родах. Кажется правдоподобным, что эта сакральная церемония была связана с новолунием — рождением новой луны.

К циклу мифов о богине солнца Шапашу принадлежит текст Ug., V, III, 7=KTU, 1.100, озаглавленный "Мать Пахал<ату>". Он содержит молитву Пахалату, дочери Шапашу, обращенную к ее матери — "обратить голос" к богам Илу, Ба^слу, Дагану, ^сАнату и ^сАстарте, Рашапу, Тутту и Кимасу, Малику, Пригожему-и-Мудрому, Шахару и Шалиму, а также Харану, чтобы Змей был наделен клыками и ядом, получил возможность есть и пить, сделать кресло и воссесть на него, т.е. обрести власть. В этом отрывке примечательна связь Змея с Солнцем-Шапашу; может быть, восстановление его сил должно было последовать за поражением, которое он потерпел от Ба^слу. Пахалату, обращаясь к Шапашу как к своей матери, названа в самом начале текста "дочерью Источника, дочерью Камня, дочерью Небес и Океана", — имеется в виду, очевидно, божественный супруг Шапашу.

В этой же табличке без видимой связи с предыдущим помещен другой фрагмент, начинающийся с рассказа о кастрации Харану. Последний отправляется в свой дом, и туда в облике змея проникают какие-то существа. Сын Змея гневается на Харану за то, что тот сделал змея своими слугами, и на его речи текст обрывается⁶⁶.

В Ug., V, III, 8=KTU, 1.107 сохранилась сцена, в которой Шапашу и другие боги ищут и собирают яд (может быть, затем, чтобы наделить им Змея?); в другой сцене речь шла о несчастьи со Змеем, оплакиваемым Шапашу. В небольшом обломке C27=KTU, 1.45 говорится о посвящении по обету, которое Шапашу совершает в Йаману, упоминаются семь светильников Шапашу (ср. семисвечник иудейской обрядности) и ее совет.

Мифы об ^сАнату (если предположить, что они существовали самостоятельно) известны прежде всего по ее речи в повествовании и постройке дворца для Ба^слу (C3=KTU, 1.3):

"Так, я уничтожила любимца Илу, Йамму;
так, я прикончила Нахару, бога великого;

так, я захватила Дракона,
закутала его,
уничтожила Змея извивающегося,
владельца о семи головах;
уничтожила любимца Илу, Ар [шу];
погубила теленка Илу, Атаку;
уничтожила собаку Илу, Ишту;
прикончила дочь Илу, Жабабу!"

Каждому из этих подвигов должно было соответствовать предание, хорошо известное и самому сказителю, и его аудитории. Возможно, что к циклу преданий об Анату относится фрагмент PRU, II, 3=KTU, 1.83. Здесь идет речь о победе какой-то богини(?) над Змеем.

Фрагмент KTU, 1.96 также, по всей вероятности, представляет собой отрывок из сказаний об Анату:

"Ана [ту] ходит взад и вперед.

Она узрела брата ее,

и приятен брат ее,

ибо прекрасен он.

Она ест плоть его без меча,

она пьет кровь его без кубка.

Она обратилась к источнику Басиу,

к источнику Баситу она обратилась,

к источнику Махару,

к источнику Пухру,

к источнику Сагару, {к источнику Сагару}.

От Сагару она вернулась к источнику Пухру,

от Пухру она вернулась к источнику Махару,

от Махару она вернулась к источнику Басиу,

от Басиу она вернулась к источнику [Баситу],

от Баситу она вер[нулась к источнику Сагару]"

На этом текст обрывается. Фрагмент KTU, 1.96 содержит немало загадок. Начать с того, что чтение $\epsilon_n [t]$ (Ана-[ту]) является результатом реконструкции; в табличке написано ϵ_{nt} , вероятно, вследствие недосмотра. Не ясно также, кто имеется в виду, когда говорится о брате богини. Параллельный материал позволяет, как кажется, предположить, что этим братом был Ба^слу, однако возможны и другие варианты. Не ясен также смысл обхода источников, который предпринимает богиня. Может быть, она выступает в данном случае в роли их хранительницы? Но самое примечательное здесь — стихи о вкушении плоти и крови "его" (т.е. брата) без меча и без кубка. Здесь имеется в виду сакральное действие, к которому восходит и христианское причастие⁶⁷.

Гимн Анату C13=KTU, 1.13 содержит упоминание об избиении, которое богиня учиняет в Тире, а также о ее любви к Ба^слу, корреспондирующее в тексте C10=KTU, 1.10.

Сильно поврежденный фрагмент PRU, V, 1=KTU, 1.92 сохранил, насколько можно судить, описание охоты Астарты

и гибели Ба^слу, однако установить ход действия и какие-либо взаимосвязи между персонажами практически невозможно. В PRU, V, 125=KTU, 1.94 упоминается Кудшу, которой кто-то приносит добрую весть; но от текста сохранились только отдельные слова.

Фрагмент Ug., V, III, 6=KTU, 1. 124 содержит отрывок из преданий о Дитану — по всей видимости, первопредке-эпониме угаритян (общества Дит[дану]). Дитану именуется Судией; к нему обращается Отец богов великих [Илу?] с просьбой о ребенке; Дитану советует взять в жены дочь Ба^слу и обещает свою помощь при родах. Другой фрагмент здесь же, не имеющий прямой связи с предыдущим, содержит жалобы Дитану на несчастье:

"Дом наш уничтожен, —
ни зерна, ни пищи,
и места нет".

Особую группу угаритских поэтических повествований составляют исторические (с точки зрения сказителя и его аудитории) предания о древнейшем прошлом данного общества, о правителях и мудрецах, непосредственно связанных с миром богов, участвующих в жизни людей.

К их числу относятся легенды о Карату (C14=KTU, 1.14; C15=KTU, 1.15; C16=KTU, 1.16). Они сохранились не полностью, однако содержание дошедшего до нас повествования очевидно. Карату переживает страшную катастрофу: погибла его жена, а с нею и все сородичи:

"Сородичи были у него:
трое сильными умерли,
четверо — вельможами,
пятерых забрал Рашапу,
шестерых поглотил Йамму,
семеро, вот, от меча они пали".

Во сне к Карату нисходит Илу и пытается его утешить. Но Карату отказывается от богатства, которое предлагает ему Илу, и молит его послать ему сыновей. В ответ на такие речи Илу предлагает Карату принести жертвы богам и снарядить всенародный поход в страну Удумми за невестой, потребовать там от царя Пабелли в жены его дочь Деву-Хурритянку. Пробудившись, Карату все исполняет в точности. Омывшись и свершив помазание кровью, он поднимается на башню городской стены и там совершает жертвоприношение богу Ба^слу, а затем отправляется в поход во главе громадного всенародного ополчения. Никто не может уклониться от участия в этом предприятии:

"Его [в]ойско силь [ное очень],
триста мириад;
идут тысячами, торопятся,
и мириадами, как осенний ливень.

За двумя двое идут,
 по-трое все они.
 Боббль дом свой запирает,
 вдова наемника нанимает,
 больной с ложа поднимается,
 одноглазый судьбу заклинает,
 и новобрачный отдает другому жену свою,
 и чужому — возлюбленную свою.
 Как саранча опускается на поле,
 как кузнечики — на края пустыни,
 так идут они день и другой".

В пути Карату посещает храм Асирату тирян (она же Илату сидонян) и там клянется в случае удачи посвятить богам в соответствии с весом предполагаемой невесты две доли серебра и одну долю золота. На седьмой день похода Карату является в Удумми и начинает осаду города. На седьмой день осады царь Пабелли не выдерживает голода и вступает с Карату в переговоры, предлагая ему несметные богатства, лишь бы он ушел из страны Удумми. Но Карату отказывается: ему не нужны богатства; он желает получить Деву-Хурритянку. Пабелли в конце концов соглашается, и Карату устраивает для собрания богов свадебное пиршество. Откликаясь на просьбу Ба⁶лу, Илу благословляет Карату: жена родит ему восьмерых сыновей и столько же дочерей. Благословение Илу сбывается, но вот Асирату внезапно вспоминает, что Карату забыл о своей клятве посвятить серебро и золото, и насылает на него смертельную болезнь. Карату призывает к себе на траурное пиршество сначала своих старших дружинников, а затем кого-то еще (текст поврежден), и они оплакивают умирающего. Потом он приглашает "мечущих стрелы", колдунов, и они также предаются плачу. После большой лакуны следует текст, где рассказано, как известие о болезни Карату получает его младший сын Илихау. Карату посылает плачущего Илихау к его сестре Восьмой, чтобы та принесла за него жертву и тоже оплакала бы его. Илихау выполняет поручение отца. Далее текст поврежден, однако из сохранившихся фрагментов ясно, что Восьмая оплакивает отца, а Илихау совершает на поле возлияния и творит заклинания, которые должны пробудить силы природы и вернуть Карату к жизни:

"Источник [рек]и, земля и небо!
 Да несешь ты деревья, земля!
 Для полбы пусть дашь ты воду, источник!
 На землю пролей до [ж]дь, Ба⁶лу,
 и на поле пролей дождь, Вышний!
 Приятен земле дождь Ба⁶[лу]
 и полю — дождь Вышнего,
 приятен пшенице — на пашню,
 на пары, <оставленные под> полбу,
 на бороз [ды] твои, обнесенные оградой!

Поднимают [го]лову пахари,
когда, наконец, [по]местит Дагану
созревший хлеб [в] закрома их,
готовое вино в мехи их,
го[гово]е масло в ку[вшины их]".

Заклинания оказывают свое действие. По повелению Илу вестник богов Илшу совершает жертвоприношения, а затем Илу вылепливает из глины чудесную целительницу Ша^аатикату. Она является к постели больного и лечит его. Кровавый Муту побежден, Карату выздоравливает. Между тем, старший его сын Йацциб требует, чтобы больной отец, не могущий выполнять обязанности правителя, творящий зло и нечестие, передал ему власть. Карату проклинает Йацциба. На этом текст обрывается; можно предположить, что проклятие исполняется, боги Харану и ^аАстарта убивают Йацциба, а младший сын Илихау и младшая дочь Восьмая получают первородство.

Как уже говорилось, функционирование повествования о Карату в качестве ритуального текста позволяет рассматривать его как миф⁶⁸. Однако здесь наблюдается демифологизация сюжета: смерти и воскресению бога плодородия (Ба^алу) соответствует болезнь (почти смерть) и воскресение к новой жизни главного действующего лица (Карату), причем это событие также находится в непосредственной связи с пробуждением природы. Связь между указанными явлениями в поэме перевернута: не воскресение героя пробуждает природу, но пробуждение сил природы влечет за собой его исцеление. Развитие действия перемещено из вселенской неподвижной "вечности" в псевдоисторическое время; оно отнесено к реальному, по представлениям данной общественной среды, прошлому общества; его главный герой — человек, и оно вращается вокруг человеческих интересов. Ба^алу как небесному гаранту мирового порядка и социальной стабильности соответствует на земле Карату, исполняющий фактически ту же функцию, но в мире людей (ср. [Merill, 1968, с. 5–17]). Чертами, характерными для светского героического эпоса, являются героическое сватовство, борьба отца с сыном [Мелетинский, 1976, с. 262–276]. В то же время для повествования о Карату, как и для повествования об Акхите, о котором речь будет идти далее, характерно взаимопроникновение мира богов и людей; те и другие действуют практически в одной и той же сфере; в мистическом приобщении к миру богов здесь нет необходимости.

В нашем распоряжении нет источников, которые позволили бы определенно установить, отражены ли в поэме о Карату реальные исторические факты⁶⁹. Тем не менее, обращение к параллельному фольклористическому материалу позволяет думать, что в основе повествования о Карату лежат воспоминания об эпохе и событиях, запечатлевшихся в народной памяти, хотя возможны, разумеется, анахронизмы и художественный вымысел. Нет указаний и на связь поэмы о Карату с фамильными преданиями угаритской цар-

ской династии. Однако ее легко себе представить рецитируемой во время сакральных церемоний по случаю восхождения царя на трон для регулярного возобновления царства и возрождения силы и могущества царя, которые могли восприниматься и осуществляться как регулярное повторение истории Карату, и тогда правящий царь мог восприниматься как инкарнация Карату. Не исключено также, что ее исполнение приурочивалось к царскому бракосочетанию [Gray, 1957, с. 14–15] 70.

Историческим по своему содержанию является и повествование об Акхите, также дошедшее до нас не полностью (C17=КТU, 1.17; C18=КТU, 1.18; C19=КТU, 1.19). Сохранившийся текст открывается описанием несчастья ДаннийИлу, мужа рапаитского и харнамийского, у которого нет детей. ДаннийИлу кормит и поит богов, и на седьмой день Ба^слу взывает к Илу, чтобы тот даровал ДаннийИлу сына. Илу снисходит к этой просьбе. Услышав от Ба^слу о предстоящем рождении сына, ДаннийИлу бурно радуется. Он приглашает в свой дом Пригожих – богинь, помогающих при родах, и ждет вожделенного события. После лакуны мы присутствуем при обретении Акхитом, сыном ДаннийИлу, чудесного лука. Изготовил оружие бог-ремесленник Пригожий-и-Мудрый. ДаннийИлу угощает его. Когда бог-ремесленник возвращается "в шатер свой", ДаннийИлу благословляет сына чудесным луком. Текст здесь снова поврежден, однако из сохранившихся обломков видно, что Акхит должен отдавать свою охотничью добычу "в храм его" (Ба^слу?). Следующий фрагмент текста открывается описанием пиршества ^сАнату. Случайно увидев Акхита с его луком, ^сАнату приходит в неистовство. Она желает овладеть охотничьим луком Акхита и предлагает ему в обмен великое богатство:

"Как змей шипит, <она зашипела>, [чашу свою швырнула] на землю, кубки вылила [во прах], [возвысила голос свой] и воскликнула: Послушай, [о Акхит-богатырь!] [По]желай серебра, и я дам тебе, [золота, и я при]шлю тебе, и дай лук твой [мне], [пусть возь]мет [в ду]гу согнутый твой невестка народа".

Акхит отказывается:

"Я посвящу могучие древа ливанские, я посвящу жилы диких ослов, я посвящу рога горных козлов, тетиву из сухожилий бычьих, я посвящу в Галилее тростник, — отдай Пригожему-и-Мудрому, он соделает лук для ^сАнату, согнутый в дугу для невестки народа".

«Анату настаивает и предлагает Акхиту бессмертие:

"Пожелай жизнь, о Акхит-богатырь,
пожелай жизнь, и я дам тебе,
бессмертие, и я ниспущу тебе!
Я соделаю, чтобы ты считал с Ба^слу годы,
с сыном Илу ты будешь считать месяцы.
Как Ба^слу, когда он дарует жизнь,
он кормит живого,
кормит и поит его,
играет и поет ради него прият [но],
[и вт]орят ему, —
так и я дарую жизнь Акхиту- [бо]гатырю!"

АКХИТ **ОПЯТЬ** отказывается:

«Не обманывай меня, о девственница,
ведь богатырю обман твой — оковы.
Человек в конце что приобретет?
Что приобретет человек в грядущем?
Белую глазурь выльют [на] голову,
золото — на темя мое,
[и как] умирает каждый, я умру,
и я умереть умру!
[И др]угое слово я скажу:
"Лук — |оружие| смелых.
С ним ли будет охотиться женщина?!"»

Разгневанная «Анату угрожает Акхиту расправиться с ним. Она отправляется к Илу и угрозами вырывает у него разрешение выполнить свой замысел. Тем не менее, она предпринимает еще одну попытку. Хотя текст поврежден, ясно, что она предлагает Акхиту свою любовь, но и ее Акхит не принимает. Тогда «Анату отправляется к Иатпану и убеждает его убить Акхита. В облике орла она посадит его в свою суму, сама будет летать среди орлов и выпустит Иатпану на Акхита. Так все и произошло. Акхит гибнет, и «Анату, раскаиваясь в содеянном (?; текст поврежден), оплакивает героя. Но и своей цели она не достигла: из обрывков сильно поврежденного текста можно заключить, что Акхит сломал чудесный лук. Свою досаду «Анату выражает потоком брани, которую она обрушивает на голову убитого. Гибель Акхита останавливает жизнь природы. ДanniИлу и его дочь Пагату узнают о гибели Акхита. ДanniИлу проклинает Облако:

"В злой губительный изливает ливень Облако,
проливает дождь летом,
росою орошает виноградники.
На семь лет пусть свяжет тебя Ба^слу,
на восемь — Скачущий на Облаке,

чтобы не было росы,
не было дождя,
не было приливов в обоих Океанах,
не звучал приятно голос Ба^слу!"

Затем ДанниИлу отправляется в огород и в поле и там пре-
дается скорби. К нему являются отроки и подтверждают,
что ^сАнату убила Акхита. С помощью Ба^слу ДанниИлу отыс-
кивает останки Акхита в утробе матери орлов Цамалу и хо-
ронит их, проклинает ^сАнату и всех тех, кто вместе с
нею причастен к убийству, — источник вод, горькую тра-
ву, прозябающую на борозде, город Абулуму, где сидит
Йатпану. Семь лет оплакивает ДанниИлу своего сына, а по-
том благословляет Пагату свершить кровную месть. Пагату
является к Йатпану, и изложение прерывается посреди сце-
ны, изображающей попытки Йатпану отравить ее.

К тому же циклу, что и повествование об Акхите, при-
надлежит и поэма о рапаитах, известная по ряду неболь-
ших фрагментов (C20=KTU, 1.20; C21=KTU, 1.21; C22=KTU,
1.22; Ug., V, III, 2=KTU, 1.108). Составить себе сколь-
ко-нибудь ясное представление о ее содержании не пред-
ставляется возможным; сохранившееся в C20 упоминание
ДанниИлу показывает, во всяком случае, что поэмы об Ак-
хите и о рапаитах имели общих героев. Сцены, сохранив-
шиеся в дошедших до нас записях, — прибытие рапаитов и
богов по приглашению Илу на его гумна и плантации; речь
Илу, приглашающего в свой дом рапаитов и богов (судя по
некоторым признакам, дело происходит в потустороннем ми-
ре); предсказание (обращенное к ДанниИлу?), что он будет
нянчить внука; пиршество богов и рапаитов. Текст Ug., V,
III, 2 завершается молитвой, обращенной к "рапаиту, ца-
рю вечному":

"Сила твоя, музыка твоя,
[еда] твоя, обрезывание твое,
в Угарите да будут
во дни Шапашу и Йариху
и приятные годы Илу".

Этими словами повествование, по всей видимости, за-
канчивалось.

В поэме об Акхите, как и в поэме о Карату, видна оп-
ределенная связь с мифом об умирающем и воскресающем
боге, а через него с земледельческим культом и обряд-
ностью. Очевидна здесь, однако, и связь с охотничьей
обрядностью: обретение лука, благословение и борьба с
охотницей ^сАнату могут восприниматься как составные эле-
менты охотничьих инициаций, подразумевающих квазисмерть
и воскресение посвящаемого. Основываясь на содержании
заключительных эпизодов поэмы о рапаитах, можно думать,
что завершалось все повествование возрождением Акхита и
примирением его с ^сАнату [Driver, 1956, с. 8] (ср. [Pope,
1965b, с. 244]). Эпитет ^сАнату "Невестка народа" дает

основания думать, что у нее был смертный возлюбленный из данного общества; кажется правдоподобным, что им в конце концов стал Акхит. Существует также мнение [Gray, 1957, с. 93] (ср. [Хелла, 1976]), что в основе поэмы об Акхите лежит миф о гибели и возрождении царского дома с обрядностью, выполняемой царем в связи с жатвой или голодом. Сюжет, лежащий в основе поэмы об Акхите (охотник нарушает волю божественной охотницы, хозяйки животного мира, и гибнет), широко распространен в охотничьей мифологии и эпосе [Вирсаладзе, 1976]. В Угарите это одновременно и поэма о борьбе человека со всесильным божеством в защиту существующих устоев и норм (женщина не может быть охотником)⁷¹.

Проблема исторической основы поэмы об Акхите решается так же, как и аналогичная проблема применительно к повествованию о Карату. Определение "муж харнамийский" показывает, что ДанийИлу воспринимался традицией как персонаж, деятельность которого локализуется в определенном обществе; возможно, существовал и какой-то реальный прототип. Предания о ДанийИлу были распространены и за пределами Угарита. Как показывает Иезек., 28, 3, мудрость Даниила (угар. ДанийИлу) еще в середине I тыс. до н.э. считалась своеобразным эталоном. По Иезек., 14, 14–20, Ной, Даниил и Иов оказываются теми людьми, которые ради своей праведности были спасены при уничтожении человечества разгневанным божеством. Впоследствии имя Даниил (угар. ДанийИлу) и, возможно, некоторые черты его фольклорной биографии были соотнесены с образом популярного пророка, локализованного в середине первого тысячелетия до н.э.⁷².

УГАРИТСКИЕ ПРЕДСТАВЛЕНИЯ О МИРЕ БОГОВ

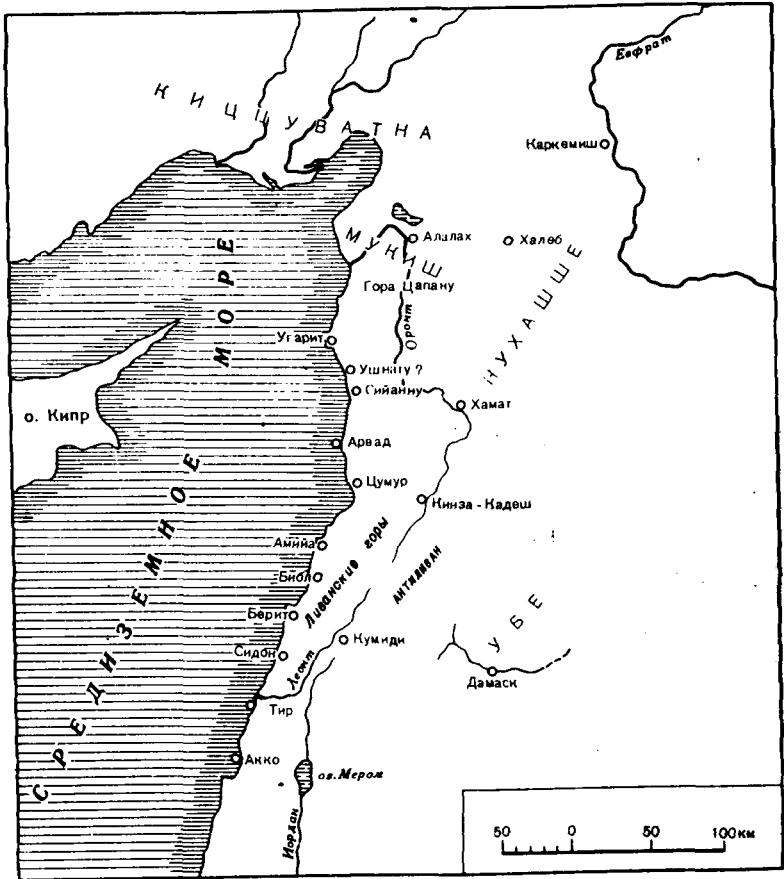
Итак, все процессы, имеющие место во Вселенной, — это жизнь и деяния богов, их борьба между собой и их борьба с людьми; это постоянное разрушение и возрождение вселенской гармонии. Судьба человека в конечном счете целиком зависит от богов, которые могут за неподчинение их воле отнять все, в том числе и жизнь.

В сфере поэтических повествований мир богов и мир людей взаимопроницаемы; боги и люди живут и действуют в одном и том же пространственно-временном измерении. Однако объективная реальность побуждала общество принять к сведению, что так было в историко-мифическом прошлом, а "сейчас", во всяком случае, ситуация переменялась: между миром богов и миром людей существует четкая грань; если боги ее и преодолевают, незримо присутствуя на сакральных трапезах и иных церемониях такого же рода и так или иначе воздействуя на жизнь людей, то люди в своем естественном облике эту грань преодолеть не могут. Им дано только взывать к богам и уповать, что они будут услышаны.

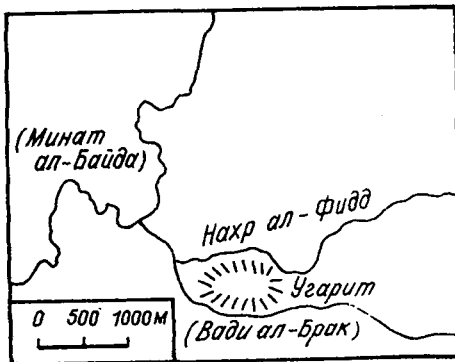
В связи со сказанным встает проблема рапаитов (*rp'um*),



Рис. 3. Печать Никмадду II



Сирия и Финикия в середине II тысячелетия до н.э.



Угарит

оживленно дискутируемая в современной историографии⁷³. В угаритских текстах рапаиты упоминаются весьма часто. "Мужем рапаитским" (*mt rp'i*) назван ДанийИлу. Рапаиты (*rp'im*) Страны вместе с народным собранием Дитану образуют, как сказано, то сообщество, в котором будет "возвышен" Карату. Судя по ритуалу RS 34.126=KTU, 1.161 (сакральная трапеза и молебен) эта структура сакрального коллектива Дид/тану, т.е., в конечном счете, Угарита, осознавалась как реальность еще в XIV-XIII вв. до н.э., причем некоторых рапаитов текст называет по именам. ДанийИлу в списке отсутствует, что не удивительно, поскольку речь идет об обществе Дид/тану, а не Харнаму. Показательно, что к обряду призываются наряду, очевидно, с современниками текста рапаиты прежние, которых общественное сознание считает реально существующими и могущими принять непосредственное участие в церемонии. Наряду с этим, однако, рапаиты вместе с богами (как обитатели мира богов?) участвуют в доме Илу в трапезе, устроенной верховным богом. Представления о рапаитах засвидетельствованы и за пределами угаритской документации. В Библии рапаиты (*hāreṣpā'im*) — одна из народностей, населявших в глубокой древности Обетованную Землю (Быт., 15, 19-21); они обычно хорошо локализируются в различных местностях Палестины и Заиорданья, где они занимали обширные территории, и характеризуются как "народ великий и многочисленный и высокорослый". Традиция сохранила воспоминания об 'Оге, царе Башана, который был рапаитом, и о борьбе древнейших израильтян с ним. Потомок рапаитов оказывается современником и более поздних событий (ср. Втор., 2, 10-11; Втор., 3, 11-13; Ис. Нав., 12, 4-5; Ис. Нав., 13, 12; Ис. Нав., 17, 15; I Хрон., 20, 4). В то же время в Библии рапаиты — обитатели поустороннего мира (Ис., 14, 9; Ис., 26, 14-19; Пс., 88, 11; Притч., 2, 18; Притч., 9, 18; Притч., 21, 16; Иов, 26, 5). Последнее представление засвидетельствовано также и для финикиян (КАI, 13, 14, 117). Согласно последней надписи, в римской Африке боги-рапаиты были отождествлены с богами-манами римского пантеона. Все изложенное позволяет высказать следующее предположение. В Переднеазиатском Средиземноморье, в том числе и в Угарите, существовало представление о рапаитах как об обитателях поустороннего мира, но в то же время и как об обитателях загробного мира, т.е. царства богов. И те, и другие должны были иметь общие свойства. К числу таких свойств относилось, вероятно, перерождение личности (смерть в одном случае и как бы смерть в другом), которое делало земных рапаитов сопричастными не только миру людей, но и миру богов. Иначе говоря, земные рапаиты — это были люди, получившие специальное посвящение, а через него и сакральное знание, открывавшее дорогу при жизни в сферы, обычно доступные только мертвым, — в загробную страну и приближавшее непосредственно к сообществу богов. Так как корень *rp'* имеет значение "врачевать", можно, как кажется, думать, что одним из свойств, которое, по мнению общества, обретали рапаиты, была способность исцелять больных,

что естественно вытекает из обладания трансцендентным знанием. Их относительно большая распространенность дала библейской традиции повод утверждать, что это — какой-то особенный народ, живший (и живущий) в различных местностях Переднеазиатского Средиземноморья.

Из сказанного выше следует, что смерть виделась в интересующем нас обществе переходом из мира людей в мир богов, при котором личность не утрачивает своего реального существования, и одновременно познанием мира богов⁷⁴. Так как боги не пересекают эту черту, они не знают и смерти; в отличие от людей, им свойственно постоянное обновление в пределах того мира, в котором они находятся [Cazelles, 1969, с. 26—44]. Что касается людей, то, даже перешагнув грань между обоими мирами — человеческим и божьим, — умерший сохраняет, по представлениям общества, свои родовые и общинные связи и после смерти продолжает оставаться в том же доме и в той же семье, где жил, выступая, по всей вероятности, в роли покровителя живых. Тем самым объясняется и устройство погребальных сооружений непосредственно под домом⁷⁵, и обычай сопровождать погребения инвентарем и пищей и совершать возлияния усопшим. Угаритские гробницы, прообразом которых служили погребальные пещеры, в богатых домах открывались вратами, устраивавшимися под входом в жилище, и состояли из коридора, иногда с несколькими ступенями, ведущего в прямоугольный подземный зал. Стены зала выкладывались из массивных тесаных каменных блоков; они наклонялись внутрь, образуя свод. В стенах устраивались ниши и прорубались окна. Микенское влияние на сооружения этого типа не ощущается; можно говорить, видимо, лишь об отдельных чисто технических приемах, усвоенных от критян. В целом же погребальная архитектура угаритян выросла на базе местной традиции [Ug., I, с. 77—92].

Жизнь представлялась угаритянам функцией некоей специфической субстанции: человек жив, пока эта субстанция в нем находится; он умирает, когда она покидает его тело (таково в поэме об Акхите описание смерти героя). Один из элементов этой субстанции — душа (*npš*). Из угаритских текстов можно усмотреть, что душа (*npš*) представляет собой элемент, выдыхаемый в момент смерти; она сравнивается с дуновением. Аналогичное представление зафиксировано и вне Угарита — в Библии (Иов, 41, 13). Из Библии мы узнаем также, что местонахождением души (*npš*) в Переднеазиатском Средиземноморье считали кровь (Быт., 9, 4—5; Лев. 17, 11; Втор., 12, 23), что послужило основанием для запрета употреблять кровь в пищу. Как известно набатеи (конец первого тысячелетия до н.э. — начало первого тысячелетия н.э.) словом *npš* именовали надгробные памятники, в которых, по их представлениям, воплощалась личность умершего [Шифман, 1976, с. 105—106]. Это представление должно восходить к глубокой доэллинистической древности и быть общим для всего населения Переднеазиатского Средиземноморья, в том числе и для угаритян.

Другим элементом жизненной субстанции был, как дума-

ли угаритяне, дух (*brlt*), который они представляли себе в облике существа, чем-то напоминающего пчелу⁷⁶.

Деятельность человека и, в особенности, его внутренние побуждения — это обычно функция души и духа. Поступить в соответствии "с душой" человека означает, как правило, поступить в соответствии с его желаниями. В отличие от плоти душа и дух существовали до рождения и пребудут после смерти живого существа; их освобождение от телесной земной оболочки — один из важнейших элементов того перерождения, каким представлялась смерть. Однако, покинув бренную плоть, душа и дух не теряют связей с нею; только подобными воззрениями можно объяснить ту чрезвычайную заботу об умершей плоти и, в особенности, о голове покойного, которую диктовали угаритские обычаи. Выше уже цитировались слова Акхита, говорящего о неизбежности смерти:

"Белую глазурь выльют [на] голову,
золото — на темя мое!".

Это описание точно соответствует обряду, засвидетельствованному археологическими материалами из Иерихона [Kenyon, 1957; Good, 1958, с. 73–74]. Его цель очевидна: закрепить портретное сходство с тем, чтобы душа и дух могли вернуться во плоть и снова очутиться в мире живых, помогая сородичам и потомкам, но будучи в то же время приобщенными к миру богов.

В угаритской вселенной умершие связывают посясторонний и потусторонний миры в единое целое; как уже говорилось, они воспринимались как рапайты и, следовательно, обладатели тех же качеств, что и рапайты мира живых.

Среди дошедших до нас угаритских текстов особое место занимают списки богов, составленные в каких-то нам не известных целях на угаритском (C29=KTU, 1.47 и KTU, 1.118) и аккадском [Ug., V, 18]⁷⁷. Ниже приводятся русские переводы обоих вариантов.

C29=KTU, 1.47 и KTU, 1.118:

Ug., V, 18:

Бог Цапану (только в C29. — *И.Ш.*)

Бог Отцовский

Илу

Дагану

Ба^слу владыка Цапану

Ба^слум

Ба^слум

Ба^слум

Ба^слум

Ба^слум

Ба^слум

Бог Отцовский

Илу

Дагану

Адад владыка Хази

Адад II

Адад III

Адад IV

Адад V

Адад VI

Адад VII

Арцу и Шамена	ИДИМ и ИДИМ
Пригожие <богини>	Сасуратум
Йариху	Син
Цапану	Хази
Пригожий	Эа
Пидрай	Хебат
Астару	Аштаби
Гараму и Амукат	Хуршанум Амуту [М]
Асирату	Ашратум
Анату	Анатум
Шапашу	Шамаш
Арцай	Аллатум
Ишхарай	Ишхара
Астарта	Иштар
Боги-помощники Ба ^С лу	Боги-помощники Адада
Рашапу	Нергал
Дадмишу	Дадмиш
Собрание богов	Собрание богов
Йамму	Тамтум
Усхату	БУР.ЗИ.НИГ.НА
Киннару	Кинарум
Маликум	Малик
Шалиму	Салиму

Как можно видеть, списки в целом совпадают, хотя в начале Ug., V, 18 отсутствует Бог Цапану. Заслуживает внимания прежде всего засвидетельствованное списком почитание в качестве богов Земли (Арцу) и Неба (Шамена); соответствующие мифы, однако, пока не известны⁷⁸. Три, несомненно, различных божества носят название Илу (Бог), но только третий из них является верховным богом мифологической традиции. Семь богов именуется Ба^Слум (в аккадской версии: Адад, что соответствует западносемитскому Хадду), но только один из них, владыка Цапану, отождествляется с Силачом Ба^Слу угаритской мифологии. Во всех этих случаях перед нами, несомненно, ритуальная замена табуированных собственных имен богов, причем заместители в свою очередь функционируют как собственное имя⁷⁹.

Мифы, в которых упоминались бы Бог Цапану и Бог Отцовский, насколько нам известно, пока не обнаружены. Однако существование Бога Цапану, властелина этой горы, не тождественного с Силачом Ба^Слу, дает основания думать, что с горю Цапану был связан комплекс неизвестных нам мифов, в котором ведущую роль играли Бог Цапану и упоминаемое в этом же списке божество Цапану — олицетворение священной горы⁸⁰. Последняя сохраняла свое значение культового центра в течение всей древности [van Zijl, 1972, с. 332-334]; как любезно сообщил нам Х.Прайсслер (Лейпциг), по его наблюдениям, культовые церемонии на этой горе совершаются и в наши дни.

Что касается Бога Отцовского, то он упоминается в поэме об Акхите (С17=КТU, 1.17) как "Бог отцов его" ('il. 'ibh), т.е. Даннийлу, почитаемый в родовых и племенных святилищах (qđš) как бог предков и легендарных пра-

родителей⁸¹. Параллельный библейский материал позволяет думать, что в Угарите с фигурой Бога Отцовского должны были быть связаны представления об особом покровительстве бога данному племени или союзу племен и его предкам, а также мифы об явлении божества предкам, об изобретении и, возможно, о своего рода договоре между богами и его избранниками (ср. [Alt, 1953, 1, с. 1-78]).

То, что Илу — бог в собственном смысле в списке богов занимает третье место, позволяет думать, что по старшинству Илу уступает двум своим предшественникам. Имея в виду наличие в финикийской мифологии преданий о борьбе между различными поколениями богов (ср. фрагменты Филона Библиского), можно допустить, что угаритская традиция объясняла выдвижение на передний план Илу его победой над богами предшествующих поколений.

Как бы то ни было, однако, в том состоянии, в каком угаритская мифология нам известна, главою угаритского пантеона является Илу ('*il*')⁸². Само это слово восходит к корню '*wl*' 'быть сильным' и имеет значение "сильный, могущественный"; другая этимология возводит его к '*wl*' 'быть первым' [Pore, 1965, 2, с. 279]. В настоящее время можно считать установленным, что оно является общесемитским и, следовательно, его употребление в качестве обозначения некоего бога вообще и квази-имени верховного Бога восходит ко времени до разделения семитских языков (ср. [Cross, 1973, с. 13-15]). В угаритских текстах форма '*il*' часто чередуется с формой '*ilm*' (с "минимацией", игравшей во втором тысячелетии до н.э. в ханаанейско-аморейских языках роль определенного артикля). Это обозначение было созвучно форме множественного числа и, по видимому, смешивалось с нею, о чем определенно свидетельствует фраза из "письма генерала" (Ug., V, 20): "и если даст Бог в руки наши" (*u šum-ma i-na-ad-din ilānu^M a-na qātiti-ni*), где сказуемое находится в единственном числе, а подлежащее во множественном⁸³. Как видно из предыдущего изложения, местопребывание Илу, по представлениям угаритян, находится у истоков Реки и источников, откуда вытекают оба Океана — земной и небесный, т.е. в центре мироздания⁸⁴. Илу — творец Вселенной и всего сущего; он отец и первопродок богов и создатель людей; он — Бык, носитель плодоносящей силы⁸⁵; он — обладатель вечной жизни; он — царь вселенной и, в особенности, мира богов; ничто не может произойти без его соизволения. Священный брак, в котором участвуют Илу и его жены Асирату и Дева, ведет к рождению благодетельных богов Шахару и Шалиму, к возрождению земного плодородия. Обычно Илу представляли себе седобородым старцем (ср. эпитет '*ab-šum*' 'отец лет', постоянно применяемый к нему⁸⁶), восседающим на высоком троне, поставившим ноги на подножие; так он изображается не только в поэтических доверствиях, но и на дошедших до нас изображениях (рис. 1). Характерные свойства Илу (проекция в мир богов образа идеального правителя) — мудрость, благость, милосердие⁸⁷.

При всем этом, однако, Илу выглядит правителем, в

повседневную жизнь не вмешивающимся; он своею властью назначает царя над миром, и когда Ба^слу гибнет, ставит вместо него Астару. Он фактически не вмешивается в борьбу Ба^слу и Иамму и всегда готов принять сторону сильнейшего. Мало того: в текстах не раз повторяется примерно в одних и тех же выражениях сцена, когда Ана-ту угрожает физической расправой Илу, а тот уступает ее домогательствам (ср. C3=KTU, 1.3; C18=KTU, 1.18). Описание пиршества Илу (Ug., V, III, 1=KTU, 1.114) переполнено снижающими величественную патетику подробностями, особенно в сцене его опьянения⁸⁸.

Бог Дагану играл в угаритском панетоне, если судить по его месту в списке богов, важную роль. Значение слова *dgn* не вполне ясно. Евр. *dāgān* означает "зерно", и этому соответствует объяснение имени Δαγών 'Зерновик' у Филона Библиского. Однако евр. *dāg* означает "рыба", и, основываясь на этом, бл. Иероним переводит *dāgōn* как "piscis tristitiae". Можно согласиться, по-видимому, с мнением, согласно которому *dāgān* 'зерно' представляет вторичное значение, производное от имени божества — подателя пищи [Pore, 1965c, с. 277] (ср.: аналогично евр. *ʿāstorāt* 'приплод' от имени Астарты). В *dāg* первоначально можно было видеть одно из обозначений пищи вообще, что на морском побережье конкретизировалось как "рыба"⁸⁹; отсюда Дагану — податель пищи. В угаритском панетоне Дагану — отец Силача Ба^слу, и должен был, следовательно, играть первостепенную роль в мифах о рождении последнего. Однако в дошедших до нас текстах Дагану активности не проявляет. Из текста Ug., V, III, 7=KTU, 1.100 ясно, что его культовым центром был Тутулу; но Тутулу как место поклонения Дагану упоминает уже Саргон Древний [ANET, с. 267–268]. Перед нами, таким образом, отголосок древней сакральной традиции⁹⁰. Другим центром культа Дагану была Тирка [Oldenburg, 1969, с. 51–52]⁹¹.

Центральную роль в дошедших до нас угаритских сакральных текстах играет, как можно было видеть, Силач Ба^слу (*ʿalʿiyn b^сl*), владыка горы Цапану. Само слово *b^сl* переводится, как уже отмечалось, 'хозяин', 'владыка'; перед нами, следовательно, условное наименование божества, чье имя табуировано. Другое его обозначение — Хадду (*hā* или *hād*); сопоставление этого слова с араб. *haddat*⁹² 'гром' позволило предложить и для него убедительный перевод 'громовик' [Pore, 1965a, с. 254; Oldenburg, 1969, с. 59–65; ср. van Zijl, 1972, с. 346–351]. Таким образом, Хадду также не имя, но условное обозначение божества по его функции⁹². В угаритской мифологии⁹³ Ба^слу — бог-громовержец, умирающий и воскресающий⁹⁴, податель дождя и урожая. Гром и молния, которыми проявляется присутствие Ба^слу, — это характерный для Сирии признак наступающего осеннего Нового года [Gray, 1957, с. 38–39]. Существует предположение [Pore, 1965a, с. 261], что в крыше храма Ба^слу было устроено отверстие, через которое на статую Ба^слу изливался дождь; возможно также, что на статую бога совершали возлияния с целью побудить его

открыть свои хляби и ниспослать благодатный дождь⁹⁵. Смерть Ба^слу влечет за собой прекращение жизни на земле, воскресение Ба^слу — ее возрождение. В PRU, II, 1=KTU, 1.82 Ба^слу — сильный чреслами. Обычно он именуется "Скучущим на Облаке", что сближает его с библейским Иахве. Среди произведений угаритского изобразительного искусства имеется и такое, где Ба^слу показан в облике воина поражающего землю молнией-копьем (табл. III). В C3=KTU 1.3 Ба^слу изображен восседающим на керубе — сверхъестественном крылатом звере и мощно громыающим⁹⁶. Как носитель мужской плодоносящей силы Ба^слу часто именуется быком и выступает в его облике; ср. в особенности в поеме о любви Ба^слу и ^сАнату, где он сам изображен быком, его возлюбленная — телицей, а их сын — теленком. В поэме об Акхите и в повествовании о постройке дома Ба^слу певец и музыкант. В целом Ба^слу — олицетворение добра, сила, утверждающая доброе начало. Он ведет космическую борьбу с врагами — Муту (смерть) и Йамму (морская стихия); с изволения Илу он — царь богов и владыка земли. В этом качестве Ба^слу, вероятно, гарант космического порядка, побеждающий хаос и разрушение [Gray, 1957, с. 119]. Впрочем, Илу время от времени выражает свое недовольство таким положением и, пользуясь отсутствием Ба^слу, пытается посадить на царский престол другого, более покорного владыку, но и он не может отобрать у Ба^слу его власти над богами⁹⁷. В жизни людей Ба^слу занимает совершенно исключительное положение. Он выступает в качестве предстателя за людей перед Илу и помощника в трудных ситуациях (ср., в особенности, в поэме об Акхите); в Угарите он был, по всей видимости, богом-покровителем своего общества. В ряде черт, как можно было видеть, его характеристика параллельна характеристике Илу⁹⁸.

Образ Силача Ба^слу, каким он представлен в угаритских поэтических повествованиях, не лишен внутренних противоречий, уже отмечавшихся выше. В одной стороне, Ба^слу витязь, могучий воин, беспощадно расправляющийся со своими врагами (ср., в особенности, предание о его борьбе с Йамму); с другой — трус, пасующий перед угрозами и объявляющий себя его рабом. Описание поединка Ба^слу и Муту таково, что оба они изображены одинаково сильными соперниками, а схватка оканчивается без чьего-либо видимого преимущества. Мало того: Силач Ба^слу нуждается либо в защите со стороны ^сАнату, либо в ее заступничестве.

Дочери Ба^слу — Пидрай дочь Светозарного (*pdry bt 'c* Талай (т.е. "росная") дочь Дождевика (*tly bt rb*) и Ари^с (т.е. "земная")¹⁰⁰ дочь Йа^сабаддарры (*'arsu bt y'cdr*)¹⁰¹ — хтоническое божество, — естественно образовывали вместе с Ба^слу группу богов — подателей плодородия. По всей вероятности, они одновременно и жены Ба^слу (ср. [Cassuto, 1951, с. 76]), (ср. иную точку зрения: [Тоu, с. 79]). Имена Пидрай и Йа^сабаддарра пока не поддаются надежному истолкованию. Кажется, однако, правдоподобным, что они так или иначе связаны с функциями Ба^слу в угаритском пантеоне¹⁰².

Упоминание в списке других шести богов, которые также именуются Ба^слу (Хадду, судя по аккадскому эквиваленту) на современном уровне знаний об угаритской религии не поддается удовлетворительному объяснению¹⁰³. Можно, однако, допустить, что перед нами — различные местные божества, включенные в общий пантеон и обозначавшиеся одним и тем же сакральным термином¹⁰⁴.

Главным соучастником и помощником Ба^слу в его деяниях является богиня ^сАнату — его сестра и возлюбленная¹⁰⁵. Ее постоянные эпитеты "Девственница" (*btlt*) и "Невестка народа" (*ybmt l'im*). Первый из них находится, как кажется, в явном противоречии с тем, что известно из "мифической биографии" богини, в частности, о ее любви к Ба^слу и о рождении у нее сына, с тем, что она выступает в роли кормилицы, а также предлагает свою любовь Акхиту. Выход из тупика может быть найден в предположении, что девственность представляет специфическую общественно значимую черту ^сАнату как богини; она не может утратить это свое качество даже несмотря на то, что предается любви и рождает¹⁰⁶. Эпитет "Невестка народа" весьма темн для современных исследователей, поскольку они плохо знают "мифическую биографию" ^сАнату¹⁰⁷. Параллельный этнографический материал (см. [Штернберг, 1936, с. 499]) позволил высказать следующую гипотезу: в данном постоянном эпитете нашел свое отражение миф о любовной связи ^сАнату с мужчиной, принадлежавшим к племени или группе племен, где бытовали дошедшие до нас предания об ^сАнату [Шифман, 1975, с. 135–136].

Как уже говорилось, в угаритских поэтических повествованиях ^сАнату — сестра и возлюбленная Ба^слу, мать его сына, божественная кормилица. Ее местопребывание вместе с ^сАстартой локализуется в пункте Инбабба (Ug., V, III, 7=KTU, 1.100). В тексте Ug., V, III, 2=KTU, 1.108 (вероятно, фрагмент поэмы о рапаитах) ^сАнату характеризуется следующим образом:

"И пьет ^сАнату мощна<я>, обладательница царствования, обладательница власти, обладательница небес высоких, [обладатель]ница того, что она поспрала, и ^сАнату, летающая полетом птичьим, [], заедающая тельцом питье".

В поэме об Акхите ^сАнату выступает в роли богини-охотницы, хозяйки животного мира, и в этом своем качестве домогается обрести чудесный лук Акхита. Наконец, она — неистовая жестокая воительница: она устраивает бойню горожанам — жителям побережья, людям Востока (C3=KTU, 1.3); она расправляется с Муту (C6=KTU, 1.6) и с другими врагами Ба^слу. Ее угрозы побуждают Илу безоговорочно выполнять ее требования¹⁰⁸. ^сАнату беспредельно несдержанна в выражении своих чувств; ее реакции описываются следующим образом:

"Обрадовалась девственница 'Анату,
зато пала ногами,
и задрожала земля".

'Анату представляется в облике телицы (как возлюбленная Ба'лу) и в облике орлицы, летающей среди орлов (как воинственница, поражающая врагов); в своем человеческом облике она — эталон женской красоты (так в поэме о Карату)¹⁰⁹.

Особый интерес представляет отрывок из гимна С13=КТU, 1.13, показывающий, что предок-эпоним племен Амурру ('амр) считался первородным сыном 'Анату:

"Пошли росу, Амурру, сынам твоим,
ибо первен [ец] властительный — Амурру твой".

Тем самым угаритская мифология вводится в общеаморейскую традицию. Другой вопрос: не рождается ли Амурру, по представлениям угаритян, от брака Ба'лу и Анату? (его мы вынуждены оставить открытым, хотя это и кажется правдоподобным).

Одним из главных антагонистов Ба'лу является бог смерти Муту. Его местопребывание — город Хамрай в ущелье, т.е. в подземном мире, властителем которого он является (С5=КТU, 1.5). Муту изображается гротескно:

"[губа до зе]мли,
губа до небес,
[а я]зык — до звезд".

Его аппетит не может быть удовлетворен; он способен проглотить каждого, кто приблизится к нему. Ба'лу, отправляя своих посланцев к Муту, наставляет их:

"И берегитесь, посыльные богов,
не приближайтесь к сыну Илу, Муту,
пусть он не проглотит вас,
как ягненка, устами своими,
как козленка, пастью своею".

В поэме о Карату (С16=КТU, 1.16) Муту назван кровавым; излечение от болезни — это победа над Муту чудесной целительницы Ша'атикату. В сонме богов и, следовательно, космических сил Муту воплощает бесплодие; в С23=КТU, 1.23 читаем:

"Муту-и-Шару сидит,
в руке его жезл бездетности,
в руке его жезл вдовства".

В природе этому соответствуют иссушающий зной и засуха. Гибель Муту приводит к возрождению жизни, и признак этого возрождения (С6=КТU, 1.6):

"Небеса елей дождем изливают,
реки текут медом".

Как уже отмечалось, посев останков Муту является непосредственным толчком к возрождению мироздания, — но это позволяет думать, что Муту содержит в себе самом также и животворящее начало.

Другим антагонистом Ба⁶лу изображен бог ⁶Астару¹¹⁰. Судя по тому, что боги — Илу и Асирату — ставят его после гибели Ба⁶лу царем, их функции должны были совпадать. Однако ⁶Астару показан карикатурным карликом: трон Ба⁶лу слишком велик для него и, хотя он и захватывает власть, обеспечить возрождение жизни и восстановление мировой гармонии он не может. Так в С6=КТU, 1.6:

* "И тогда ⁶Астару ужасный
поднялся на вершины Цапану,
сел в кресло Силача Ба⁶лу.
Ноги его не достают до подножия,
голова его не достает до края его".

В С2=КТU, 1.2 ⁶Астару, судя по сохранившемуся тексту, претендует на царскую власть. Однако Илу отдает предпочтение Йамму; у ⁶Астару нет своего дома, и он вынужден ютиться во дворце Йамму. Так как текст обломан, дальнейшая судьба ⁶Астару в поэме о борьбе Ба⁶лу и Йамму прослежена быть не может. Помимо сказанного, ⁶Астару фигурирует также в С24=КТU, 1.24: он отец богини Йабардамай, которую Йариху может взять в жены. В целом ⁶Астару в угаритском пантеоне играет второстепенную, несамостоятельную роль, а Ба⁶лу он противопоставлен как носитель злого начала. Предполагают, что такое изображение ⁶Астару объясняется его ролью бога пустыни: он оказывается бессилен подавать людям дождь и, следовательно, выполнять царские функции Ба⁶лу; он — властелин ветров, дующих из пустыни. Угаритский материал не содержит сведений, которые подтвердили бы это построение¹¹¹.

Третьим антагонистом Ба⁶лу в угаритских поэтических повествованиях был Йамму. Значение этого имени (*ym* 'море') позволяет видеть в нем бога морской стихии; применяемый к нему же эпитет "Судия речной" дает основания полагать, что Йамму считали также властителем Реки¹¹², а реки и моря рассматривали как единый комплекс. Река, которая при этом имеется в виду, — несомненно, мировая Река, у истоков которой жил Илу. Местопребывание Йамму — город Куслу. Образ Йамму во многом параллелен образу Ба⁶лу: Йамму — царь богов и людей (или, по крайней мере, претендент на власть); изволением Илу ему строится дом,

и это строительство описывается примерно в тех же выражениях. Мало того: в C23=KTU, 1.23 боги Шахару и Шалиму несколько неожиданно оказываются сынами не только Илу, но и Йамму. В конечном счете борьба между Йамму и Ба^слу предстает как борьба между двумя эквивалентными силами, олицетворяющими орошение небесное (бог-громовик) и земное (бог-властитель земной воды)¹¹³, космический порядок и вселенский хаос. В поэме о борьбе Ба^слу и Йамму последний представлен высокомерным до наглости, и именно его дерзость и наглость устрашают богов, в том числе и Илу. Однако он же проявляет и крайнее малодушие (прячется под кресло), натолкнувшись на сопротивление и видя перед собою угрозу гибели. В C2=KTU, 1.2 имеется черта, позволяющая сблизить образы Йамму и Муту:

"Разрубил Ба^слу и погубил Йамму,
уничтожил Судию речного".

Впрочем, в угаритской мифологии существовал вариант, где Йамму погибал от руки ^сАнату. Из текста C1=KTU, 1.1 видно, хотя он и сильно поврежден, что Йамму был наречен также и именем Йаву (*yw*), которое не без оснований сопоставляют с именем или квазиименем беритского бога Йево и библейского Йахве¹¹⁴.

Из женских образов угаритской мифологии, помимо упоминавшейся выше ^сАнату, привлекает к себе внимание Асирату¹¹⁵ (она же Илату¹¹⁶), в поэмах о Ба^слу именуемая Госпожа Асирату морская. Она — супруга Илу, мать и прародительница богов. В этом качестве она вместе с Девой участвует в священном браке с Илу, от которого рождаются Шахару и Шалиму. Асирату участвует в принятии важных решений; так, вместе с Илу она решает, кого после смерти Ба^слу поставить на царство. Она же добивается от Илу разрешения построить дом для Ба^слу. При всем этом, однако, Асирату представляется, как правило, враждебной Ба^слу и ^сАнату: они истребляют ее сородичей; она будет радоваться гибели Ба^слу; хлопочет о Ба^слу она только после долгих уговоров и только получив от Ба^слу и ^сАнату дары — золото и серебро. В своем качестве морской богини Асирату — покровительница рыболовства, что и объясняет титул ее слуги "Рыбарь Асирату морской" [Oldenburg, 1969, с. 29]¹¹⁷.

^сАстарта, судя по имени, должна была быть женской параллелью ^сАстару, однако в текстах она оказывается в окружении Ба^слу, и в поэме о Карату (C16=KTU, 1.16), как и в одном из текстов поэмы о Ба^слу (C2=KTU, 1.2) она именуется "слава Ба^слу" (*šm. b^сl*)¹¹⁸. Значит ли это, что существовал миф о борьбе Ба^слу и ^сАстару за ^сАстарту и о победе первого? Ответ на этот вопрос пока дать невозможно. ^сАстарта выступает, как правило, либо вместе с ^сАнату, либо параллельно ей; у них общее жилище — Инбабба. В поэме о Карату ^сАстарта, как и ^сАнату — эталон женской красоты; вместе с Харану она карает грешника.

В сильно поврежденном фрагменте PRU, V, 1=KTU, 1.92 'Астарта — охотница. Ожидаемых свидетельств того, что 'Астарта играла роль богини любви и плодородия, как это было в Переднеазиатском Средиземноморье повсеместно¹¹⁹, угаритские тексты не содержат.

Из других богов угаритского пантеона существенную роль играл Пригожий-и-Мудрый (*ktr wšss*) — бог-ремесленник¹²⁰. Его резиденция находится в Хикупта (Мемфис; ср. [Albright, 1938, с. 22]) и в Капгару (Крит; ср. [Albright, 1938, с. 18–20])¹²¹. Специфическая черта этого бога — искусность, мастерство, проявляемые в любом виде труда. Он делает всякого рода подарки и украшения; он строит дом для Ба'лу и во время постройки отливаает на костре золотые и серебряные кирпичи, а также расплющивает металл в листы; он изготавливает для Акхита лук. Вообще, его основная деятельность — это, по-видимому, изготовление оружия, с чем связан и его эпитет *kł* 'Оружейник', происходящий от *kł* 'оружие'.

Пригожими (*ktrt* ж.р.) назывались и богини-помощницы при зачатии и родах, дочери бога Халалу. Их постоянный эпитет "Ласточки" (*snnt*) указывает, вероятно, на священных птиц, связанных с данным культом и, возможно, считавшихся их воплощением (ср. голубки — священные птицы 'Астарты и 'Атар'ате [Baudissin, 1911, с. 38]).

Из богов небесного свода, разумеется, наиболее значительными были богиня солнца Шапашу (ср. [Saquet, 1959, с. 90–101]) и бог луны Йариху.

Шапашу обычно именуется Светочем Илу; она иссушает жаром небеса (C4=KTU, 1.4). Ее резиденция — город Азадду на востоке (Ug., V, III, 8=KTU, 1.107). Мифы о Шапашу дошли до нас в сильно поврежденном состоянии. Они позволяют, однако, установить связь этого культа с культом Змея, что, в свою очередь, дает возможность говорить, хотя и несколько неожиданно, о хтонических чертах в образе Шапашу. В этом впечатлении укрепляет и фрагмент Ug., V, III, 8=KTU, 1.107, где Шапашу собирает яд (и явно возглавляет других богов, делающих то же), чтобы рассеять тучу над землей; не исключено (текст сильно поврежден), что здесь говорилось и о любви Шапашу и Змея, а также о том, как она оплакивает погибшего Змея¹²².

О повествованиях о других богах и героях Шапашу действует весьма активно: она помогает 'Анату в оплакивании и погребении Ба'лу и в поисках воскресшего Ба'лу, она проклинает Муту, борющегося с Ба'лу (C6=KTU, 1.6):

"Послушай-ка, о сын Илу, Муту!
Как это ты боре[шь]ся с Силачом Ба'лу?
Пусть же не услыш[ит] тебя Бык, Илу, отец твой!
Пусть он вырвет подпоры жилища твоего,
пусть он опрокинет трон царский твой,
пусть он сломает жезл судейский твой!"

Тем самым обнаруживается связь культа Солнца с земле-

дельческими культурами плодородия (ср. [Oldenburg, 1969, с. 94—95]). Однако в поэме о борьбе Ба^слу с Йамму (C1=KTU, 1.1) Шапашу своими заклинаниями отвращает от Асгару гнев Илу¹²³.

Мифология бога луны Йариху в общем не известна, если не считать фрагмента о его браке с богиней луны Никкаль, о котором речь шла выше. Как уже говорилось, в данном случае он, несомненно, участник священного брака. Еще меньше известий о мифах с участием бога-огневика и губителя, возможно также бога войны Рашапу (PRU, V, 4: "Рашапу воинств"; PRU, II, 1: "Хозяин стрел"; ср. также финик. KAI, 32)¹²⁴. Боги Шахару и Шалиму действуют только в тексте о рождении богов благостных¹²⁵. Харану выступает в роли бога-мстителя, а также во фрагменте, где он подвергается кастрации.

Согласно цитированному выше списку, объектом поклонения является также собрание богов. Оно многократно упоминается в угаритских поэтических повествованиях (ср., например, поэмы о Карату, о борьбе Йамму и Ба^слу). Его участники — все боги, потомки Илу и Асирату; форма его функционирования — пиршество¹²⁶. В этих обстоятельствах нельзя не видеть отражения земных порядков.

Археологические работы в Угарите позволили ознакомиться с расположенными в непосредственной близости один от другого храмами Ба^слу и Дагану. Они были построены на рубеже III—II тысячелетий до н.э.; в течение второго тысячелетия они неоднократно перестраивались, однако их планировка — обычная для сферы ханаанейско-аморейской культуры Переднеазиатского Средиземноморья — существенно не менялась [Contenau, 1949, с. 132—133]. Основными их элементами были двор с алтарем, а в глубине пронаос и наос с нишей на одной из стен, предназначенной либо для изображения бога, либо для жертвоприношений. При храмах находились многочисленные помещения для жрецов (в том числе и для верховного жреца) и обслуживающего персонала.

УГАРИТСКИЕ РИТУАЛЫ

Человек, по представлениям угаритян, целиком находится во власти богов, и этот взгляд нашел свое отражение прежде всего в именах собственных [Gröndahl, 1967]. Божество фигурирует в них как предок носителя имени — отец ([']ab, [']ad), мать ([']um), сородич — брат ([']ah), сестра ([']ah^t). Божество выступает в роли господина ([']adn, b[']l), госпожи ([']adt), царя (mlk) и судии (dn); в то же время бог — тот, кто оказывает помощь и поддержку ([']qb, [']dr). Человек, носитель имени, представляется рабом ([']bd), "человеком" ([']iš, mt), отроком (n[']r), "клиентом" (gr) божества, как объект его милости, любви (yd), справедливого суда (tpt). Не удивительно, что, обращаясь к кому-либо с письмом, отправитель обычно желал адресату благословения и защиты богов, и это стало трафаретной приветственной формулой.

В этих условиях людям остается лишь умолять богов о милосердии и пытаться заслужить их благоволение, принося жертвы. Наиболее яркий пример такого рода содержится в поэме о Карату — в повелении Илу, обращенном к главному действующему лицу, а затем в описании того, как оно выполняется (С14=КТU, 1.14):

"Омойся и сверши помазание кровью!
Омой [ла]дни свои, локти,
<руки> от пальц[ев своих] до плеч!
Войди [в сень шатра],
возьми ягнен[ка рукою своею],
ягненка жер[твенного] десницею,
козленка о[беими рука]ми,
весь х[леб твой], что <в закрома> засыпан,
возьми л[етунию],
птицу жертвенную,
на [лей в ку]бок серебряный вино,
в кубок [зо]лотой — мед,
{поднимись на башню}
и поднимись на [б]ашню,
взойди на плечо сте[ны],
прости руки свои к небесам,
принеси жертву Быку, отцу твоему, Илу,
послужи Ба^слу жертвой своею,
сыну Дагану своею дичью".

Как можно видеть, процедура, описываемая в поэме о Карату, складывается из следующих элементов: ритуальное очищение (омовение) и причащение (омовение кровью); приготовление объекта жертвоприношения; молитва; жертвоприношение. Очистительное омовение предписывается царю и ритуалом новомесечия.

Само собой разумеется, молитвы могли быть индивидуальными; так, в поэмах о Карату и Акхите индивидуальные молитвы содержат просьбу о даровании потомства. Нам известен образец молитвы от имени коллектива по случаю осады города: это текст, опубликованный в 1972 г. А.Эрдне [Herdner, 1972, с. 693—699]:

"Когда осаждает сильный вор[от]а ваши,
витязь — стены ваши,
г[лаза] ваши к [Ба^слу] поднимите:
О Ба^слу!
[Так! прог]они сильного от [во]рот наших,
витязя — [от с]тен наших!
Тельца, о Ба^слу, мы п[о]святим,
посвящение по обету, Ба^с[лу], мы выполним.
[Пер]вородного, Ба^с[лу], мы дад[и]м!
Добычу, Ба^с[лу], мы дадим!
Пир [шес]тво, [Ба^слу, мы уст]роим!
К святыне, Ба^с[лу], мы поднимемся,
по дороге к хра[му, Ба^слу], мы пойдем!

И ус [льшит Ба]с [лу] молитвы [ваши],
прогонит сильного от ворот ваших,
[витязя] — от стен ваших".

Как можно видеть, молитва состоит в данном случае из двух частей — изложение просьбы, обращенной к божеству, и перечисление обетов, которые берут на себя молящиеся. Приурочить цитированный текст к каким-либо конкретным обстоятельствам пока не представляется возможным.

Другой текст, обращенный к Илу и ко всем богам в совокупности (С30=КТU, 1.65), обрывается на полуслове. Это вопль о помощи, о помиловании, об отмщении каким-то врагам:

"Илу!
Сыны Илу!
Поколение сынов Илу!
Сарману и Шунаму!
Илу и Асирату!
Помилуй нас, Илу!
Восстани, Илу!
Отомсти, Илу!
Илу, торопись!
Илу, поспеши
ради Цапану,
[р]ади Угарита!
Копьем, Илу,
дротиком, Илу,
упряжкой, Илу,
погибелью, Илу,
пожаром, Илу,
горением, Илу,
терзанием, Илу [..]"¹²⁷.

Насколько об этом можно судить, молитвы не содержали ничего, что говорило бы о чувствах и настроениях молящегося. В любом случае, однако, они воспринимались как "воплъ" (*q̄l*), обращенный к божеству. Если желания молящегося сбывались, говорили, что бог услышал его молитву и благословил его.

Общим термином, которым в угаритском языке, как и в других языках ханаанейско-аморейской группы, обозначалось принесение жертвы, является глагол *db̄h* — 'закалать, совершать жертвоприношение'; от него происходят имена *db̄h* 'жертвоприношение' (огласовка *dab̄hu*; см. Ug., V, 137, II 1, 6) и *m̄db̄h* (вариант: *m̄db̄ht* в ж.р.) 'алтарь', т.е. то место, где приносится жертва (см. [WUS, с. 74, № 72]). Исходное значение слова соответствует способу, которым совершалась данная сакральная церемония. Другой термин *ʿly* 'возношение'; он точно соответствует евр. *עֹלָה*, имеющему то же значение, но уже в древности истолковывавшемуся как "всесожжение" (так уже в Септуагинте). Такой перевод определяется спецификой жертвоприношения, когда

объект целиком сжигался на жертвенном костре. Еще один термин $\text{\$}lm$ также соответствует библейскому обозначению $\text{\$}lamlm$, которое издревле интерпретируется как обозначение "мирных жертв" (ср. евр. $\text{\$}alom$ 'мир'). Однако смысл такого обозначения жертвы не вполне ясен. Кажется более целесообразным связать интересующее нас слово с другим значением корня $\text{\$}lm$ 'воздавать, оплачивать'; в этом случае жертву $\text{\$}lm$ можно было бы воспринимать как воздаяние богу, приносимое в специфических обстоятельствах. Цитированный выше текст, опубликованный А.Эрдне, позволяет думать, что в Угарите практиковались и человеческие жертвоприношения — именно, жертва первородного сына. Об этом говорят и погребения детей в специальных сосудах под стенами — несомненно, строительные жертвы [Jirku, 1956, с. 75–76]. Этот обряд не следует воспринимать как проявление варварской жестокости, бессердечия или иных подобных качеств; его выполнение — подвиг, который человек совершал ради общего благополучия, отдавая высшим силам самое дорогое, что у него есть¹²⁸.

До нас дошли тексты, содержащие описания жертвоприношений, совершавшихся в Угарите (ср. также [Levine, 1963, с. 105–111]). Среди них заслуживает внимания прежде всего C32=KTU, 1.40. Здесь говорится о принесении в жертву овцы, осла и, видимо, других животных собранию богов. Жертвы сопровождаются праздничной церемонией и песнопением — заклинанием, которое должно обрушить гнев на врагов угаритян. В тексте повторяются стандартные формулы; ниже приводим перевод наиболее сохранного фрагмента, позволяющего судить обо всем тексте:

"И приносят в жертву осла.
 Песнопение поет сын Угарита,
 и украша[ются окрестности стен] Угарита,
 и украшается Йам'ану,
 и украшается 'Арумату,
 и украшается [],
 и украшается Никмадду.
 О, нарушили заповеди ваши
 племя Ка[тийское],
 племя хурритское,
 племя хеттское,
 племя аласийское,
 пле[мя ненавистное],
 племя грабящих вас,
 племя у[нижающих] вас,
 племя города властительного!
 О, нарушили заповеди ваши,
 о, во гнев ваш,
 о, во ск[о]рбь души вашей,
 о, во презрение презрительное!
 О, нарушили заповеди ваши, —
 нет ни сожигания, ни жертвы!
 Сожигание наше мы сожигаем,
 вот, жертву мы жертвуем,
 вот, закалание мы закалаем!

Да [во]знесется к роду сынов Илу,
да вознесется к поколению сынов Илу,
к собранию сынов Илу,
к Сукману [и] Шунаму
этот осел!".

В некоторых других фрагментах таблички песнь воспевает "дочь Угарита"; очевидно, в церемонии принимали участие мужской и женский хоры. Как и текст, опубликованный А.Эрдне, С32 связан, очевидно, с обрядностью, направленной на отражение внешней угрозы.

Табличка Ug., V, III, 9=KTU, 1.148 содержит указания о том, какие именно жертвы должны приноситься; как правило, это овца или бык, или то и другое. Почему в каждом отдельном случае выбирается та или иная жертва, не удается определить. Наряду с перечислением жертвоприношений без указания обстоятельств, при которых они имели место, в интересующем нас тексте сохранилось любопытное свидетельство об обряде прихода "Астарты с полей в дом царя. При этом "Астарта (т.е., разумеется, ее храм) получает опахала, плащи, одежды, скот (300 овец), железо, благовонное масло, теревинт, мед; прочим богам совершается жертвоприношение. Аналогичный регламент содержит и С33=KTU, 1.43. Здесь говорится о приходе "Астарты в Харгабби, в дом царя; при этом в храм Илу выделяется десятина, доля урожая выделяется звездам, а кроме того, Илу и богу-ремесленнику — одежды, скот и золото. Подобный обряд совершается и при вступлении Могучих в дом царя — здесь богам (Шапашу, Йариху, "Анату, Могучий, т.е. Ба"лу) выделяются денежные приношения. Текст завершается примечательным фрагментом:

"Царь идет, берет Илу,
место Илу,
идет, ступая,
царь, ступая, иде [т]
семь раз к ним всем...".

Значение этой сакральной церемонии не ясно. Возможно, ее следует поставить в связь с описаниями пиршеств богов у Карату (по случаю его женитьбы) и у ДаннийИлу; в последнем случае пиршество богов представляет собой фактически жертвоприношение, которое совершает ДаннийИлу, желающий обрести милость богов и родить сына. Кроме того, здесь виден аналог тирскому обряду пробуждения бога.

В Ug., V, III, 11=KTU, 1.109 речь идет о ритуальном омовении (очищении) и окроплении (причащении) царя. При этом приносятся жертвы всем богам угаритского пантеона, и регламент определяет какому богу какое жертвенное животное или какая доля последнего предназначаются. Во фрагменте С34=KTU, 1.39 также указано распределение между богами жертвенных животных и их долей, но по какому поводу, — не ясно. В сильно поврежденном фрагменте С39=

КТU, 1.48 речь идет о жертвоприношении семейству Ба^слу, однако в тексте много неясного. Упоминается здесь и Хозяйка Дома, функции которой и место в пантеоне определить пока не представляется возможным.

Особое место среди дошедших до нас угаритских регламентов жертвоприношений занимают те, что связаны с лунным месячным циклом. Согласно Ug., V, III, 12=КТU, 1.105, в месяц хиййару в день новомесячия приносилась жертва Хозяйке Дома (бык и овца), а на четырнадцатый день — Хозяину Повозок (роль этого персонажа определить пока также невозможно). К восемнадцатому дню месяца хиййару приурочивалось ритуальное омовение царя. В пределах этого же месяца (точная дата не указана) происходило выжигание и очищение рощи Рашапу. Наконец, в месяце хиййару происходили покаянные обряды — в роще Цапану и в роще Хиййару. Две таблички (С35=КТU, 1.41 и С, App, II=КТU, 1.87) содержат описание ритуалов, совершавшихся в месяц раишйану. В день новомесячия в жертву Илу приносится гроздь винограда. К новомесячию текст приурочивает и жертву двух овец ^сАстарте. Специальные жертвоприношения совершались в пятый, шестой и седьмой день месяца. В седьмой день оно носило особенный характер: предполагалось, что в обряде принимали участие воинство Шапашу (светила, звезды), войско Йамму (боги?), а также войско царя. Есть основания считать, исходя из этого перечисления, что здесь разыгрывалось ритуальное действие, предвосхищавшее церемонии, происходившие в середине месяца. В тринадцатый день месяца царь совершал омовение, в четырнадцатый облачался в пурпур, восседал на трон и провозглашал день. Текст поврежден, а потому и смысл обряда недостаточно ясен. Основываясь на библейских параллелях [Mowinkel, 1961, II] и имея в виду, что раишйану был первым месяцем угаритского календаря, можно допустить, что день, о котором столь торжественно объявлял царь, был днем воцарения божества (Ба^слу?) над миром. В документе указывается, каким божествам и что именно при этом приносится в жертву. Особая роль тринадцатого и четырнадцатого дней объясняется, несомненно, тем, что они приходятся на полнолуние.

Из жертвоприношений, регламент которых в дошедших до нас текстах отсутствует, необходимо упомянуть сакральную трапезу. Из характеристики идеального сына (С17=КТU, 1.17):

"дающий <ему> съесть кусок его в доме Ба^слу
[и до]лю его в доме Илу"

можно заключить, что в таких трапезах, когда они устраивались в храмах за счет храмовых фондов, мог принять участие каждый полноправный член данного сообщества¹²⁹. Текст позволяет также думать, что социально слабые, в том числе старики, не имевшие поддержки взрослого сильного сына, могли быть оттеснены от пиршества и лишены причитающейся им доли.

Трапезы-жертвоприношения были тем стержнем, вокруг которого объединялись культовые сообщества (марзиху или марзи^{су}); документы, имеющиеся в нашем распоряжении, показывают, что такие коллективы могли быть обладателями определенных имуществ и, несомненно, становились влиятельной общественной силой [Шифман, 1982, с. 351-355]. Один из домов с ванной, куда была сложена, очевидно, после трапезы многочисленная посуда, принадлежал, как можно думать, такому сообществу и служил местом, где его члены собирались и устраивали свои пиршества (ср. [Margueron, 1977, с. 166-167]).

Наряду с перечисленными, угаритское общество знало целый ряд специфических обрядов, которыми оно "воздействовало" на вселенские силы. Среди них на первом месте должны стоять храмовые рецитации мифов и сакральные действия вроде священного брака Илу и его жен Асирату и Девы. И то, и другое воплощало в себе соответствующее событие; при исполнении мифа, при разыгрывании культовой драмы каждое данное событие возобновляется и тем самым обеспечивается повторяемость явлений природы и стабильность мироздания.

Другое средство — магические церемонии и заклинания. Значение магической церемонии, приносящей удачу, имеет, в частности, жертвоприношение ^сАнату перед тем, как начать хлопоты о доме для Ба^слу (СЗ=КТU, 1.3):

"Помести в землю жертву хлебную;
положи во прах мандрагоры;
вылей воздаяние в глубины земли,
спрячь котел в глубину полей".

Существование такого обряда подтверждается и археологически [Schaeffer, 1939, с. 47]: при раскопках была найдена глиняная трубка, зарытая в землю в вертикальном положении; через нее совершались возлияния. На разных уровнях в трубке были сделаны отверстия, так что жидкость уходила в землю. У нижнего конца трубки были зарыты котлы и ритоны, содержавшие, несомненно, ритуальные приношения¹³⁰. Связь описываемой церемонии с земледельческими культами очевидна; возможно, что в обычных условиях она совершалась перед началом полевых работ.

Магический характер имело, несомненно, заклинание Илихау в поэме о Карату [С16=КТU, 1.16]. В нем описывается сельскохозяйственный цикл — пробуждение природы; но оно должно воздействовать на Карату и принести ему исцеление. Не случайно в С6=КТU, 1.6 пробуждение сил природы является, как уже говорилось, признаком того, что Силач Ба^слу жив. Параллелизм образов Ба^слу и Карату в данном случае очевиден.

Впечатление магического обряда, сообщающего полям плодородие, производит и описание расправы, которую ^сАнату учиняет над Муту [С6=КТU, 1.6].

Значительный интерес в занимающем нас плане представ-

ляет в поэме о постройке дома для Ба^слу (С4=КТU, 1.4) эпизод устройства и открывания окна в доме Ба^слу. Первоначально, когда бог-ремесленник Пригожий-и-Мудрый предлагает сделать окно, Ба^слу отказывается:

"Не делай от[версти]я в доме,
окно в [о дво]рце!
Пусть не увид[ят Пидра]й дочь Светозарного,
пусть не узря[т Тала]й дочь Дождевика!
[лю]бимец Илу, Йамму,
[] опозорил меня и оплевал
[]".

Мотивировка, касающаяся Пидрай и Талай, ясна: посторонний не может иметь доступа в дом, где находятся женщины. Значение последующих стихов, хотя текст и поврежден, ясно из сопоставления с Иерем., 9, 20: "ибо взшла смерть в окна наши, вошла во дворцы наши". Ба^слу не желает, чтобы через окно в его дом проникли враждебные силы. Однако впоследствии, утвердив свою власть над миром, Ба^слу меняет это решение:

"[И вернул]ся Ба^слу в дом,
и сказал Силач Ба^слу:
Я проделаю отверстия, Пригожий-Строитель,
Пригожий, изготавливающий украшения!
Пусть откроется окно в доме,
отверстие во [д]ворце,
и пусть [от]кроется хляби в облаке
по речению Пригожего-и-Мудрого!
Засмеялся Пригожий-и-Мудрый,
возвысил голос свой и воскликнул:
Не говорил ли я тебе, о Силач Ба^слу;
 поступи, Ба^слу, по речению моему?!
Он открыл окно в доме,
отверстие во дво[рце],
открыл Ба^слу хляби в [обла]ке".

Смысл этого текста понятен, если его сопоставить с библейским описанием потопа (Быт., 7, 11): "в день этот разверзлись все источники Океана великого и хляби небесные открылись. И был дождь над землею сорок дней и сорок ночей". Библейские "хляби в небесах" (ср. угаритские хляби в облаке) — это те отверстия, через которые дождь изливается на землю. В угаритском тексте очевиден параллелизм: окно и отверстие в доме Ба^слу || хляби в облаке. Основываясь на этом, можно предположить, что процитированный выше отрывок отражает магический обряд, практиковавшийся с целью вызвать дождь: открытие окна в храме, что должно было повлечь за собой открытие хлябей в облаке.

Связь трудовых процессов с магическими обрядами обу-

слова и специфическую роль жречества, о чем говорит и упоминавшаяся выше находка мотыг верховного жреца, и титул верховного жреца "глава пастухов" (С6=КТU, 1.6). Очевидно, жрецы были организаторами трудовой деятельности, следили за тем, чтобы она осуществлялась в соответствии с требованиями культовой практики.

МИР УГАРИТСКОГО ИСКУССТВА

К ХАРАКТЕРИСТИКЕ УГАРИТСКОЙ ПОЭТИКИ

Важнейшая отличительная особенность угаритских повествований заключается в том, что они являются поэтическими. Этот, казалось бы, тривиальный, судя по многочисленным (в том числе и месопотамским) параллелям, факт должен быть отмечен потому, что, как показывает библейское Пятикнижие, общества Переднеазиатского Средиземноморья знали и другую, прозаическую, хотя и перемежаемую поэтическими отрывками, фиксацию сакральной традиции. Так как Пятикнижие представляет собой запись священного писания, воспринявшегося как слово божие, трудно представить себе, чтобы этот текст явился результатом переработки более раннего поэтического варианта.

Возникает естественный вопрос: что заставляет повествователя в сходных условиях предпочесть в одних случаях поэтическую речь, а в других — прозу. Ответ на него не приходится искать в культовой сфере: она в обоих случаях одна и та же, и, следовательно, одинаковым должно было быть и ожидаемое воздействие на аудиторию. Эмоциональное восприятие поэзии и прозы в обоих случаях также должно было быть одинаковым. Как поэтический, так и прозаический тексты по крайней мере одинаково устойчиво бытуют в передаче из поколения в поколение. Если в одном обществе преимущественное распространение приобретает прозаическое, а в другом — поэтическое повествование, то причину этого следует искать, по-видимому, в том, как в каждом данном обществе разграничивались на практике жанры словесности. В одном случае сфера поэзии — это в подавляющем большинстве случаев лирика, все то, что выражает личностное отношение человека к окружающему миру, тогда как объективное повествование возможно только в прозе; во втором случае область поэзии включает также и повествование в собственном смысле слова. Для угаритского общества характерна вторая тенденция. Одной из важнейших черт угаритского стихосложения является поэтический параллелизм (ср. [Röllig, UL, с. 267–269]), хотя эта черта и не является специфически угаритской. Она бы-

ла открыта в поэтике северосемитских народов еще в XVIII в. в процессе изучения библейской поэзии [Lowth, 1753]; как показали последующие исследования, она присуща древнейшей поэзии всех или большинства народов мира. Объясняется возникновение поэтического параллелизма особенностями амебейного исполнения, когда один исполнитель (солист или часть хора) произносит стих, а другой или другие вслед за ним как бы вторят ему, повторяя фактически то же самое, но более или менее значительно варьируя средства выражения (введение дополнительных характеристик, образов и т.п.). Поэтический параллелизм скрепляет произведение, не дает ему рассыпаться, делает его цельным и законченным.

Принимая за основной характеризующий признак формальную структуру, в угаритской поэтике можно выделить следующие виды поэтического параллелизма.

Прямой параллелизм представляет собой поэтическую структуру, где расположение параллельных компонентов полностью совпадает. При этом весьма часто встречаются тавтологические повторы. При исчислении в параллельных стихах число, относящееся к исчисляемому объекту, обычно увеличивается на единицу.

В поэме о Карату:

A	B	C	
(Отступись,	(царь,	(от дома моего,	A-B-C
A ₁)	B ₁)	C ₁)	
(удались,	(Карату,	(от подворья моего)	A ₁ -B ₁ -C ₁

В поэме об Акхите:

A	B	C	
(он решал	(по праву	(дело вдовы)	A-B-C
A ₁)	B ₁)	C ₁)	
(разбирал	(по закону	(тяжбу сироты)	A ₁ -B ₁ -C ₁

В поэмах о Силаче Ба⁶лу:

A	B	
(пусть он вырвет	(подпоры жилища твоего)	A-B
A ₁)	B ₁)	
(пусть он опрокинет	(трон царский твой)	A ₁ -B ₁
A ₂)	B ₂)	
(пусть он сломает	(жезл судейский твой)	A ₂ -B ₂
A	B	
(голодом ты голодна,	- (тогда насытись,	A-B
A ₁)	B ₁)	
(если жаждать ты жаждешь,	- (тогда напейся)	A ₁ -B ₁

Число подобных примеров может быть без труда увеличено.

Параллелизм с перемещением отдельных компонентов представляет собой поэтическую структуру, где параллельные компоненты располагаются

свободно, вне зависимости от размещения соответствующих элементов в начальном стихе. Этот параллелизм в угаритской поэзии сравнительно редок.

В поэме о Карату:

$\overbrace{\text{если Хурритянку}}^A \quad \overbrace{\text{в дом свой}}^B \quad \overbrace{\text{я возьму}}^C,$	A-B-C
$\overbrace{\text{приведу}}^{C_1} \quad \overbrace{\text{Деву}}^{A_1} \quad \overbrace{\text{на подворье свое}}^{B_1}$	C ₁ -A ₁ -B ₁

В параллельных стихах один или несколько компонентов могли быть опущены. Так, в поэме о Карату:

$\overbrace{\text{пусть отдаст}}^A \quad \overbrace{\text{другому}}^B \quad \overbrace{\text{жену свою}}^C,$	A-B-C
$\overbrace{\text{чужому}}^{B_1} \quad - \quad \overbrace{\text{возлюбленную свою}}^{C_1}$	[]-B ₁ -C ₁

В поэме об Акхите:

$\overbrace{\text{в зной губительный}}^A \quad \overbrace{\text{проливает}}^B \quad \overbrace{\text{дождь}}^C \quad \overbrace{\text{облако}}^D$	A-B-C-D
$\overbrace{\text{проливает}}^B \quad \overbrace{\text{дождь}}^C \quad \overbrace{\text{летом}}^{A_1}$	B-C-A ₁ -[]

В поэмах о Силаче Ба^слу:

$\overbrace{\text{лук свой}}^A \quad \overbrace{\text{он взял}}^B \quad \overbrace{\text{рукою своею}}^C$	A-B-C
$\overbrace{\text{в дугу согнутый свой}}^{A_1} \quad - \quad \overbrace{\text{десницею}}^{C_1}$	A ₁ -[]-C ₁

Весьма часто в угаритских поэтических повествованиях встречаются анафорические композиции. Так, в поэме о Карату:

"К голодному руку свою простирала,
к жаждущему руку свою простирала".

В поэмах о Силаче Ба^слу:

"Она заколола семьдесят тельцов
ради тризны по Силачу [Ба]^слу;
она заколола семьдесят быков
[ради триз]ны по Силачу Ба^слу;
[она за]колола семьдесят овнов
[ради тризн]ы по Силачу Ба^слу;
[она закол]ола семьдесят оленей
[ради тризны по] Силачу Ба^слу;

[она заколола семь]десять горных козлов
[ради тризны по Сил]ачу Ба^слу;
[она заколола семьдесят] ослов
[ради тризны] по Си[ла]чу Ба^слу".

Еще одна структура, возникшая на базе амебейного исполнения — куплет, состоящий из ряда параллельных стихов (число которых факультативно), предваряемых зачином или завершаемых заключением. Так, в поэме о Карату:

"Дай мне Деву-Хурритянку,
прелестнейшую в роде, первородное дитя твое,
ту, чья прелесть, как прелесть ^сАнату,
чья краса, как краса ^сАстарты,
ту, чье ожерелье из блестящей лапис-лазури,
чья очи — чаши алабастровые".

В поэме об Акхите:

"Касаюсь я ко [доска],
пусть бы вырос на хлебном поле колосок,
пусть бы выросло [на за]сохшей от зноя земле растение, —
сжала бы тебя рука Акхита-богатыря,
положила бы тебя в амбар!"

В поэмах о Силаче Ба^слу:

"А ^сАнату обошла и обшарила
все горы до глубин земли,
все холмы до [гл]убин полей".

В молитвенном тексте:

"Когда осаждает сильный вор [ота] ваши,
богатырь — стены ваши,
г[лаза] ваши к [Ба]с^слу поднимите".

В целом угаритское поэтическое повествование строится как переход от одной группы параллельных стихов (без зачина или с ним) к другой такой же группе. Стихи, безусловно лишённые параллелей и не являющиеся зачинами или концовками куплетов, служащие как бы связующим звеном между ячейками, встречаются довольно редко. Однако возможность сопрягать в параллелизме внешне далекие элементы и в еще большей степени возможность опустить отдельные элементы параллелизма создала почву для возникновение иного стиля — ритмически организованного повествовательного сказа, в котором повторения, присущие поэтическому параллелизму, либо уже не воспринимаются как таковые, либо практически отсутствуют. В результате темп

действия заметно убыстряется. Отрывки такого рода кажутся максимально приближенными к живой речи (не случайно этот стиль используется в некоторых случаях при передаче прямой речи, особенно при перечислениях); они, возможно, предназначались для сольного исполнения.

Так, в поэме о Карату:

"Бобыль дом свой пусть запирает,
вдова наемника пусть нанимает,
больной с ложа пусть поднимается,
одноглазый судьбу пусть заклинает,
и пусть выйдет новобрачный [...]"

В поэме об Акхите:

"У Даннийлу лицо возвеселилось,
и ввысь испустил он радостный вопль,
и тогда он сдернул кольцо(?) и засмеялся,
ногу на подножие поставил,
возвысил голос свой и воскликнул".

В поэмах о Силаче Ба^слу:

"Тогда Благостный, Илу милосердный
спустился с трона,
сел на подножие,
а с подножия сел на землю.
Он насыпал землю горести на голову свою,
прах, в котором он валялся, на темя свое,
одежду закрыл покрывалом,
кожу камнем исцарапал,
локоны ножом обрезал,
щеки и подбородок трижды избородил тростником,
плечи свои вспахал, как сад,
и грудь, как долину, трижды избородил из-за мертвеца".

Особую выразительность стихам придавали утвердительные частицы — своего рода восклицания, подчеркивающие то или иное слово или оборот в потоке речи. Так, например, в поэмах о Силаче Ба^слу:

"Останки его — да! — поедает птицы,
куски его — да! — поедает летающие
от останка к останку".

Так как поэтические произведения предназначались для пения, их ритм, естественно, соответствовал музыкальному ритму сопровождения, а стих — музыкальной фразе. Естественно поэтому начать изучение угаритского стихосложения с того, что известно об угаритской музыке.

В имеющихся в нашем распоряжении текстах неоднократно говорится о пении, танцах и игре на музыкальных инструментах. Так, в поэме об Акхите (C17=KTU, 1.17):

"Когда Ба^слу,
когда он дарует жизнь,
он кормит живого,
кормит и поит его,
играет и поет ради него прият [но],
[и вт]оряет ему".

В другом тексте (C3=KTU, 1.3) о Ба^слу говорится:

"Он встал, заиграл и запел,
с цимбалами в руках приятно запел богатырь.
Хорош голос <его>!"

В Ug., V, III, 2=KTU, 1.108:

"Илу судит с Хадду-пастырем,
который поет и играет
на лире и флейте,
на барабане и цимбалах
среди пляшущих".

Анату тоже не чужда музыкального искусства. Во фрагменте Ug., V, III, 3=KTU, 1.101 читаем:

"[Омыла] руки свои девственница Анату,
пальцы свои — [невестка] народа,
взяла лиру в руку свою,
[положила] ожерелье на грудь свою,
стала воспевать нежность Сил[ача] Ба^слу".

Жертвоприношение также сопровождается игрой на музыкальных инструментах (C12=KTU, 1.12):

"Совершай возлияния у колодца, дочь Илу,
и играй на цимбалах, дочь Созида [теля!]"

Сколько можно судить, угаритяне играли на арфах и кифарах, флейтах, цимбалах и барабанах. Очевидно, возможны были как музыкальные ансамбли, так и сольные партии и аккомпанемент.

Расшифровка происходящего из Угарита документа RS 15.30+15.49+17.387 [Ug., V, с. 463-464], который содержит указания о музыкальной аранжировке записанного здесь текста (сакральный гимн), зафиксированные вслед за ним и отделенные от него чертой, позволяет несколько

более определенно представить себе угаритскую музыку в одном из ее образцов. Хотя интерпретация таблички до сих пор продолжает оставаться дискуссионной (см. [Güterbock, 1970, с. 45–52; Wulstan, 1971, с. 365–382; Kilmer, 1974, с. 69–82; Wulstan, 1974, с. 125–128]); ср. также опубликованную А.Д.Килмер пластинку с записью в ее исполнении) дешифрованного текста с музыкальным сопровождением), некоторые предположения и выводы могут быть сделаны уже сейчас. Текст, записанный на табличке, — хурритский; кажется, однако, правдоподобным, что музыка, аналогичная зафиксированной в данной табличке, использовалась и для сопровождения собственно угаритских текстов. В Угарите существовала разработанная система музыкальной записи, предполагающая некоторый объем знаний о музыке; изучение терминов, которыми обозначались определенные звукоряды, показывает ее месопотамское происхождение. Как по дешифровке Валстэна, так и по интерпретации Килмера ясно, что каждая музыкальная фраза точно соответствует стиху, а каждый музыкальный звук — слогу. Мелодия строится в пределах одной октавы; почти полностью отсутствуют ритмические вариации. Ситуации, когда одному слогу соответствуют два музыкальных звука в интерпретации Килмера крайне редки, а в другом предложенном ею варианте, как и у Валстэна, вообще отсутствуют. Мелодия монотонна и крайне бедна не только что вариациями, но и переходами от одной высоты к другой. По сути дела, это речитатив. Исполнение было двухголосным: одна партия предназначалась для исполнителя, тогда как другую составлял аккомпанемент.

В угаритском языке, как и в других семитских языках северо-западной группы, существовало, по всей видимости, сильное экспираторное ударение; соответственно здесь развилось тоническое стихосложение, основанное на счете ударных слогов в стихе вне зависимости от количества безударных слогов между ними (общую характеристику см. [Жирмунский, 1975, с. 163–164]). Так как объем междуударных интервалов колеблется здесь в диапазоне от нуля до пяти, этот стих может быть назван акцентным (ср. [Гаспаров, 1978, с. 3]). Долгота и краткость гласных, расположенных между ударениями, значения не имела, хотя появление долгих гласных, несомненно, замедляло темп речи. Если рассматривать стих с декламационной точки зрения, его элементарную структурную единицу составляло слово с примыкающими к нему проклитическими частицами и энклитическими местоимениями¹³¹. Свободное чередование стихов с различным количеством ударений (см. ниже) позволяет думать, что и для музыкального сопровождения стиха характерна была свободная (нетактовая, не равномерно-акцентная) метрика; подтверждением этому является и дешифровка музыкального сопровождения происходящего из Угарит поэтического текста. В этом случае, очевидно, имело место соответствие стиха музыкальной фразе (угаритская просодия исследуется в трудах [Young, 1950, с. 124–134; Margalit, 1975, с. 289–313]).

Приведем некоторые примеры (само собой разумеется, что указанные во втором столбце огласовки предположительны). В поэме о Карату (C14=KTU, 1.14; перевод с.74):

<i>t'ar 'um tkn lh</i>	<i>ta'aru 'ummi takūnu lihi</i>	<i>— / — / — / — /</i>
<i>mtltt ktrm tmt</i>	<i>matlatatu katarūma tamūtu</i>	<i>— / — / — / — /</i>
<i>mr̄b^čt zbl̄nm</i>	<i>marba^čatu zabulumūma</i>	<i>— / — / — / — /</i>
<i>m̄m̄št y'it̄sp r̄šp</i>	<i>mahmašatu y'it^{<}a>šapu rašāpu</i>	<i>— / — / — / — /</i>
<i>mt̄dt̄t ġlm ym</i>	<i>matdatatu ġalama yammū</i>	<i>— / — / — / — /</i>
<i>m̄šb^čt hm bsl̄h t̄tpl</i>	<i>mašba^čatu henna bišalahi</i>	<i>— / — / — / — /</i>
	<i>tittapalu</i>	<i>— / — / — / — /</i>

Как можно видеть, здесь чередуются четырех-, трех-, двухударные стихи, причем четырехударные стихи открывают и замыкают группу стихов, составляющих смысловое единство. Количество слогов между ударениями варьируется от одного до пяти.

В поэмах о Силаче Ба^čлу (C6=KTU, 1.6; перевод с.63):

<i>t'ihd bn. 'ilm. mt</i>	<i>ti'ihadu bīna 'īlima mūta</i>	<i>— / — / — / — /</i>
<i>b̄hr̄b̄ tbq^čnn</i>	<i>biharabi tabaqqā^čanana</i>	<i>— / — / — / — /</i>
<i>b̄h̄tr̄. t̄drynn</i>	<i>bihatari tadarrayanana</i>	<i>— / — / — / — /</i>
<i>b^čist. t̄sr̄pnn</i>	<i>bi'isti tašarrapanana</i>	<i>— / — / — / — /</i>
<i>br̄hm. t̄h̄nn.</i>	<i>biṛaḥami taṭaḥḥanana</i>	<i>— / — / — / — /</i>
<i>b̄šd̄ tdr^čnn</i>	<i>bišādi tadarra^čanana</i>	<i>— / — / — / — /</i>
<i>š'irh lt'ikl 'šrm</i>	<i>ša'iraha la ti'iklu</i>	<i>— / — / — / — /</i>
	<i> 'asaṛūma</i>	
<i>mmth. lt<'i>kl npr [m]</i>	<i>manataha la ti<'i>klū</i>	<i>— / — / — / — /</i>
	<i> naparū [ma]</i>	

В данном случае чередуются четырех- и двухударные стихи; количество слогов между ударениями варьируется от одного до трех. При особенном напряжении действия повествователь прибегает к двухударному стиху, инерсии и к рифме.

Для угаритской поэтики характерно отсутствие точно фиксированного количества ударений и слогов во всех стихах на протяжении всего поэтического повествования. Хотя повествователь и стремился к тому, чтобы количество ударений было повсюду примерно одинаковым, он легко отступал от этого, добиваясь смысловой и ритмической выразительности. В отдельных случаях (но редко и как исключение) появляется рифма.

Угаритские поэтические повествования — произведения фольклорные; их запись — одна из древнейших попыток (а для Переднеазиатского Средиземноморья — древнейшая из известных попыток) фиксировать произведения устно-поэтического творчества на определенном этапе их устного бытования. Естественно, поэтому, что им присущи черты, вообще свойственные художественному строю фольклорных произведений.

К их числу относится прежде всего наличие многочисленных поэтических повторов.

В ряде случаев (поэмы об Акхите, о постройке дома для Силача Ба^алу, текст о рождении благодетельных богов) сохранились прямые указания исполнителям повторять определенные куски текста. В поэме о Карату дважды повторяется рассказ о его походе в Удумми за невестой: сначала в виде повеления Илу, которое Карату получает во сне, а затем в форме прямого повествования; оба отрывка совпадают дословно за исключением, естественно, глагольных форм. Однако повествование разрезается дополнительным эпизодом паломничества Карату в храм Асирату-Илату и его клятвы, нарушением которой затем мотивируется его смертельная болезнь. Отсутствие данного эпизода в повелении Илу объясняется, по-видимому, стремлением подчеркнуть самостоятельность Карату, предпринимающего столь ответственный шаг по собственной инициативе, без определенно выраженной воли божества. Еще один эпизод — переговоры царя Пабелли с Карату — разрабатывается в повествовании более подробно и обстоятельно: вводится разговор Пабелли с женой, по совету которой Пабелли, вероятно (текст поврежден), начинает переговоры; о приходе его послов рассказывается дважды, причем содержание речи послов варьируется в зависимости от обстоятельств. Сначала, еще не зная требований Карату, он предлагает ему выкуп, что буквально воспроизводит его речь, как она дана в повелении Илу; получивши требование Карату отдать ему в жены Деву-Хурритянку, Пабелли живописует скорбь, которая по этому поводу охватит Удумми, мотивируя, очевидно (текст снова поврежден), свой отказ. В свою очередь описание печали Удумми дословно повторяется, когда повествователь рассказывает о выдаче Девы-Хурритянки из родительского дома замуж. Само собой понятно, что многократно и дословно повторяются речи Карату и Пабелли — сначала в устах самого персонажа, а затем в передаче послов. Третьи повторяется эпизод траурного пиршества у Карату, хотя и не дословно; три раза повторяется плач по Карату, вложенный в уста его сына Илихау и его дочери Восьмой. Шесть раз Илу обращается к богам с вопросом, кто возьмется исцелить Карату. Дважды, хотя и не дословно, повторяется эпизод исцеления Карату: один раз как повеление Илу, а другой раз — как описание действий целительницы Ша^атикату. Дважды повторяется и речь Йацциба, обращенная к Карату, — сначала в устах его челядинцев, советующих ему, чем мотивировать свои претензии на власть, а затем в расширенном варианте в устах самого Йацциба.

Аналогичное явление наблюдается и в поэме об Акхите. Состояние ДаннийИлу, удрученного отсутствием у него сына, и описание пиршества, которое ДаннийИлу устраивал богам, повторяется дважды — один раз в прямом повествовании, а другой — в речи Ба^алу. Описание идеального сына повторено дословно четыре раза — в речах Ба^алу, Илу и самого ДаннийИлу. Дважды дословно повторяется описание деяний ДаннийИлу в качестве правителя. Фактическими повторами

по своей структуре являются и обращения 'Анату к Акхиту. Дважды повторяется описание убийства Акхита — один раз в речи 'Анату, обращенной к Йатпану, а другой раз — в прямом повествовании. Сборы ДаннийИлу для поездки показаны дважды — один раз в его речи, обращенной к Пагату, а другой — в прямом повествовании. Фактическими повторами по своей структуре являются обращения ДаннийИлу к колоску на поле и к стебельку в огороде. Эпизод поисков останков Акхита в утробах орлов повторяется четыре раза подряд почти дословно; трижды также почти дословно повторяются проклятия ДаннийИлу, обращенные к тем, кто не предотвратил убийства Акхита.

В поэме о рапаитах, тесно примыкающей к сказаниям об Акхите, также имелись повторы, насколько об этом можно судить по имеющимся фрагментам. В частности, несколько раз повторяются эпизоды прибытия рапаитов и богов на пиршество.

В поэмах о Ба'лу в речи Муту дважды повторяется угроза погубить Ба'лу. Дважды буквально повторяется описание траура по Ба'лу, причем один раз действующим лицом является Илу, а другой — 'Анату; дважды без каких-либо изменений повторяется описание чувств 'Анату к Ба'лу, а также явлений природы, свидетельствующих о возвращении Ба'лу к жизни. Пять раз, и также слово в слово, повторяется описание жертвоприношений, которые 'Анату должна совершить, прежде, чем она отправится к Ба'лу или Илу. Дважды дословно повторяется сцена омовения 'Анату. Четыре раза без каких-либо изменений повторяется текст об отсутствии у Ба'лу собственного дома. Трижды, с небольшими и несущественными вариациями, повторяется рассказ о сборе драгоценностей для постройки дома. Рассказ о посольстве Илу к 'Анату буквально повторяет эпизод посольства Ба'лу к той же богине; последний повторен с небольшими вариациями и в рассказе о посольстве Илу к Пригожему-и-Мудрому. Посольство Йамму к собранию богов описывается дважды с несущественными вариациями — один раз как повеление Йамму его слугам, другой раз — в прямом повествовании. Описание победы Ба'лу над Йамму — это повторение два раза с небольшими вариациями эпизода, когда Ба'лу мечет палицу в своего противника.

Во фрагментах повествования о Шалашу одиннадцать раз повторяется обращение Пахалату к ее матери Шалашу с просьбой вступить перед богами за Змея.

В тексте о рождении благодетельных богов трижды повторено обращение к Илу его жен.

К повторяющимся элементам близки по своей природе поэтические формулы, употребление которых в отличие от повторов не ограничивается одним определенным произведением, но является характерной особенностью всей угаритской поэзии. Как можно будет видеть, некоторые из них присущи поэтической речи всего Переднеазиатского Средиземноморья.

К числу таких формул, в частности, относятся:

"возвысили голос свой и воскликнули"

(вводит прямую речь; аналогичные формулы имеются и в Библии);

"корова ревет о теленке своем,
сыны хупсу — о матерях своих, —
так будет стенать Удумми";

ср. аналогичное выражение:

"как сердце ко [ровы] — к теленку ее,
как сердце ов [цы] — к ягненку ее,
так сердце Ана [ту] — к Ба⁶лу"

(обозначение чувства);

"воссел на престоле царском,
на кресле,
на троне властительском"

(формула утверждения власти);

"она затопала ногами,
и задрожала земля"

(формула эмоционального возбуждения Ана⁶ту);

"тогда она явилась к Илу,
к источнику Реки
возле истока обоих Океанов.
Она пришла в округу Илу
и вошла в горницу царя, отца годов.
К ногам Илу она склонилась и пала,
простерлась ниц и воздала ему почесть".

(формула прихода к Илу);

"при этом ноги его подкосились,
потом лицо его вспотело,
а там бедра затряслись,
затрепетали стегна его,
заколыхался низ спины его"

(формула страха, огорчения и т.п.)

"пусть он вырвет подпоры жилища твоего,
пусть он опрокинет трон царский твой,
пусть он сломает жезл судейский твой"

{формула проклятия; ср. финикийское проклятие в КА1, 1: "Да будет сломан жезл судейский его, да будет опрокинут трон царский его, и покой да покинет Библ"; см. [Greenfield, 1971, с. 256-258]}.

Широко распространены в угаритской поэзии постоянные эпитеты, переходящие из одного повествования в другое. Приведем некоторые из них: Илу — Отец человеков, творец творения, Бык, благостный и милосердный, Святой, Отец годов; Ба^слу — Силач, витязь, Вышний, скачущий на Облаке; ^сАнату — девственница, невестка народа; Муту — герой, любимец Илу; Карату — благородный, любезный слуга Илу; Удумми — великий и могучий, даяние Илу и дар Отца человеков; ^сАстарт — слава Ба^слу; Даннийлу — муж рапайтский и харнамийский, богатырь; Пригожий-и-Мудрый — постоянные эпитеты, вытеснившие собственное имя; Акхит — богатырь; Йатпану — быстроустраивающий; Пагату — носящая воду, черпающая для ячменя росу, знающая движение звезд; осел — тучный; бык — жирный; седло — серебряное; попона — желтая (отделанная золотом); Шапашу — светоч Илу; вино — кровь виноградики; Латану — Змей вредоносный, извивающийся; ^сАстару — ужасный. Однако угаритские повествователи избегали эмоционально окрашенных эпитетов, могущих придать поэтической речи особую выразительность, выявить отношение повествователя к тому, о чем он говорит, или позволить слушателю наглядно представить себе ситуацию или предмет. В результате повествование объективизируется, приобретает облик спокойной бесстрастности¹³².

Для понимания социальной функции такого рода повествовательного стиля чрезвычайно существенны наблюдения А.Я. Гуревича [Гуревич, 1979, с. 116] над прозой исландских саг, во многом близкой к стилю интересующих нас повествований. Точный и обыденный стиль, лишенный каких-либо красот, способствует стиранию граней между изображаемым миром и обыденной повседневностью; возникает иллюзия их близости и взаимопроницаемости. К этому следует добавить, что украшающие непостоянные эпитеты отражали бы индивидуальный опыт данного повествователя, для его аудитории безразличный; общество интересуется только своим коллективным опытом, передаваемым из поколения в поколение, его интересует, "как было дело", а не обстановка действия (ср. [Пропп, 1976, с. 90-91]) и не то, что по этому поводу думает или чувствует повествователь.

Литературной параллелью этому является стиль угаритской прозаической деловой документации (ср., например, PRU, II, 8), где четко и без каких-либо описаний излагается существо дела. Эта близость не случайна: в деловых документах фиксируется не индивидуальное (отношение составителя документа к сделке, ее участникам и объекту), но только общественно значимое — самый факт. Поэто-

му мы не находим в документах и того, что может характеризовать обстановку действия.

Рассмотренные выше материалы невольно создают впечатление об угаритской поэзии как о собрании своего рода штампов и блоков, которые поэт в случае необходимости извлекает из кладовых своей памяти и устанавливает там, где считает нужным; ситуации, речи, эмоции оказываются до предела стандартизованными и уныло однообразными. Мало того: сопоставление поэм о Карату и об Акхите между собой и их обеих с историческими надписями алалахского царя Идрими или моавитского царя Меши показывает, что исторические и квазиисторические повествования также строились по однообразной схеме: царь-герой терпит бедствия, но затем с помощью бога преодолевает их, в борьбе побеждает противника и одерживает победу [Liverani, 1970, с. 859-869]. Причину данного явления следует искать, как уже говорилось, в сакральности и, следовательно, в каноничности угаритской поэзии, в принципиальной установке ее создателей и носителей на традиционность и отказ от какой бы то ни было вариативности. Тем не менее, и наличие штампов, и крайне малая употребительность орнаментирующих эпитетов не мешали угаритским поэтам находить средства выражения внутреннего мира своих героев, в особенности, их эмоционального состояния. Индивидуальные, неповторяющиеся ситуации в свою очередь требовали индивидуальных средств воплощения, и последние находились. К тому же и поэтические штампы прежде, чем стать таковыми, были находками, новыми приемами и средствами выражения.

Говоря о чувствах и переживаниях действующих лиц, угаритские сказители иногда ограничивались простым упоминанием. Так, в поэме об Акхите про Даннийлу сказано:

"Несчастен Даннийлу, муж рапаитский,
тоскует Даннийлу, муж харнамийский".

Там же про Анату говорится, что "в сердце своем она сотворила злобу". В поэме о Силаче Ба^слу: "и разъярился властительный Ба^слу". Однако в подавляющем большинстве случаев они прибегали к описанию внешних проявлений эмоционального состояния богов и людей. Соответственно и характер действующих лиц выявлялся через их поступки. Выше мы упоминали некоторые формулы, представлявшие описание таких симптомов. Приведем еще некоторые примеры:

В поэме о Карату:

"Вошел он в покой свой, заплакал;
повторяя пени, проливал слезы.
Падали его слезы,
словно сикли на землю,
словно пяти<сиклевики> на постель,
когда он плакал.

И он заснул, проливая слезы.
Стоны сон его отягощали,
и он лежал, стелая,
и ниц простирался".

В поэме об Акхите значительный интерес представляет эпизод, к сожалению, поврежденный, когда отроки возвещают Даннийлу о гибели его сына. Автор изображает душевное смятение Даннийлу, переход от отчаяния к надежде и снова к отчаянию:

"Когда он поднял глаза свои, то увидел он:
нет []
[и] идут отроки торжественным шествием.
'Выш[ел он, и — да! —] ушел он,
и — да! — ушел он!
Ударили его [дважды в те]мя,
трижды — по ух[у]!'
[По]вязаны кудри на головах и [х],
на куцрях повязка []
[] локоны.
И — да! — они проливают [с]ле [зы],
<тяжелые>, как четырехсиклевки!
Они разорвали [одежды свои],
рукою — покровы свои,
петли [разорвали по]кровов своих.
'Слава моя тверда,
[] мои!
Добрые вести ваши Даннийлу раду [ют]!
Голову удар [ил]а,
голову разбила 'Анату!
Паденье — да! — узрела она!
[В]ышла, [как] дуновение, душа их,
как пчела, дух [их],
[как] благовоние, из носа их!'
Они пришли,
возвысили голос [свой и воскликнули]:
"Слушай, о Даннийлу, [муж рапаитский,]
мертв Акхит-богатырь,
[ибо выпустила] девственница 'Анату,
как [дуновение, душу его,]
как пчелу, дух его!"
[При этом ноги его] подкосились,
пот [ом] лицо его вспотело,
[а там] бедра за [тряслись],
[затрепетали] стегна его,
заколыхался низ [спины его]".

Ср. также в поэмах о Ба^слу:

"А Илу, как увидел ее,
сдернул кольцо (?) и засмеялся,

ноги свои на подножие положил
и заплясал пальцами своими".

Особняком в поэме о постройке дома для Ба^слу стоит описание радости ^сАнату, где автор попытался передать ее ощущения:

"Расширилась печень ее,
смехом наполнилось сердце ее,
в веселье печень ^сАнату окунула,
когда колена она погружала в кровь смелых,
браслеты — в кровь храбрых".

В отдельных случаях встречается гиперболизация образа. Когда Муту, а также Шахару и Шалиму характеризуются выражением "губа до неба, губа до земли", это должно дать слушателю представление об их огромности и в то же время об их чудовищной прожорливости.

В приведенных выше примерах встречались некоторые сравнения, хотя в поэтических текстах из Угарита, дошедших до нас, они редки. Весьма выразительным, в частности, кажется сравнение слез с пяти- и четырехсиклевыми гирями.

Особое место в угаритской поэзии занимают описания, в которых природа и отдельные ее компоненты принимают непосредственное участие в делах людей. Они восходят, несомненно, к представлениям о всеобщей взаимосвязи явлений и о том, что за каждым природным феноменом скрывается его "хозяин". Так, в поэме о Карату:

"Будут оплакивать тебя, отец, гора Ба^слу,
Цапану — священная область,
будет рыдать святыня могучая,
святыня, что просторней земных пределов".

В поэме об Акхите трагедийная ситуация показана изображением состояния дерева, под которым Даннийлу вершит правосудие (оно же олицетворение мировой оси):

"[Могучее <дерево>] на площади высохло,
[главу свою] оно склонило,
опустились ветви [могучего <дерева>]".

В поэмах о Силаче Ба^слу:

"<...> ибо слово есть у меня, — и я скажу тебе,
речение, — и повторю тебе <его>,
слово дерева и шепот камня,
пéни небес с землей,
Океана со звездами".

Этот оборот и близкие к нему, как показывают библейские параллели¹³³, были широко распространены в поэзии Переднеазиатского Средиземноморья и столетия спустя после гибели Угарита, что говорит, во-первых, о его всеобщности, и, во-вторых, о живучести скрывавшихся за ним представлений.

Завершая этот раздел, нам остается сказать несколько слов о композиционных приемах угаритских сказителей. Несмотря на то, что вследствие фрагментарности имеющихся в нашем распоряжении текстов, последовательность табличек в некоторых поэмах устанавливается лишь предположительно, а размещение поэм о Силаче Ба^аду вообще не ясно, методы и принципы расположения материала, использованные в дошедших до нас памятниках, можно представить себе с большей или меньшей определенностью. Это прежде всего систематическое размещение эпизодов с учетом их последовательности во времени. Как в любых вообще фольклорных повествованиях [Пропп, 1976, с. 92-94] действие здесь может быть только последовательным и ни в коем случае не одновременным. Сменяющие друг друга эпизоды вводятся поэтому словами "тогда", "потом", "затем" и т.д. Какие-либо забеги вперед или возвращения назад, как правило, также не могли иметь места.

Другая особенность: завершенность каждого отдельного эпизода. Она дала основания предполагать, что первоначально все такие эпизоды служили предметом особых повествований, впоследствии сведенных воедино. В нашем распоряжении нет материалов, которые позволили бы проверить этот взгляд, хотя он и весьма вероятен; в том виде, как они дошли до нас, угаритские повествования представляют собой цельные рассказы с последовательно развивающимся сюжетом.

Третья особенность: одноплановость повествования. Какие-либо побочные сюжетные линии отсутствуют; сказителя интересуют только главное действующее лицо и его антагонист. Другие персонажи привлекают его внимание лишь постольку, поскольку это необходимо для развития действия.

Особое место в ряду памятников угаритской словесности занимает текст о рождении богов Шахару и Шалиму. Он представляет собой сценарий сакрального действия и, рассматриваемый в этом плане, может быть сопоставлен с античными театральными представлениями. Здесь мы находим записи "партий" Илу и его жен, указания действующим лицам — жрецам и жрицам, изображающим богов и богинь, а также другим участникам церемонии. Можно предполагать, что церемония сопровождалась поэтическим рассказом о происходящем. Не исключено, что и в других случаях ритуальное исполнение поэтических повествований сопровождалось обрядовым действием.

Функционирование совета и народного собрания было, несомненно, предпосылкой для развития в Угарите оратор-

ского искусства; необходимость, по крайней мере, для правителей и высших должностных лиц, обращаться по самым различным поводам к более или менее обширной аудитории очевидна. Как уже здесь говорилось, в связи со скандалом, разыгравшимся в семье царя Аммистамру II, царица-мать намеревалась выступить перед Городом (т.е. перед народным собранием) с объяснениями. Верша суд и расправу у городских ворот, магистрат не мог не излагать и не обосновывать перед собравшимися своих решений. Состязательность судебных процессов также в немалой степени должна была способствовать появлению речи как особого жанра словесности.

Записи речей, произносившихся в Угарите, до нас не дошли; вероятно, они и не существовали. Поэтому судить об угаритском ораторском искусстве можно только по построению речей в поэтических повествованиях, по структуре текстов молитв и некоторых других текстов.

Речи могли существенно и не отличаться от повествований в собственном смысле слова. Сказанное особенно очевидно, если принять во внимание, что в поэме о Карату речь Илу, обращенная к главному герою, и повествование о походе Карату, как уже говорилось, дословно совпадают. В этом случае отличие индивидуализированной речи от объективизированного повествования в том только и заключается, что она вложена в уста Илу, т.е. определенного действующего лица, и представляет собой повеление, обращенное к другому действующему лицу. Однако речи могли быть и эмоционально окрашенными, и в этом случае вводились орнаментирующие эпитеты (уподобления и т.п.). Важным выразительным средством было повторение слова или оборота. Так, в речи Карату, обращенной к царю Пабелли (из той же поэмы), мы находим описание Девы-Хурритянки, выдержанное как серия уподоблений. Оно раскрывает отношение Карату к его будущей жене. Столь же эмоционален и напряжен плач по Карату. Структура плача очевидна: плачущий говорит об отношении скорбящих к умирающему и о том, в какое состояние их может повергнуть смерть Карату; затем в форме риторических вопросов он отвергает самое возмещение смерти героя и, следовательно, организации ритуальной трапезы; далее он говорит, что оплакивать Карату будет величайшая святыня — гора Цапану и, следовательно, вся Вселенная; наконец, еще раз отрицая возможность смерти героя, плачущий провозглашает его как божественного отпрыска эвентуальное бессмертие. Как можно видеть, здесь перебиваются две темы: оплакивание умирающего и отрицание смерти. Адресат в такой речи не указывается. В ином плане выдержана речь Йацциба, также цитируемая выше по другому поводу (с. 28). В ней с наибольшей четкостью видны основные компоненты речи, известные по поздним античным риторикам: обращение, описание ситуации, вывод¹³⁴.

К речам по своей структуре примыкают письма. Тексты строились по стандартной схеме: адресная формула, содержащая имя отправителя и обращение к писцу с просьбой

"сказать", т.е. прочесть письмо адресату, благожелания, сообщения. Приведем в качестве примера текст письма из PRU, II, 15: "Слово [Та]лми[яну]. Сарйелли, матери моей, скажи. Да будет мир тебе, боги Угарита да хранят тебя, да даруют тебе мир. Мать моя, узнай, что я вошел пред лицо Солнца (хеттского царя. — И.Ш.), и лик Солнца светил на меня очень <сильно>. И мать <моя> да порадуется отцу моему, и пусть не волнуется. Теперь *хараду* я. У меня благополучно все. А все ли благополучно у матери моей? Мне ответь".

УГАРИТСКОЕ ИЗОБРАЗИТЕЛЬНОЕ ИСКУССТВО

Угаритское изобразительное искусство впервые было исследовано Р.Дюссо в рамках предпринятого им анализа финикийского искусства второго тысячелетия до н.э. [Dussaud, 1949]; эта работа и поныне остается важнейшим пособием по данной проблематике. Речь идет о статуэтках и рельефах, обнаруженных при раскопках Угарита в 30-е годы текущего столетия, а также о рисунках и изображениях на блюдах и сосудах. Материалы, имеющиеся в распоряжении исследователей, показывают, насколько интенсивным было египетское, эгейское и месопотамское влияние на угаритских мастеров. Тем не менее, и в том, что касается выбора сюжетов, и в том, что касается манеры исполнения, угаритское искусство было в своей основе ханаанейско-аморейским, своеобразным искусством Переднеазиатского Средиземноморья. Сказанное отчетливо проявляется уже в датируемом первой половиной II тысячелетия до н.э. фрагменте статуи мужчины, облаченного в плащ, отделанный оторочкой [Ug., I, с. 140–141]. Верхняя часть памятника отбита. Однако положение рук, насколько можно судить, соответствует положению рук статуи алалахского царя Идрими; иначе говоря, и та, и другая выполнены в рамках общей иконографической традиции [Matthiae, 1962, с. 25–26].

Как и поэтическое повествовательное творчество, так и угаритское изобразительное искусство было преимущественно сакральным; изображения богов и героев рассматривались как их воплощения и потому являлись объектами поклонения. Этим объясняется стандартность поз и жестов и встречающаяся иногда условность в изображении тела, которое лишь намечается в общих чертах, но не детализируется.

Сказанное относится прежде всего к воспроизведению облика Илу. В поэмах Илу представлен, как уже говорилось, глубоким старцем, восседающим на троне; именно таким он показывается и в сфере изобразительного искусства. До нас дошел рельеф из песчаника, сюжетом которого является жертвоприношение (рис. 1). Илу восседает на троне; его босые ноги прочно поставлены на подножие; левая рука поднята вверх благословляющим жестом; в правой, вытянутой вперед, он держит лепешку, полученную от

жертвователя. Последний (царь? жрец?) стоит перед Илу, подняв на уровень плеч согнутую в локте правую руку со скипетром; опущенной вдоль тела левой рукой он держит за ручку слегка наклоненный сосуд с питьем (или елеем?). Основное внимание скульптор уделяет внешним приметам, позволяющим распознать, кто представлен на стеле. Так, он тщательно прорабатывает бороду Илу, его высокий остроконечный головной убор (собственно, два убора, соединенные вместе) и рога, обладавшие, по представлениям эпохи, особой магической силой. Столь же детально изображен трон, на котором Илу восседает. Одежда бога (парадная перепоясанная рубаха) только намечена, однако две детали выделены — украшенный (вышитый?) круглый ворот и тяжелые складки подола. Фигура жертвователя в рубахе с широким квадратным воротом и передником в целом условна. Однако и здесь глубокими вертикальными штрихами показан остроконечный головной убор, по форме напоминающий головной убор Илу, но не сдвоенный. Бронзовая покрытая позолотой статуэтка Илу (табл. II) сильно повреждена, однако и то, что сохранилось, позволяет выявить следование канону (вероятно, воспроизведение храмовой статуи Илу). Илу изображен восседающим (вероятно, на троне, здесь отсутствующем, с ногами, поставленными на подножие); его руки, согнутые в локтях, слегка вытянуты вперед (вероятно, они лежали на ручках трона), правая ладонь поднята в благословляющем жесте, левая кисть сжата в кулак. Илу одет в рубаху, складки которой мастер попытался изобразить, и в высокую остроконечную шапку. Такая же поза и такое же одеяние у статуи сидящего божества, найденной в Палестине (предполагается финикийская работа; ср. [Dussaud, 1949, с. 69–70]). Перед нами, таким образом, канон, общий для всего Переднеазиатского Средиземноморья. С культом Илу связана, по всей видимости, и статуэтка быка, создатель которой стремился запечатлеть внешний облик животного — воплощения бога, приносящего ему силу.

Каноничными были, вероятно, и изображения Силача Ба^с-лу. Наиболее полно оно представлено на большой стеле из белого песчаника, датируемой первой половиной второго тысячелетия до н.э. (табл. III) [Ug., II, с. 121–130]. Ба^с-лу изображен здесь энергично шагающим воином в полосатом набедреннике и высоком шлеме с рогами; длинные завивающиеся локоны опускаются ниже плеч; на широком поясе в ножнах длинный кинжал. Правая рука занесена для удара, в левой руке сжата молния — копьё, которым Ба^с-лу поражает землю. На втором плане намечена небольшая фигурка жреца в длинной рубахе с поднятой в сакральном жесте рукой.

Точно такая же поза и у бронзовой с позолотой статуэтки Ба^с-лу, найденной в Минат аль-Байда. Однако здесь на Ба^с-лу надет высокий головной убор, напоминающий одну из египетских царских корон.

Эта же поза засвидетельствована и для еще одной стелы. Здесь, однако, резчик не сумел передать стремительного движения бога, хотя и показано, что бог шагает;

фигура кажется застывшей и условной. В правой опущенной руке Ба^слу изображен скипетр, напоминающий египетский; в полусогнутой левой — копье, однако оно обращено наконечником вверх; за поясом — длинный кинжал. Одежду воина составляют ожерелье, набедренный пояс и головной убор с высоким плюмажем; на ногах у него башмаки. Эту же одежду мы видим и на цилиндре из черного камня RS 9.273 (середина второго тысячелетия до н.э.) — Ба^слу в шлеме с огромными рогами поражает молнией, которую он держит в левой руке, землю, а правой рукой замахивается палицей. Сопоставление угаритских материалов с изображениями Хадада (угар. Ба^слу) на сирийских печатях [Matthiae, 1962, с. 72–76] показало, что угаритская иконография Ба^слу находится целиком в рамках сирийской традиции.

Еще одна сцена — Ба^слу в шлеме с двумя рогами, вооруженный топором и палицей, охотится на быков — представлена на другом цилиндре¹³⁵.

Изображения обнаженной богини, стоящей на льве (наиболее вероятно, ^сАнату) также производят впечатление стандартности и также должны были воспроизводить культовую статую, находившуюся в храме. На золотой подвеске из Угарита (рис. 2) богиня показана стоящей на льве; верхняя часть ее тела обращена к зрителю. На голове мы видим нижнюю часть головного убора; локоны, расчесанные пробором, показанные глубокими бороздами, завиты и спадают ниже плеч; согнутые в локтях руки протянуты к зрителю; богиня держит в них горных козлов — охотничью добычу. На плечах и груди богини драгоценное ожерелье (ср. описание в поэме о Ба^слу); на руках, у плеч и кистей — браслеты. На уровне пояса художник изобразил извивающихся змей. Как и следовало ожидать, подчеркнуты половые признаки, в особенности непропорционально большая ромбовидная вульва. То, что такое изображение богини представляло собой канон, общий для всего Переднеазиатского Средиземноморья, показывает происходящий из Мемфиса рельеф XIV–XIII вв. до н.э., где показана также стоящая на льве (правда, здесь его голова повернута вправо) богиня с протянутыми к зрителю полусогнутыми руками, в которых она держит извивающихся змей. На голове у богини — высокая жреческая тиара.

Другой канон изображений ^сАнату представлен на рельефе, являвшемся, по-видимому, частью композиции, отражающей миф о борьбе Ба^слу и Муту. Здесь ^сАнату показана величавой богиней; в опущенной вниз правой руке она держит сакральный предмет, напоминающий египетский анх; в левой, слегка согнутой и вытянутой вперед и вверх, — копье. Тело богини укутано в длинную одежду; резкими ударами скульптор наметил тяжелые складки, ниспадающие к земле.

Наконец, имелась и еще одна композиция, в которой изображалась ^сАнату (ср. гематитовый цилиндр RS 5.089; XIV–XIII вв.), — сидящей между быком и львом, с крыльями за спиной в шлеме с рогом и в парадном одеянии.

К культовым изображениям восходит и крышка сосуда (табл. IV), где представлена босая обнаженная до пояса богиня, стоящая между двух козлов, поднявших на задние лапы. Высокая прическа и локоны, спускающиеся ниже плеч, намечены глубокими волнообразными штрихами; таким же способом показана и орнаментировка длинной, до щиколоток, юбки. Волосы перевязаны лентой со скарабеем. На плечах и груди богини — ожерелье, на запястьях — браслеты. В согнутых в локтях и поднятых вверх руках богиня держит колосья. Участие в сцене козлов, изображенных, несмотря на всю неестественность позы, весьма точно, дает основание вспомнить библейское выражение *‘aštēnōt qō'n* (Второз., 7, 13; 28, 4; 28, 18; 28, 51), которым обозначался приплод мелкого скота, и видеть в скульптурной группе, послужившей прототипом интересующего нас произведения, воплощение Астарты с символами нового урожая и приплода скота, в конечном счете, с символами плодородия.

Заслуживает внимания и происходящая из Угарита и датируемая второй четвертью второго тысячелетия до н.э. голова, выполненная из слоновой кости и покрытая золотом (табл. V). Вероятно, наиболее обоснованным следует признать мнение, согласно которому это — фрагмент статуи божества. Отсутствие бороды, высокий головной убор, ожерелье с подвесками вокруг головы, внешний облик, — все говорит в пользу сопоставления данной статуи с изображениями Аанату. Скульптор отказывается от какой бы то ни было детализации или характеристики предмета; ни щеки, ни подбородок не выделены, и лишь излом небольшого рта позволяет судить, какие чувства и ощущения, по мнению традиции, а следовательно, и скульптора, были присущи богине.

Выше (с. 71) мы упоминали о своего рода иллюстрации к тексту о рождении богов — рельефном изображении Шахару и Шалиму, сосущих груди Асирату¹³⁶. Оно выполнено на панели из слоновой кости, предназначенной для царской парадной постели. Богиня изображена стоящей лицом к зрителю с рогами на голове, крыльями за спиной, с завивающимися локонами, падающими на грудь, в парадном одеянии, тяжелыми складками, опускающимися к ногам. В облике отроков чувствуется напряженность, особенно подчеркнутая у того и другого резким движением опущенной правой руки. Как и предыдущие, оно также восходит, по всей видимости, к храмовым рельефам, воспроизводящим определенные эпизоды мифа, а потому и канонично. Однако и в самом каноне заложен наряду с собственно сакральным еще один мотив — апофеоз матери, вскармливающей своих детей. Об этом свидетельствует композиция рельефа. В центре находится мать, обнимающая детей; поднятые головы сыновей направляют к ней все внимание зрителя (табл. I).

На гематитовом цилиндре RS 9.300 представлена сцена из медошедшего до нас мифа — обнаженный человек в плоском головном уборе совершает поклонение крылатому грифону (керубу?), поднявшему переднюю левую лапу в благословляющем жесте.

Наряду с сакральными изображениями Угарит знал и светское изобразительное искусство. В дошедших до нас памятниках объектами изображения были, естественно, цари и вельможи, а сюжеты их — охота, побиение врагов, бракосочетания, клятва при заключении договора и т.п. Это, внерелигиозное по своему содержанию, искусство испытало на себе особенно мощное египетское и, в меньшей степени, эгейское, а также месопотамское и малоазийское влияние (в отличие от сакрального, где оно не было столь интенсивным), что и не удивительно, поскольку оно было в наибольшей степени свободно от культовых канонов и подвержено влиянию моды. К характеристике соответствующих памятников мы обратимся поэтому в следующей главе. Тем не менее, учитывая в полной мере несамостоятельность в данном случае угаритских мастеров, их скопированность заставшими иноземными канонами и приемами, нельзя не заметить при этом большого мастерства и выразительности, с которыми они передавали быстрое движение, торжество победы, величие триумфа.

Однако бывали ситуации, когда мастера искали и находили свои пути. На уже упоминавшейся печати царя Никмадду II (PRU, II, с. 18; PRU, IV, 17.147; рис. 3) представлена ритуальная битва царя со львом. Сами по себе сцены со львом были, вероятно, достаточно широко распространены; так, на одном гематитовом цилиндре сохранилось изображение человека, поклоняющегося сидящему льву. Резчик царской печати, по-видимому, отказался следовать обычным приемам; здесь изображен обнаженный воин, присевший на правое колено и выставивший вперед длинное копьё; перед ним рычащий лев, поднявший переднюю левую лапу.

Особый интерес представляет скульптурная группа — двое воинов на запряженной колеснице (табл. VII). Здесь мы видим попытку воспроизвести реальную сцену, какую она могла быть увидена в повседневной жизни, причем автор пытается индивидуализировать действующих лиц, непохожих один на другого и внешне, и одеянием.

Портретного сходства (хотя, по-видимому, и гротесково преувеличенного) добивался, как кажется, и автор плакетки, на которой выгравировано человеческое лицо. Его грубые черты не детализированы; они лишь намечены сильными ударами резца; основное внимание скульптор сосредоточил на полуоткрытых слегка скошенных толстых губах.

На песчаниковой стеле, найденной неподалеку от храма Ба'лу (табл. IX), изображена сцена принесения клятвы: на высокий стол положены таблички с текстами документа (вероятно, межгосударственного соглашения). Участники стоят по обе стороны стола один против другого в одинаковых позах, поставив локоть полусогнутой руки на свои документы и прикасаясь пальцами этой же руки к пальцам другого. Ладонь при этом слегка согнута. Ритуальность самого действия предопределила неподвижность как бы застывшего изображения и традиционность композиции. Это и не удивительно: клятва не только должна быть запечатле-

на навечно, но и длиться бесконечно долго. Позы действующих лиц, направление их взглядов, направление цветов лотоса, свисающих над их головами, сосредоточивают внимание на том, что составляет сердцевину ритуальной церемонии. Вероятно, однако (хотя из-за недостаточной сохранности памятника об этом трудно говорить определенно), автор пытался показать, что действуют конкретные лица. Один из них одет в высокий головной убор, тогда как другой — в плоский, плотно облегающий голову. Не исключено также, что у последнего головного убора вообще не было, а волосы были перевязаны лентой. В этом различии сказывается, очевидно, разница между парадными одеяниями, принятыми в разных местностях.

Исключительным мастерством отличаются воспроизведения животных птиц и их голов — орлов, быков, львов — чуждые какой-либо условности, очень точно воспроизводящие модель. В особенности интересен декор знаменитого золотого кубка. Наряду с фантастическими существами — крылатым грифоном, сфинксом, крылатым быком (шеду месо-потамской и, по-видимому, шед ханаанейско-аморейской мифологии) здесь показаны львы, быки, газели, львы, охотящиеся на газелей и быков, охотники, поражающие льва. Сцены эти весьма разнообразны; ни одна из них не повторяет другую. С большим искусством мастер передает напряжение борьбы и страдание жертвы, изображает быков, которые — кажется — еще минута, и столкнутся в смертельной схватке.

Развитие декора угаритской керамики может быть прослежено благодаря имеющимся в нашем распоряжении материалам уже с пятого тысячелетия до н.э. Наиболее ранние фрагменты керамики, относящиеся к V слою, еще не раскрашены, однако мастера уже пытались наносить узор в виде точек и бугорков. Во второй половине пятого тысячелетия до н.э. (IV слой) уже появляются обломки раскрашенных, в том числе многоцветных, керамических изделий, близких по исполнению к керамике Телль-Халафа, Каркемиша и Хамата, а также Чакар-Базара и Арпачийи. В этот период широкое распространение получает украшение точками, а также прямыми, зигзагообразными и волнообразными линиями, широкими полосами и изображениями глаза. Некоторые композиции напоминают ковровый орнамент. В третьем слое орнаментировка сосудов по-началу исчезает, и лишь с течением времени появляются черно-коричневые изделия с геометрическим орнаментом. Для этого периода характерна близость к месопотамской культуре аль-Убайд. В слое IIIA раскрашенная керамика вновь исчезает, и лишь со временем появляются высокие грушевидные кувшины с плоским основанием и узором, процарапанным иглой, а также всевозможные миски и чаши, черные снаружи и красные изнутри, в некоторых случаях с зигзагообразным орнаментом. Для этого периода отмечается близость к культуре Хирбет Керак. Во втором тысячелетии до н.э. декор угаритской керамики и ее форма существенных изменений не претерпели. Здесь наблюдаются разнообразные сочетания точек, прямых и волнообразных линий [Ug., II; Schaeffer, 1948].

Особого внимания заслуживает появление в XIV—XIII вв. под бесспорным минойским влиянием схематических в большинстве случаев изображений животных — оленей, газелей и птиц. К ним примыкает и тенденцию, заложенную в них, развивает многоцветная ваза, на которой художник изобразил сцену жертвоприношения (PS 24.440; Courtois, 1969, с. 111). Перед сидящим на троне божеством с бородой и в высоком головном уборе с поднятой в сакральном жесте правой рукой (Илу?) помещен стол для жертвоприношений; по другую сторону стола лицом к богу стоит группа приносящих жертву мифологических персонажей; их трое, и у ног одного из них показана рыба (может быть, это Ямму?). Как эта сцена соотносится с известными фактами угаритскими мифологии, сказать трудно. Представления о богах, приносящих жертвы божеству, в Сирии дожили до поздней античности [Milik, 1972].

ВНЕШНИЕ КОНТАКТЫ
УГАРИТСКОЙ КУЛЬТУРЫ

По-видимому, уже в древнейший период своего существования Угарит играл роль крупного центра международных связей и межгосударственной торговли. Его связи с Эблой во второй половине III тысячелетия до н.э. засвидетельствованы упоминанием Угарита в одном из эблаитских документов (перечень населенных пунктов, находившихся в сфере эблаитского кругозора); для первой половины II тысячелетия засвидетельствованы контакты с Мари и некоторыми другими обществами Месопотамии; для середины и второй половины II тысячелетия до н.э. — практически со всю известной в то время ойкуменой от Эгеиды (Крит), Малой Азии, Египта до Месопотамии. Как уже говорилось, в Угарите, кроме угаритян-амореев, можно было встретить египтян, хеттов, аккадцев и минойцев; особенно много было хурритов и, конечно, выходцев из финикийских городов средиземноморского побережья и глубинных районов Сирии.

В Угарите, таким образом, существовали реальные предпосылки для интенсивного взаимодействия различных культур и, разумеется, для того, чтобы сама угаритская культура испытала интенсивнейшее внешнее влияние. Что такое влияние имело место, хорошо понимали, вероятно, и сами угаритяне. Не случайно они считали резиденцией Пригожего-и-Мудрого, бога ремесла, Хикупта (т.е. Мемфис в Египте) и Каптару (т.е. Крит); иначе говоря, родину ремесла они видели в Египте и Эгеиде¹³⁷.

Показателем интенсивных культурных контактов могут служить, в частности, заимствования в угаритский язык из языков окружающих народов. Правда, заимствования из аккадского языка установить крайне затруднительно, поскольку всегда оказывается возможным допустить существование одинаковых корней как в угаритском, так и в аккадском языках. Заметим, в связи с этим, что, по данным глоттохронологических исследований, северо-западные (по другой терминологии — центральные) семитские языки, в том числе и ханаанейско-аморейские, отделились от аккадского в конце четвертого — начале третьего тысячелетия до н.э. [Rabin, 1975; Дьяконов, 1975, с. 117—121]. Однако можно установить в угаритском языке наличие целого

ряда слов, пришедших из шумерского через аккадское посредничество: *ngr* 'плотник' (шум. *nam-gar*, акк. *naggāru*); *hkl* 'дворец' (шум. *é-gal*, акк. *ekallu*). Угар. *'ipd* — вид одежды восходит, возможно, к акк. *epattu* [Leslau, 1968, с. 350]. Слово *htt* 'серебро', встречающееся в поэме о Карату, заимствовано из хеттского (*hattuš*); индоевропейского происхождения такие слова, как *ssw* 'лошадь', которое связывают с санскритским *aśva*, и *'agn* 'огонь', близкое к санскритскому *agni*; кавказского через хурритское посредство, возможно, слово *brz/zl* 'железо' [Дьяконов, 1978, с. 31 со ссылкой на Ю.П.Вартанова и Вяч.Вс.Иванова]¹³⁸, а также, возможно, *yn* вино [Бардавелидзе, 1957, с. 74-75] (ср. груз. *yvino*, хеттск. *wiyana*). Естественно, что в угаритский язык проникли хурритские слова, такие, как *'ibr* (хурр. *ewri* 'господин', *mryn* и *mzrīgł* — обозначения должностных лиц, *ʒn* 'брат', *pdr* 'город' (сопоставляется с урартским *patari*). Недостаточность материала не позволяет более подробно останавливаться на данном вопросе.

МЕСОПОТАМСКОЕ ВЛИЯНИЕ

Одним из важнейших элементов угаритской культуры было широкое употребление аккадского языка и аккадской клинописи в повседневной жизни — при составлении всякого рода деловых документов, в межгосударственной, официальной и частной переписке¹³⁹. Сказанное не значит, однако, что широко было распространено знание аккадского языка. До нас дошел весьма любопытный документ PRU, V, 59 — письмо тирского царя угаритскому касателю судьбы угаритского корабля, потерпевшего кораблекрушение у берегов Тира. Этот документ составлен на угаритском языке и найден в обжигательной печи, куда был помещен, несомненно, буквально накануне внезапной гибели Угарита. Другой документ (PRU, V, 60), также на угаритском языке и также из обжигательной печи, представляет собой письмо Солнца, т.е. хеттского царя, Аммурапи, царю Угарита. Известны и другие документы, характеризующиеся теми же признаками: PRU, V, 61 (письмо к царю Угарита от некоего Пагану), PRU, V, 62 (от Йадану), PRU, V, 63 (от ШиптиБа 'лу, "[р]аба твоего"). Появление такой документации в обжигательной печи может быть объяснено только тем, что для адресата — угаритского царя — был изготовлен перевод непонятого ему аккадского оригинала на родной язык. Но если столь высокопоставленный адресат нуждался в переводе, то что же сказать о других, если они, разумеется, не получали специального писцового образования? Показательно в связи с этим, что угаритяне не пользовались месопотамской клинописью для писания на родном языке (ср. [Eissfeldt, 1962, с. 36-38]), но зато в целом ряде случаев записывали аккадоязычный текст своим письмом.

Впрочем, в плане распространения и использования ак-

кадского языка Угарит вовсе не был во втором тысячелетии до н.э. изолированным явлением. Как показывают документы из эль-Амарны, Та⁶анаха, Камид аль-Лоза и т.д., аккадский язык и аккадская письменность употреблялись в Переднеазиатском Средиземноморье указанного времени повсеместно; даже между собой и с египетским царем сиро-палестинские правители переписывались по-аккадски. Документация из Эблы показала, что проникновение месопотамской письменности и языков в интересующий нас регион имело место уже в третьем тысячелетии до н.э. Аналогичное явление наблюдается и в других странах Ближнего Востока. Угаритяне пользовались аккадским языком как широко распространенным и объединявшим весь или почти весь известный им цивилизованный мир "lingua franca". Причиной этого явления были, несомненно, общепризнанное культурное превосходство месопотамского мира и тесные экономические и политические контакты с Месопотамией. Распространение аккадского языка не могло не вести в конечном счете к возникновению определенного культового единства, составною частью которого был Угарит.

В нашем распоряжении есть некоторые материалы, позволяющие судить о том, как в Угарите осуществлялось обучение писцов, владеющих аккадским языком. В аристократическом, по всей видимости, квартале города, в непосредственной близости от дома, принадлежавшего начальнику рынка Рашабабу, находился дом анонимного хозяина, которого исследователи называют Грамотеем [Ug., V, с. 629-638]: здесь найдены тексты на шумерском, аккадском и угаритском языках. Лишь часть из них пока опубликована. Предполагается, что Грамотей содержал своего рода высшую писцовую школу, где учащиеся проходили необходимую дополнительную подготовку, совершенствовали свои знания и мастерство. Впрочем, уровень знания аккадского языка и письменности был в среде угаритских писцов недостаточно высоким: встречаются случаи неточного употребления слов и отдельных знаков, а также угаритизмы и хурритизмы. Угаритизмы проявляются преимущественно в сфере лексической — введение в текст угаритских слов вроде *bunūdu* 'люди', *bidalum* 'торговец'; иногда вместо аккадской грамматической формы используется угаритская. Встречаются случаи, когда писец, безуспешно пытаясь сообразить, как он должен выразиться по-аккадски, придумывает формы, которые он считает аккадскими. К числу хурритизмов Р.Лаба [Labat, 1962, с. 21] относит инверсию субъекта и объекта в глагольной форме с энклитическим местоимением и употребление при имени одновременно двух энклитических possessивных местоимений. Если писец сомневался в том, что употребленное им аккадское слово точно передает оригинал, он ставил так называемый "глоссовый клин" и после него писал то же самое, как он считал, по-угаритски, чтобы исключить какие бы то ни было колебания. Обучение заключалось в зазубривании знаков, приобретении переводческих навыков и переписывании стандартных текстов.

К их числу относится прежде всего дошедшая в шумер-

ской и аккадской версиях молитва учащегося к божеству (Ug., V, IIa, 15), повсеместно переписывавшаяся в писцовых школах. В доме Грамотея она также была скопирована каким-то учеником. Человек, от имени которого произносится молитва, просит бога споспешествовать ему в овладении искусством письма и счета. Наряду с этим, в доме Грамотея найден фрагмент медицинского обрядового текста, по-видимому, по поводу облегчения мук роженицы (Ug., V, II, 16), а также собрание заклинаний и магических формул, обращенных к Мардуку (Ug., V, II, 17). В последнем речь идет об избавлении от всякого зла, болезней, демонов, огня и зла, нисходящего с гор. Кроме того, здесь найдены списки богов (RS 17.85=Ug., V, с. 213), а также небольшое собрание лексикографических пособий, пока не опубликованное.

Говоря о них, нельзя не отметить табличку R⁵ 22.225. На ее оборотной стороне записан текст KTU, 1.96, тогда как на лицевой стороне — отрывок из вавилонского силлабария [Virolleaud, 1960, с. 182]. Очевидно, писцы, проходившие аккадоязычную подготовку, должны были одновременно получать необходимые знания и в сфере собственно угаритской письменности. В связи со сказанным объясняется тот факт, что до нас дошел целый ряд внешне не связанных между собой, но записанных на одной табличке угаритских мифологических фрагментов. Очевидно, это тоже результат переписки учащимися заданных им текстов.

Значительно более богатое собрание пособий и литературных текстов, наряду с деловыми документами, дипломатической и иной перепиской, обнаружено в доме высокопоставленного царя Рап'ану, жившего в непосредственной близости от царского дворца. По всей вероятности, они служили ему пособиями в затруднительных случаях; возможно, что, наряду с практической деятельностью по составлению и ведению разного рода документации Рап'ану занимался также и подготовкой писцов. В его библиотеке имелся список "энциклопедии" *har.ra: hubullu*, содержавшей сведения о различных предметах и явлениях, список *lu: zu* (должностных лиц), грамматические пособия (вокабулярии, силлабарии, парадигмы, так называемый слоговой псевдоалфавит) и т.п. В настоящее время опубликованы найденные в доме Рап'ану список богов угаритского пантеона (Ug., V, IIIa, 18), заклинание от болезни глаз (Ug., V, IIIa, 19), а также фрагменты силлабария 5^a (Ug., IIIe, 1, 109–118), списка богов и многоязычных словарей (Ug., V, IIIe, 3, 130–142), которые указывают шумеро-аккадо-хуррито-хеттско-угаритские соответствия. Для изучения угаритского языка особенно существенно то, что угаритские слова здесь даны аккадским письмом и, следовательно, огласованы. Обращает на себя внимание также таблица мер и весов (Ug., V, IIIf, 143–152).

Из опубликованных литературных текстов должен быть отмечен прежде всего Ug., V, V, 162 — монолог (невинного) страдальца, близкий по содержанию к аналогичному вавилонскому памятнику (*ludlul bēl nemēqi*). Палеографиче-

ски издатель считает возможным датировать копирование текста эпохой вавилонского царя Хаммурапи (точнее, очевидно, первой вавилонской династии) или началом касситского времени, т.е. первой половиной второго тысячелетия до н.э. В тексте говорится о страданиях человека, которого оставили боги (оракулы темны, т.е. не дают предсказаний и не говорят ничего, когда окончатся беды), он подвергается преследованиям, родичи готовятся его хоронить, но, несмотря на все испытания, страдалец остается непоколебимо верен Мардуку, и тот в конце концов, возвращает ему благополучное существование. Собственно угаритские тексты такого рода пока не обнаружены, однако свое влияние чтение текстов, подобных интересующему нас, несомненно, оказывало¹⁴⁰.

Текст Ug., V, V, 163, составленный из двух больших обломков, представляет собой сборник изречений, приписывавшихся мудрецу Шубеавилуму. Подобного рода сочинения имели хождение по всему Ближнему Востоку; согласно указанию издателя, часть Ug., V, V, 163 была переписана в Богазкее, причем кое-какие отрывки были переведены на хеттский язык. Мудрость сводится у Шубеавилума прежде всего к банальным житейским советам: не путешествовать в одиночку, не предаваться разгулу, не болтать на людной улице и, в особенности, не говорить плохо о людях, не совершать преступных деяний, быть добрым сыном, не преломлять хлеба с теми, кто говорит пакости, не унижать юных и старцев, не меряться силой с сильным, не раскрывать своего сердца перед женщиной, держать в порядке и на запоре свой дом, не устраивать водоем перед своим полем, не покупать быка весной, не брать молодую девушку в жены на празднике, не покупать смеющегося человека и т.п. Колофон сообщает, что текст переписан "рукою МЕ.ДИ.А.УМ сына 'Абду, п[исца, у]ченика АЛИМ.САГ [], раба Набу и Нисабы, раба Мардука и Царпанитум". Вероятно, приобщение к месопотамским культам было в среде писцов, обучавшихся вавилонской клинописи, обычным явлением. Обращает на себя внимание и ученая передача имени писца (или ученика) шумерограммами; по мнению издателя, за ними скрывается угаритское Шиптиаум. Собственно угаритских текстов подобного рода пока также нет¹⁴¹.

Иного плана литературные произведения представляются тексты Ug., V, V, 164-166, из которых наиболее полно (хотя также небольшим фрагментом) представлен Ug., V, V, 164. С точки зрения композиционной, это собрание совпадающих по существу, но расположенных без сколько-нибудь фиксированной последовательности изречений о судьбе человека. Можно присоединиться, по-видимому, к мнению издателя, полагающего, что в данном случае перед нами — относительно свободная композиция на заданную тему, описание с помощью хорошо известных общих мест, ставших уже банальными зазубренными формулами, участи, которую боги уготовали людям. Два первых текста (возможно, также и третий) были выполнены параллельно на шумерском и аккадском языке. При чтении этих текстов поражает пронизывающая их глубокая безнадежность:

"Где эти цари [великие]
 не зачинают, не [рождают]
 как небо далеко, рука [],
 как глубока земля, и [и] кто не знает(?).
 Жизнь, вся она [] проклятье для взора;
 жизнь, что без радости, чем лучше смерти?
 За благополучие одного только дня, —
 дни [и] бо [лей] [и] год погружения в тридцать шесть тысяч бед.
 От За определе [на с] судьба;
 [п]о воле бога выпадает жребий,
 [] су [щ]еству [ет],
 л [юд]и, чт [о дел]ают, сами не знают,
 смысл дней их и ночей их богу известен.
 Работу на человека кто не наложит?
 Плохо о человеке кто <не> скажет?
 Убогого кто не притеснит?
 Калека быстроногого обгоняет,
 богатый к бедному руку свою простира [ет].
 Такова участь добродетель [ного].
 От За определен [а судьба],
 по воле бога в [ыпадает жребий?]", —

читаем в Ug., V, V, 164. Что подобного рода мысли прежде, чем стать своего рода общим местом и материалом для ученических упражнений, не раз и не два высказывались в литературных произведениях, созданных в Месопотамии и имевших хождение повсюду, где писали и читали по-шумерски и по-аккадски, общеизвестно. Обращение угаритских писцов к подобного рода текстам свидетельствует, что они видели в этих мыслях отражение своих собственных настроений.

Текст Ug., V, V, 167 представляет собой отрывок из месопотамского предания о потопе, переписанный На^самРа-шапу, рабом бога ШУ.ГАР.ДУРУ.НА во второй половине XIII в. до н.э. В целом он параллелен соответствующему эпизоду поэмы о Гильгамеше [Дьяконов, 1961, с. 72—73], хотя и отличается от него некоторыми деталями. Не входя в рассмотрение вопроса о том, как, когда и при каких обстоятельствах сказание о потопе стало интегральной частью поэмы о Гильгамеше, мы все же не считаем возможным согласиться с издателем, полагающим, будто в данном случае мы имеем дело с изолированным текстом, не связанным непосредственно с поэмой о Гильгамеше. Более правдоподобным кажется, что происходящий из Угарита текст представляет отрывок одной из периферийных версий поэмы; а что последняя переписывалась и читалась в Переднеазиатском Средиземноморье, имеются и другие свидетельства. Изолированность текста в данном случае может быть легко объяснена тем, что для переписывания в учебных целях был взят отрывок из имевшегося в писцовой школе варианта поэмы¹⁴².

Сильно поврежденный текст Ug., V, V, 168 издатель назвал "на полях Гильгамеша (?)". В пользу такого заключения свидетельствует, по его мнению, окончание первой строки колофона, которое может быть реконструировано

[Гильг]амеш. Кроме того, слово, заканчивающее лицевую сторону таблички, встречается только в поэме о Гильгамеше. Однако — и это также подчеркивает издатель — прямых текстуральных совпадений и в данном случае нет. Может быть, перед нами отрывок из варианта, распространенного в Переднеазиатском Средиземноморье? ¹⁴² Во всяком случае, насколько об этом можно судить, в тексте говорится о бунте юноши, не слушающего добрых советов и ведущего себя как враг в собственном доме. В тексте упоминаются старейшины города и Шамаш, которому возносятся молитвы.

Текст Ug., V, V, 169 также составлен параллельно на шумерском и аккадском языках и восходит, очевидно, к оригиналу, написанному в Вавилонии около 1700 г. до н.э. Табличка содержит фрагмент так называемого послания Лудингирры к его матери. Лудингирра обращается к царскому гонцу с просьбой, когда тот прибудет в Ниппур, передать привет ШатИштар, матери Лудингирры. Чтобы гонец узнал ее, Лудингирра перечисляет достоинства этой женщины; текст, записанный в Угарите, сохранил фрагмент, где говорится о ее добродетельности, красоте, многодетности, приятности и "благоуханности".

С распространением месопотамской клинописи в мир Переднеазиатского Средиземноморья пришли и шумеро-аккадский пантеон, и мифология, и обрядность. В упоминавшемся выше мифе о браке лунных божеств Йариху и Никкаль месопотамская (шумерская по происхождению) богиня Никкаль (шумерская Нингаль) даже не воспринимается как инородный элемент местного пантеона, рассматривается как собственно угаритская богиня. Сопоставление собственно угаритской и аккадоязычной версий угаритского списка богов (с.83—84) позволяет думать, что в ряде случаев имело место отождествление угаритских и месопотамских богов: Адад и угар. Хадду-Ба^слу, Син и угар. Йариху, За и угар. Пригожий-и-Мудрый, Нергал и угар. Рашапу.

Вместе с религией Двуречья угаритское общество усваивало и те методы воздействия на мир и познания действительности, которые сформировались в Месопотамии; это было тем легче сделать, что в сущности шумеро-аккадские воззрения восходили к тому же мировоззренческому истоку, что и собственно угаритские. Согласно сведениям Ж.Нугэроля [Nougayrol, 1969, с. 394], среди восьми дивинационных текстов, найденных в Угарите, имеются два гемерологических и два тератологических. Кроме того, имеются восемнадцать медицинско-магических текстов или фрагментов, в том числе два ритуальных текста, связанных с оказанием помощи при родах, два — по поводу лечения глаз, два — по поводу кори, два — по поводу различных болезней или "всякого зла", один сборный текст и четыре фрагмента против Ламашту. Особый интерес представляют дошедшие до нас фрагменты составленных на угаритском языке гадательных записей, где фиксируются последствия аномальных родов и т.п. (KTU, 1.103, 140, 145). По своему содержанию

они восходят к месопотамским текстам *Šumma izbu*, однако предсказания, насколько можно судить, были приспособлены к угаритским условиям. Так, в KTU, 1.103 говорится: "*санану* сильный захватит врага царского", а также "царь наш осилит *хутсу* своих" (см. [Xella-Carotacchia, 1979, с. 41–58]). Обращение к вавилонским заклинаниям и магическим ритуалам объясняется, очевидно, верой в их особенную силу.

ЕГИПЕТСКОЕ ВЛИЯНИЕ

Другим центром, откуда в Переднеазиатское Средиземноморье исходило мощное культурное влияние, был Египет. Особенно интенсивным оно было в южной Финикии, прежде всего в Библие, правители которого именовали себя египетскими номархами и составляли надписи на египетском языке. Постоянные политические и торговые контакты с Египтом, власть, которую Египет осуществлял в Переднеазиатском Средиземноморье, приводили к распространению там изделий египетских мастеров (воспринимались как своего рода норма) и памятников египетской письменности. Заметное египетское влияние испытал и Угарит.

В начале второго тысячелетия до н.э. Египет предпринял энергичное экономическое и идеологическое наступление на северную Сирию, в том числе и на Угарит; свидетельством этой деятельности были египетские посвящения в угаритских храмах [Klengel, 1969, 2, с. 329–330]. Из египетских памятников эпохи Среднего царства (XX–XVIII вв. до н.э.) отметим прежде всего найденную в храме Дагану статуэтку египетской царицы Хнумит, жены Сенвосре II, восседающей на кресле в характерной для египетских статуй такого рода торжественной позе с вытянутыми руками, неподвижно лежащими на коленях. Верхняя часть статуэтки утрачена [Ug., I, с. 20 и табл. 3]. Аналогичная поза, равно как и точное соответствие в других деталях (длинная до щиколоток рубаха, большие босые ноги) наблюдается и у египетской статуи Сенуи, жены сиутского номарха Хапджефаи [Матье, 1941, табл. 17]. Статуэтка Хнумит выполнена в традициях египетского придворного канона времени Среднего царства. Столь же каноничными были и сфинксы фараона Аменемхета III, находившиеся у входа в храм Ба⁶лу. Считавшиеся воплощением фараона, эти сфинксы были разбиты при неизвестных обстоятельствах на мелкие куски (возможно, в ситуации, когда шла борьба между хеттами и Египтом, и Угарит выступал на стороне хеттов), но один из них удалось восстановить; впрочем, и здесь голова отсутствует [Ug., I, с. 20–21 и табл. 3].

В традиционной для Египта Среднего царства манере выполнена и скульптурная группа, изображающая Сенвосре-Онха, его жену Сантаман и тещу Хенутсен ([Ug., I, с. 22 и табл. 5]; одна из женских фигур утрачена). Известный, как любезно указал нам О.Д. Берлев, и по другим источникам, Сенвосре-Онх имеет титулы градоначальника, визиря

и судьи. По всей видимости, как следует из надписи, Сен-восре-Онх, будучи послом фараона, добился от современно-го ему угаритского царя удовлетворения каких-то важных требований Египта и был удостоен почета со стороны фараона. Насколько можно судить по сохранившейся части, застывшие церемониальные позы сидящего мужчины и стоящих по бокам женщин, напряженно вытянутые руки, лишь намеченные контуры лиц, — таковы были характерные черты этой группы.

Известны и другие фрагменты египетских статуй — женский торс, статуэтка жреца (без ног и головы), сильно деформированная статуэтка сидящего на коленях мужчины. Они также выполнены в обычной для Среднего царства манере, а их позы, положение рук, трактовка живота стандартны.

Значительно более поздним временем — началом XIX египетской династии, т.е. началом XIII в. до н.э., — датируется найденная в храме Ба^Слу сильно поврежденная стела египетского писца Маими — начальника казначейства, по-видимому, выступавшего в роли представителя египетской администрации. Надпись, сопровождающая статую, содержит посвящение местному божеству, вероятно, Ба^Слу [Ug., I, с. 40]. Изображение на стеле — писец, стоящий в молитвенной позе с поднятыми, согнутыми в локтях руками перед также стоящим божеством в высоком головном уборе, — выполнено в традиционной условной египетской манере (ср., например, рельеф Хазмхета из гробницы этого вельможи, а также рельеф на стеле Харемхеба; [Матье, 1961, с. 292 и 418]), а облик божества соответствует египетским изображениям сирийского Сета-Ба^Слу.

Большой интерес в связи с указанными выше материалами представляют фрагменты большой алабастровой вазы, на которой представлен брак угаритского царя Никмадду II с египетской царевной ([Ug., III, с. 164–168 и 179–220]; анализ памятника принадлежит Ш.Дерош-Ноблькур). Тщательное исследование изображения позволило датировать его концом XVIII династии, т.е. последней четвертью XIV в. до н.э. Оно же показывает, что художник следовал египетскому стандарту этого времени, хотя некоторые элементы (женская прическа с цветами на высоких стеблях, характерная вообще для египетских аристократок; тройная растительная капитель) упрощены, а фриз с козлами вообще необычен. Характерна поза женщины, положение ее рук и сосуда в правой руке. Можно думать, что художник стремился достичь портретного сходства, однако в какой мере ему удалось к нему приблизиться, не вполне ясно. Не ясно также, был ли этот рисунок изделием египетского мастера, или же над ним работал угаритский живописец. То обстоятельство, что обломки вазы были найдены в окружении фрагментов других алабастровых vaz, в том числе с картушами Аменхотпа IV, царицы Нефертити и (сохранившимся неполностью) Рамсеса II, позволяет высказаться скорее в пользу первой точки зрения.

Как бы то ни было, манера, в которой работали египет-

ские мастера, производила на угаритских аристократов и богачей, т.е. тех, для кого, собственно, произведения искусства предназначались, большое впечатление, и угаритские ремесленники старались им подражать. Сказанное проявляется и в обычной для Угарита манере изображать человека в профиль, но с плечами, развернутыми в анфас, и в подражании позам шествующих богов и царей, и в том, что в упомянутом выше рельефе (табл. I), на котором представлена Асирату, вскармливающая богов Шахару и Шалиму, трактовка головы богини и ее прически совпадают с манерой, в которой выполнена женская голова на египетской хаторической капители из Бубастиса [Матье, 1941, табл.46].

Целиком в египтизирующем стиле выполнены рельефы на панели из слоновой кости, представлявшей собой часть уже упоминавшейся выше парадной кровати. На первой таблице слева представлена женщина, держащая в левой полусогнутой и поднятой на уровень плеча руке цветок лотоса, а в правой, опущенной вдоль тела, — анх, египетский символ жизни; на второй — царь на охоте, поражающий копьем какое-то животное; на третьей — царь-триумфатор, поражающий врага; на четвертой — царь в торжественном шествии, в сопровождении оруженосца, с луком в правой руке и бумерангом в левой; на пятой — царь с булавой, несущий на руках охотничью добычу; на шестой — обращенный лицом к царю придворный, склонившийся в полупоклоне. Вне зависимости от того, имеются ли точные аналогии, очевидно, что, работая над этими произведениями, резчик отталкивался прежде всего от египетских образцов эпохи Нового царства. Позы и ситуации здесь во многом традиционны для египетского изобразительного искусства; они торжественны и величавы, но холодны. Однако некоторые отклонения также имеют место: например, в позе царя-триумфатора, где царь не замахивается булавой, как обычно для египетских изображений, но поражает коленопреклоненного врага кинжалом; в позе царя, несущего охотничью добычу (табл. VI) (ср. [Matthiae, 1962, с. 87–89]).

По своему происхождению (та же постель из слоновой кости) и по стилю к данной панели примыкает и пластина, где также в традиционной для Египта позе показан царь, обнимающий свою супругу.

Несомненное египетское влияние испытал мастер, изготавливавший золотое блюдо и чашу, найденные юго-западнее храма Ба⁶лу (Ug., II). Форма блюда в целом соответствует египетским сосудам XVIII династии. В центре на дне изображены четыре барана, шагающие один за другим; выше по бокам — царь на колеснице, охотящийся на диких быков и газелей. Мастер искусно передал и напряжение охотника, натянувшего лук до предела и готовящегося спустить стрелу (особенно характерны вздернутая голова и выставленная вперед борода), и бешеную скачку распластавшихся коней, газелей и быков, стремительный бег охотничьих собак. Сопоставление этого изображения с египетскими портретами царей или вельмож, мчащихся, натянув лук, на колесницах, запряженных лошадьми, в битву или

на охоту (ср. [Матье, 1961, с. 280, 291, 404, 459]) по-казывает египетские истоки этой сцены, хотя мастер позволил себе некоторые отступления от канона, возможно, под микенским или хурритско-месопотамским влиянием (ср. также [Флиттнер, 1940, с. 56-57]).

ХУРРИТСКАЯ КУЛЬТУРА В УГАРИТЕ

Выше неоднократно отмечалась значительная роль хурритов в жизни угаритского общества; говорилось и о том, что они составляли значительную часть населения Угарита и что в Угарите существовала, по всей видимости, ситуация угаритско-хурритского двуязычия. При таких обстоятельствах неизбежно было взаимодействие культур и возникновение на этой основе некоей синкретической общности.

В особенности заметен этот процесс в религиозной сфере [Ug., V, с. 518-527]. В хурритском пантеоне Угарита встречается целый ряд семитских богов — Илу, отцовский Илу, Анату, Иршаппа (Рашапу). Наряду с этим, постоянно упоминаются и собственно хурритские божества: Кумарби, которого Э.Ларош предлагает считать хурритской параллелью семитскому Дагану [Ug., V, с. 523-525]; Тешуб, бог грома и бури, несомненно, отождествлявшийся с угаритским Силачом Ба^слу (Хадду), и его супруга Хепат; Шаушка, отождествлявшаяся с Астартой; Шимеги, отождествлявшаяся с Шапашу; Кушух, отождествлявшийся с Йариху; Аштаби, отождествлявшийся с Астару; Эа, пришедший из месопотамского пантеона и отождествлявшийся с Пригожим-и-Мудрым. Очевидно имело место и включение собственно хурритских богов в угаритский пантеон и мифологию. В частности, в списке угаритских богов встречается Дадмиш — явно хурритского происхождения. В связи с этим привлекает внимание образ Халалу (*hll*), который выступает в угаритском пантеоне как отец Пригожих (*ktrt*) — богинь, помогающих при беременности и родах. Основываясь на библейской параллели (Ис. 14, 12-15), можно полагать, что в ханаанейско-аморейской среде имели хождение легенды о попытке Халалу (библейский Хелель) подняться на небеса выше звезд Илу (библейский Эль), взойти на трон, воссесть на горе совета (*har mō'ēd*. Подразумевается совет богов), на вершине Цапану (библейский Цафон), взойти на высоты облачные, уподобиться Вышнему (*'ālyōn*), т.е. угаритскому Силачу Ба^слу и утвердить свою власть над богами; она закончилась низвержением Халалу в царство мертвых (Шеол). Вряд ли можно сомневаться в том, что пророк Исайя воспроизводит в конечном счете предание о борьбе Халалу с Ба^слу; напомним еще раз, что местопребыванием Ба^слу считалась гора Цапану, что именно он именовался Скачущим на Облаке, а в поэме о Карату — вышним. Народная этимология (сопоставление с корнем *hll* 'светить') позволила представить его сыном Шахара, т.е. божества утренней зари (ср. угаритский Шахару), а его имя перевести "светоносный" (Септуагинта: ὁ ἑσπεροβόρος, Вульгата: *Lucifer*) и отожд-

дествить его с Венерой. К этому восходит образ Люцифера средневековой христианской мифологии¹⁴⁴. В действительности Халалу угаритского пантеона (а к нему восходит, конечно, и библейский Хелель), по всей вероятности, идентичен хурритскому богу Алалу, упоминаемому в повествованиях о Кумарби. Бог Алалу известен и по сохранившимся в грузинских песнях хурритским заклинательным формулам *iuri Alale (Arale)* 'владыка Алале', *tari Alale (Arale)* 'могучий Алале', *ari Alale (Arale)* 'дай, Алале' [Сванидзе, 1937, с. 37; Меликишвили, 1959, с. 117]. В урартско-хурритском пантеоне Алалу был, как предполагают, богом урожая, что сопоставимо с его положением отца помощниц при родах в угаритском культе.

Известные и опубликованные до настоящего времени памятники собственно угаритской письменности не содержат переводов хурритских мифо-эпических текстов на угаритский язык. Состояние и уровень изученности найденных в Угарите хурритских текстов таковы, что пока не представляется возможным определить, имеются ли среди них хотя бы фрагменты записей хурритских преданий. Последние — предания о Кумарби, об охотнике Кешши, об Аппу и его сыновьях, о змее Хедамму и богине Шаушке — известны только в изложении на хеттском языке, имевших хождение в Малой Азии (см. [Иванов, 1973; Гютербок, 1971, с. 174–195; ANET, с. 121–125; Jakob-Rost, 1977]). По всей вероятности, они были популярны и среди угаритских хурритов.

В том, что угаритяне-семиты были знакомы с этими хурритскими сказаниями, вряд ли можно усомниться, однако связей между ними и собственно угаритскими сказаниями нет, если не говорить об отдельных трафаретных поэтических формулах (счет месяцев в ожидании родов).

Хурритские тексты, происходящие из Угарита (C166–185; Ug., V, II; PRU, III, 1–6), как и вообще хурритские тексты, почти не поддаются переводу; поэтому об их содержании можно строить только более или менее правдоподобные гипотезы. Очевидно, правы исследователи (в частности, Э.Ларош), полагающие, что среди них были ритуальные гимны и предписания о совершении жертвоприношений. К числу гимнов на хурритском языке относится, наряду с другими, и текст с музыкальным сопровождением, о котором говорилось выше. В этих произведениях упоминаются Илу, Кумарби, Шаушка, Ишхара и другие боги. Ритуальные предписания о совершении жертвоприношений содержат важные указания на угаритском языке о порядке совершения обряда. Так, RS 24.261 [Ug., V, с. 499–504] отчетливо делится на две части. Первая часть открывается общим заголовком: "Жертвоприношение 'Астарте" (т.е. Шаушке хурритской мифологии), за чем сразу же следует: "призывание (т.е. молитва. — И.Ш.) на площади" (*qr'at. bgrn*). Вторая, большая часть, открывается выражением, также на угаритском языке "и в доме" (*wbbt*), т.е. в храме. Э.Ларош, вероятно, прав, когда он сопоставляет эту обрядность с хеттской, также предусматривавшей жертвоприношения на площади и в

храме [Ug., V, с. 502–503]. Собственно ханаанейская обрядность также знала церемонии, совершавшиеся не только в храме, но и на улицах и площадях. Текст RS 24.254 [Ug., V, с. 507–508] заканчивается короткой фразой угаритски: "и семь раз" (*wp'amt šb^c*), т.е. указанием, сколько раз требуется повторить действие. Введение такого рода вкраплений показывает, что тексты предназначались для собственно угаритян, совершавших моления на хурритском языке. Далее мы вступаем, однако, в область догадок и предположений. Легко себе представить, что эти обряды имели место в угаритском храме "Астарты, в которой видели хурритскую Шаушку. Не исключена и другая возможность: угаритяне-семиты могли приносить жертвы в хурритском храме, если бы таковой реально существовал. В любом случае указанные выше тексты свидетельствуют об усвоении угаритянами хурритской обрядности и пантеона.

Вопрос о наличии в Угарите памятников хурритского искусства в настоящее время еще не может считаться удовлетворительно разрешенным. Кл.Ф.-А.Шеффер [Ug., I, с. 125–143] рассматривал как хурритские некоторые бронзовые статуэтки богов, датируемые первой половиной второго тысячелетия до н.э. Р.Дюссо [Dussaud, 1949, с. 61–62] отрицал их хурритское происхождение. Речь идет, во-первых, о статуэтке сидящей на троне богини в тяжелой парадной одежде с открытой грудью (табл. VIII). Она отличается тщательной проработкой головы (в особенности выделены рот и непомерно большой нос; слегка моделированы щеки и головной убор); руки вытянуты вперед, причем правая ладонь открыта, а в левой, вероятно, находился какой-то предмет. Резкими ударами резца показана тяжесть стеганой одежды; особенно выделена полоса спереди и массивная кайма внизу. Однако тело богини лишь схематически обозначено как своего рода безжизненная изгибающаяся плоскость (ср. [Frankfort, 1954, с. 150]). Так же решена и статуэтка стоящего бога с тем, однако, отличием, что треугольное лицо здесь представляет собой условную схему. Кл.Ф.-А.Шеффер предлагает отождествить богиню с Хебат (может быть, лучше с Шаушкой?), а бога с Тешубом. В настоящее время нет материала, который позволил бы уверенно принять или отвергнуть ту или иную точку зрения. В 1949 г. Шеффер [Ug., II, с. 85] справедливо заметил, что, имея в виду условия Сирии изучаемой эпохи, затруднительно приписывать те или иные ремесла или произведения искусства определенным этническим общностям, а поэтому лучше и не пытаться устанавливать происхождение мастера, изготовившего ту или иную статуэтку. Добавим к этому, что для самих древних оно никакого значения не имело. Наиболее существенным представляется самый факт существования двух стилей и то, что они, как показывают известные в настоящее время археологические материалы, были распространены по всему Переднеазиатскому Средиземноморью и традиционно сохранялись еще в первом тысячелетии до н.э. [Dussaud, 1949; Contenau, 1949, с. 172–174; Harden, 1963, с. 183–184].

Важно и другое. Как показывают археологические материалы, обнаруженные в Угарите [Ug., II, с. 49-130], там на рубеже третьего-второго тысячелетий до н.э. и в первые века второго тысячелетия существовало население, условно именуемое в литературе "носителями ожерелий". Происхождение этих людей не известно; с их появлением связывают расцвет обработки бронзы и появление новых видов оружия — копья с литым наконечником, трехгранного кинжала с рукоятью, заканчивавшейся полумесяцем из белого камня, и топора с лезвием, в котором проделаны два отверстия. С ними связывают и серебряные статуэтки с золотыми ожерельями бога и богини, найденные западнее храма Ба'лу в вазе, окруженной нагромождением камней. В данном случае перед нами, несомненно, жертвоприношение, напоминающее, как кажется, клятву Карату (С14=КТУ, 1.14), обещавшего богине Асирату пожертвовать две доли серебра и одну долю золота, очевидно, от веса предполагаемой невесты. Обе статуэтки выполнены в условной манере; тело представлено как плоскость, на лице выделены непропорционально большой нос, огромные глаза и (глубокими чертами) брови и рот. Полусогнутые руки вытянуты вперед; видимо, они держали скипетр, цветы и т.п. Головной убор богини близок к убору "хурритской" богини (Шаушки), на боге и богине одеты набедренники из тонких металлических пластинок. Значительный интерес представляет крестообразный символ на груди у бога и богини; он определенно имеет сакральный смысл, расшифровать который пока не представляется возможным. Надежными критериями для идентификации богов мы также пока не располагаем. Думается, что статуэтки, которые Кл.Ф.-А.Шеффер первоначально определял как "хурритские", продолжали традицию "носителей ожерелий", кто бы последние ни были.

К ХАРАКТЕРИСТИКЕ ПАМЯТНИКОВ ХЕТТСКОЙ КУЛЬТУРЫ ИЗ УГАРИТА

Регулярные поездки угаритян в Хатти и хеттов в Угарит, политическая зависимость Угарита, как и всей северной Сирии, от Хатти во второй половине второго тысячелетия до н.э., постоянное пребывание хеттов в Угарите не могли не составить основу хеттского влияния на угаритян. Однако оно в настоящее время трудно уловимо.

В Угарите найдены (крайне, правда, немногочисленные) документы на хеттском языке, а также разнообразные тексты на аккадском языке (а некоторые — и в переводе на угаритский), вышедшие из канцелярии хеттских царей, а также царей Каркемиша и Амурру, адресованные царям Угарита. Тем не менее, хеттский язык в качестве языка повседневного общения в Угарите за пределами собственно хеттского населения распространен, по-видимому, не был.

Среди печатей хеттских властителей, оттиски которых найдены в Угарите, находятся печати Суппилулиумаса I и царицы Тавананны, Мурсила II, Хаттусилиса III и царицы

Пудухепы, Тудхалии IV, три печати царя Каркемиша ИниТешуба, печати царя Каркемиша ТалмиТешуба, царя Амур-ру Шаушхамувы и хеттских вельмож Армазити, ТихиТешуба, ТилиТешуба, ТакиШаррумы, Такухли, Пахазити, Аманмашшу, ЛатКура и др. [Ug., III, с. 1-86]. Однако собственно угаритская глиптика, насколько можно судить по имеющимся воспроизведениям, развивалась преимущественно под месопотамским влиянием. Заметим, впрочем, что царь Аммистамру II отказался на своей печати от какого-либо изображения, ограничившись надписью на угаритском языке: "Печать Аммистамру, царя страны Угарит".

Четырнадцатым веком до н.э. датируется найденный в частном доме среди драгоценностей хеттский кулон из элестрона с изображением трех персонажей — богов или гениев (один из них в маске быка), стоящих на подставке [Ug., III, с. 94-95]. По всей видимости, это — защитный амулет. Среди угаритских изделий он стоит пока особняком.

ЭГЕЙСКОЕ ВЛИЯНИЕ

Происходящие из Угарита археологические и документальные материалы позволили уже в самом начале раскопок констатировать наличие устойчивых связей этого города с бассейном Эгейского моря [Ug., I, с. 53-106; Segert, 1958, с. 67-80]. Начало угаритско-эгейских контактов может быть отнесено к первой половине, а, возможно, и к началу второго тысячелетия до н.э. Документы из архива Синарану сына Сигину показали, что угаритяне плавали на остров Крит. Если прав М.Астур, связывавший упомянутый Павсанием (Paus., 2, 25, 10) древний топоним *οἶκος ἐλάττου* из окрестностей Эпидавра с реконструируемым угаритским *špš 'ilt* 'Шалашу-богиня' (цит. по [Gordon, 1965, с. 130, прим. 2]), можно предполагать, что угаритяне основывали свои колонии в Эгейском бассейне и, в частности, на побережье Эгейского моря в северной части Балканского полуострова¹⁴⁵.

В свою очередь критяне и другие выходцы из Эгеиды, несомненно, бывали в Угарите. Для угаритян Крит, как уже говорилось, был богатейшей страной, родиной ремесел, ни в чем не уступавшей Египту; поэтому торговля с ним не могла не казаться важной и сама по себе. Не исключено, что именно плавание на Крит открыли угаритянам, как и другим финикиянам, необозримые, по тем временам, перспективы Западного Средиземноморья; они сделали для финикийцев (а среди них, конечно, были и угаритяне) возможной кратковременную колонизацию островов Эгейского бассейна, о которой свидетельствует Фукидид (Thuc., 1, 8), и торговлю в Эгеиде, изображенную греческим эпосом [Шифман, 1963, с. 13-14]. Для выходцев из Эгеиды Угарит также был важен не только сам по себе, но и как один из пунктов, открывавших доступ в глубинные районы Ближнего Востока. Их связи с Угаритом в немалой степени способствовали

распространению в Передней Азии микенской и минойской керамики (ср. [Stubbings, 1951; Immerwahr, 1960, с. 4-13]). Активную роль в качестве посредника в угаритско-эгейских контактах играл остров Кипр, где уже во II тысячелетии до н.э. жили выходцы из Эгеиды, а угаритяне содержали свою колонию. В исследовательской литературе оживленно обсуждается вопрос, существовала ли в Угарите колония выходцев из Эгеиды. Эта проблема, по всей видимости, может быть решена положительно [Ug., I, с. 67-69 и 99-101; Stubbings, 1951; Segert, 1958, с. 67-80].

Согласно информации Кл.Ф.-А.Шеффера [Ug., I, с. 53-106], наиболее ранние объекты эгейского происхождения, найденные во втором слое раскопок Угарита, как в погребениях, так и в жилищах, относятся к среднеминойскому II периоду и могут быть датированы XIX-XVIII вв. до н.э. Последнюю дату Кл.Ф.-А.Шеффер считает предпочтительной. Это фрагменты ваз стилиа Камарес, а также чаши со стенками, тонкими, как яичная скорлупа, с краснобелым спиралевидным и растительным орнаментом по коричневому фону. Уже в этот период в Угарите наблюдается и имитация среднеминойской керамики. Кл.Ф.-А.Шеффер указывает, в частности, на найденный в погребении LVII вместительный кувшин с небольшим носиком, помещенным сверху возле широкого устья, и двумя небольшими боковыми ручками. Какой-либо декор здесь отсутствует. Сосуды такого типа характерны для раннеминойского III периода, однако в Угарите они служили своего рода древним прототипом. Имеются в названном погребении и другие подражания критским сосудам — кувшин с удлиненным горлом, широким основанием; еще один широкий кувшин со слегка приподнятым горлом и одной ручкой; раскрашенные цилиндрические пиксиды с горизонтальными и волнообразными красными линиями. Традиции минойской керамики продолжали жить в Угарите и после падения критской гегемонии.

Импорт микенской керамики начинается в XVII-XVI вв. до н.э. и значительного размаха достигает в XIV-XIII вв. до н.э. — в эпоху, к которой относятся дошедшие до нас деловые документы. Как и в предыдущие периоды широко распространены были, по всей видимости, местные имитации.

Как формы, так и раскраска микенской керамики, обнаруженной в Угарите, в достаточной степени обычны для изделий этого рода: вазы, чаши и кубки различных типов, в том числе гидрии, ритоны, кратеры, выполненные в форме рыб, быков, бычьих голов, собак и т.п. Декор представлял собой во многих случаях несколько рядов параллельных полос, широких и узких; наряду с этим встречаются и орнаменты — от простых зигзагообразных полос и переплетающихся линий до сложных композиций.

Особое место занимают сосуды с выполненными в характерной для микенской живописи условной манере изображениями людей и животных.

Среди них привлекает внимание прежде всего микенская гидрия с краснокоричневой росписью. На одной сцене показана колесница, в которую запряжен один конь; на колес-

нице стоят две женщины, из них одна держит поводья; перед колесницей шествует женщина со скипетром в руке.

Другая сцена представляет также колесницу; в нее впряжен один конь; на колеснице находятся три женщины, в том числе одна с поводьями в руках; перед конем обращенный к нему фантастический крылатый змей с изогнутым птичьим клювом (по мнению издателя, фантастическая птица [Ug., II, с. 216]). Фрагменты аналогичных сцен (женщины на колесницах) имеются и на других керамических обломках. Наряду с этим найдены фрагменты с изображениями женщин, укрощающих коня. Как показала К.М.Колобова, исследовавшая аналогичные сцены в росписи микенской керамики, они восходят к минойской фресковой живописи и воспроизводят сакральные церемонии, связанные с культом коня [Колобова, 1951, с. 52-65; ср. Лурье, 1957, с. 312-314]. Можно, по-видимому, согласиться с Кл.Ф.-А.Шеффером [Ug., II, с. 216], когда он высказывает предположение, что изображение с участием змея (по Шефферу — птицы) восходит к эпизоду какого-то неизвестного мифа; с учетом выводов К.М.Колобовой можно допустить, что существовал миф о борьбе коня (божества) со змеем. Обломок сакральной сцены (поклонение коню?), очевидно, показан на фрагменте, где изображены две женщины в жреческих одеяниях. Кажется правдоподобным, что и другие рисунки — сфинкс, спрут, бык, газель — также отражали мифологические представления Эгеиды.

Говоря об этих последних, нельзя не упомянуть знаменитые керамические изображения эгейских богинь. Они поражают свою плоскостность и предельным схематизмом. Голова лишь намечена (от нее фактически остался только нос); также лишь намечены у большей статуэтки поднятые вверх руки (у меньшей они не показаны, может быть, потому, что мыслятся опущенными). Зато рельефно выделены груди как признак богинь плодородия. По своей технике эти статуэтки напоминают так называемые "хурритские" бронзовые фигурки, о которых говорилось выше. Кажется правдоподобным, что в данном случае перед нами близкие художественные традиции.

В Угарите, по-видимому, в среде киприотов, но также и в их сношениях с местными властями, было распространено кипрско-минойское линейное письмо; до нас дошли не только отдельные знаки на керамических изделиях, но и записанные на глине документы, находившиеся в царском архиве [Ug., III, с. 227-250; Masson, 1969, с. 379-382]. Эти тексты пока не дешифрованы¹⁴⁶.

ВЛИЯНИЕ УГАРИТСКОЙ КУЛЬТУРЫ НА ОКРУЖАЮЩИЙ МИР (к постановке вопроса)

Угаритская цивилизация испытала на себе, как можно было видеть, проявлявшееся в разных сферах месопотамско⁰² египетское, эгейское и, возможно, хеттское влияние. По

всей видимости, не праздным будет вопрос: существовало ли ответное влияние Угарита и его культуры (и шире — ханаанейско-аморейской культуры) на окружающий мир, в том числе и на указанные выше страны и регионы?

Проникновение ханаанейско-аморейских культов в египетский пантеон вместе с соответствующими мифами свидетельствует с достаточной определенностью о значительном культурном влиянии выходцев из сиро-палестинского региона в Египте. Об этом же говорит и проникновение в египетский язык многочисленных заимствований из ханаанейско-аморейских языков¹⁴⁷. Однако остается неясной роль, которую в этом процессе сыграли выходцы из Угарита. Изучение египетского туалетного сосуда-коробочки № 3626 из собрания ГМИИ им. А.С.Пушкина позволило установить его близость как по форме, так и по декору (изображение пальметки и горного козла) к аналогичным изделиям из Угарита и поставить вопрос о влиянии последнего на египетское искусство [Павлов, 1955].

В Малой Азии ханаанейско-аморейское влияние было особенно велико. Укажем прежде всего на проникновение в эту страну ханаанейско-аморейских мифов. Как показывает финикийско-хеттская билингва из Каратепе (KAI, 26; около 720 г. до н.э.), еще в последней четверти VIII в. финикийский язык был для киликийских хеттов языком письменности, а своих богов они отождествляли с финикийскими. Едва ли можно сомневаться, что столь глубокое влияние ханаанейско-аморейской цивилизации было следствием давних и прочных связей, и среди них контакты с Угаритом должны были играть заметную роль. Однако прямыми свидетельствами этого мы не располагаем.

Говоря о ханаанейско-аморейском влиянии (и, в частности, о возможности угаритского влияния) на культуру Эгейды¹⁴⁸, мы можем констатировать его стойкость, глубину и разносторонность, о чем говорят, в конечном счете, усвоение в Греции и усовершенствование финикийского линейного квазиалфавитного письма.

Такое использование финикийской линейной письменности предполагает, разумеется, длительные культурные контакты, знание финикийского языка и знакомство с финикийскими текстами, — процесс, в котором свое место должны были занимать и эгейско-угаритские связи, о которых говорилось выше. Не менее существенно и наличие в греческом языке целого ряда слов, несомненно, заимствованных из ханаанейско-аморейских языков Переднеазиатского Средиземноморья¹⁴⁹. Они относятся к торговой сфере — это обозначение деловых операций, расчетных единиц, объектов торговли и всякого рода диковин, вроде верблюда, мирры и т.п. Заслуживает внимания в интересующей нас связи наблюдение М.Марота [Maróth, 1975, с. 71–76], по мнению которого invocatio (призыв к богам) и пропозиция (указание темы) в греческих повествованиях близки к угаритским (текст о рождении богов, гимн богине Никкаль).

Как бы то ни было, однако, отсутствие надежно датированного материала не позволяет прийти к определенным

выводам. Говорить о прямых заимствованиях греков во втором тысячелетии непосредственно у угаритян пока нет надежных оснований, хотя угаритяне, несомненно, участвовали в создании ситуации, при которой на более позднем этапе, уже после гибели Угарита, оказалось возможным интенсивное финикийское влияние на греческий мир.

УГАРИТСКАЯ КУЛЬТУРА В ХАНААНЕЙСКО-АМОРЕЙСКОЙ ОБШНОСТИ

Угаритская культура во всех ее проявлениях была, бесспорно, интегральной частью ханаанейско-аморейской цивилизации Переднеазиатского Средиземноморья; на том этапе культурного развития, который представлен дошедшими до нас памятниками угаритской письменности, она отражает уровень, достигнутый ханаанейско-аморейской цивилизацией во второй половине второго тысячелетия до н.э. В связи со сказанным возникает вопрос о ее соотношении с другими культурами Переднеазиатского Средиземноморья, о возможности угаритского влияния на другие ханаанейско-аморейские общества, равно как и о возможности влияния других ханаанейско-аморейских обществ на Угарит. Частным случаем данной проблемы является тема: "Угарит и Ветхий Завет", широко обсуждаемая в исследовательской литературе¹⁵⁰.

Рассмотрение этого сюжета сопряжено с целым рядом трудностей, из которых прежде всего необходимо указать на катастрофическую недостаточность источников, в особенности синхронных. Имеются, однако, и другие аспекты проблемы. Многие явления, засвидетельствованные для различных ханаанейско-аморейских обществ Переднеазиатского Средиземноморья и частично уже отмечавшиеся, восходят, в конечном счете, к одной и той же общей традиции, не будучи плодом влияния одного общества на другое. Таковы религиозные представления и связанные с ними обрядовые церемонии, общие фольклорные формулы, форма стиха и его ритм (ср. [Caquot, 1969, с. 63]), общие стилистические приемы [Gevirtz, 1973, с. 162-177]. До сих пор нет критериев, которые позволили бы отделить явления подобного рода от тех, где могло бы проявиться культурное влияние Угарита на непосредственно окружающую его среду.

Как уже говорилось, наиболее характерным для Угарита является изобретение и употребление квазиалфавитной клинописи. Это обстоятельство резко отличало Угарит от обществ южной Финикии, где существовал основывавшийся на тех же принципах линейный квазиалфавит. В настоящее время известные тексты из Угарита (UT, 57 и 74; RS 22.05), написанные так называемым "зеркальным" письмом, т.е. слева направо, как это было принято в Угарите, а справа налево, в соответствии с тем, как это было принято в финикийском линейном квазиалфавите. Аналогичные тексты были найдены в Палестине (UT, 500 из Бет-Шемеша, UT, 501 с горы Тавор, а также текст из Та^санаха, датируемый XIII^в

XII вв., о котором см. [Cross, 1968, с. 41]). Написаны они усовершенствованной клинописью, тождественной по количеству знаков и их значению с финикийской линейной графикой.

Основываясь на этом материале, можно считать, что квазиалфавитная клинопись была широко распространена в Переднеазиатском Средиземноморье; мы, однако, не имеем свидетельств, которые позволили бы говорить, что имело место именно угаритское влияние. Она могла возникнуть и вне Угарита и быть усвоенной как угаритянами, так и палестинскими ханаанеями. Во-вторых, квазиалфавитная клинопись усваивает черты, свойственные финикийскому линейному письму, что, однако, не способствует ее выживанию. К концу второго тысячелетия до н.э. она оказывается вытесненной финикийским линейным письмом, что отражало рост политического и культурного влияния городов южной Финикии.

В какой связи это явление находится с судьбами Угарита и его культуры, не вполне ясно. Не исключено, что они в какой-то степени связаны с гибелью Угарита от землетрясения. В любом случае такого рода ситуация не могла не привести к тому, что угаритские тексты (или — осторожнее будет сказать — квазиалфавитная клинопись) не читались, были забыты, а вместе с ними было забыто и их содержание. Угаритские поэтические повествования не случайно не имеют, насколько об этом можно судить, прямых параллелей ни в финикийско-пунийском, ни в библейском мифотворчестве. И то, и другое, и третье — это, в конечном счете, локальные предания; естественно, что с гибелью Угарита исчезла и его письменная и устная традиция.

1. КОСМОГОНИЧЕСКИЕ
И КОСМОЛОГИЧЕСКИЕ ПРЕДСТАВЛЕНИЯ
В МИФОЛОГИИ ПЕРЕДНЕАЗИАТСКОГО СРЕДИЗЕМНОМОРЬЯ

Представление об Илу как о творце мироздания, существующее в угаритской космогонии, прослеживается и в космогониях других обществ Переднеазиатского Средиземноморья. В хеттском изложении ханаанейского мифа о боге бури [ANET, Suppl., с. 519], найденном в Боразкее, встречаем хеттскую передачу ^aEl-ku-ni-in-ša, что, как уже не раз отмечалось, должно соответствовать ханаанейскому 'ēl qānī ('a)rša (с красисом на стыке слов qānī и 'arša) 'Эль (угар. Илу. — И.Ш.) — создатель земли'. Этот эпитет широко распространен в сфере ханаанейско-аморейской культуры. Так, в форме 'l qn 'rs он встречается в надписи хеттского царя Азитавадда из Каратепа (КАI, 26; около 720 г. до н.э.) и в найденной в Великом Лептисе строительно-посвятительной надписи II в. н.э. (КАI, 129), где господь 'l qn 'rs является адресатом посвящения. Примечательно, что эта формула в арамейском варианте сохранилась и в пальмирских надписях, причем пальмирскому 'lq(w)nr в греческих параллелях соответствует Ποσειδών γαιήφορος. В Библии интересующая нас формула засвидетельствована в расширенном варианте. В Быт., 14, 19 читаем: 'ēl 'ālyōn qōnē šāmayim wā'ārās 'Эль Всевышний, творец неба и земли'; в Быт., 14, 22 этот бог отождествлен с Иахве: yhwš 'ēl 'ālyōn qōnē šāmayim wā'ārās. Заметим, в связи со сказанным, что в Библии глагол qnh, поскольку он имеет значение "творить, созидать", употребляется только применительно к божеству (Пс., 139, 13; Притч, 8, 22; Второз., 32, 6). В угаритских текстах глагол qny как обозначение созидательной деятельности божества не засвидетельствован. Только о матери богов Асирату говорится, что она qnyt 'ilm 'родительница богов' (C4=KTU, 1.4).

Библейский космогонический миф (Быт., 1, 1-2, 2) гласит: "В начале сотворил (bārā') Бог ('ālōhīm; финик. Эль, угар. Илу) небеса и землю. И земля была в состоянии хаоса (tōhū wābōhū), и тьма над Океаном (tehōm), и дух Божий носился над водами. И сказал Бог: да будет свет! И стал свет. И увидел Бог, что свет хорош, и отделил Бог свет от тьмы. И назвал Бог свет днем, а тьму назвал ночью, и

был вечер, и было утро, день первый. И сказал Бог: да будет купол посреди вод, и да отделяет он воды от вод. И соделал (*шаууа^са^с*) Бог купол, и отделил воды, которые под куполом, от вод, которые над куполом, и было так. И назвал Бог купол небесами, и был вечер, и было утро, день второй. И сказал Бог: да соберутся воды под небесами в место одно, и да покажется суша. И назвал Бог сушу землею, а собравшиеся воды назвал морями, и увидел Бог, что это хорошо. И сказал Бог: да зазеленеет земля зеленью, травою, приносящею семя, деревьями плодовыми, создающими плод по роду их, в котором семя их, на земле. И было так. И произрастила земля зелень, траву, создающую семя по роду ее, и деревья, создающие плод, в котором семя их, по роду их. И увидел Бог, что это хорошо. И был вечер, и было утро, день третий. И сказал Бог: да будут светила на куполе небесном, чтобы отделять день от ночи, и да будут они знаменами, и празднествами, и днями, и годами. И да будут они светилами на куполе небесном, чтобы освещать землю. И было так. И соделал Бог два светила великих: светило большее, чтобы властвовать днем, и светило меньшее, чтобы властвовать ночью, и звезды. И поместил их Бог на куполе небесном, чтобы освещать землю, и властвовать днем и ночью, и отделять свет от тьмы. И увидел Бог, что это хорошо. И был вечер, и было утро, день четвертый. И сказал Бог: да наполнятся воды зверями с душою живою, и птицы пусть летают над землею по куполу небесному. И создал Бог змеев великих, и всякую душу живую пресмыкающуюся, которые наполняют воды, по роду их, и всех птиц крылатых по роду их. И увидел Бог, что это хорошо. И благословил их Бог, сказав: плодитесь и размножайтесь, и наполняйте воды в морях, а птицы да размножатся на земле. И был вечер, и было утро, день пятый. И сказал Бог: да произрастит земля души живые по роду их, скот, и пресмыкающихся, и животных земных по роду их. И было так. И соделал Бог животных земных по роду их, и скот по роду их, и всех пресмыкающихся по земле по роду их. И увидел Бог, что это хорошо. И сказал Бог: соделаем Человека по образу Нашему, по подобию Нашему, и да властвуют они (люди. — *И.Ш.*) над рыбами морскими, и птицами небесными, и скотом, и над всею землею, и всеми пресмыкающимися, пресмыкающимися по земле. И создал Бог Человека по образу Своему, по образу Бога Он создал его, мужчиной и женщиной Он создал их. И благословил их Бог, и сказал им Бог: плодитесь и размножайтесь, и наполняйте землю, и овладейте ею, и властвуйте над рыбами морскими, и над птицами небесными, и над всеми животными, пресмыкающимися по земле! И сказал Бог: вот, Я даю вам всякую траву, приносящую семя, которая на поверхности всей земли, и всякое дерево, в котором плод древесный, приносящий семя; вам да будет в пищу. И всяким животным земным, и всяким птицам небесным, и всем пресмыкающимся по земле, в которых есть душа живая, — всякую зелень — траву в пищу. И было так. И посмотрел Бог на все, что Он соделал, и вот: хорошо это

очень! И был вечер, и было утро, день шестой. И завершил Бог в день седьмой работу свою, которую Он делал, и предался отдыху в день седьмой от всех работ, которые Он делал".

Как можно видеть, вселенная здесь сотворена, и в роли творца мироздания выступает Бог ('*ālōhām*), тождественный угаритскому Илу и финикийскому Элю. Перед нами, таким образом, общеханаанейское представление. Сотворение мироздания, растений, животных и птиц описывается как созидательная деятельность Бога (употребляется очень редкий глагол *bārā'*), либо как трудовая деятельность (употребляется глагол '*āsā*'); в особенности примечательно употребление в Быт., 2, 2 слова *mēlā'kētō* 'работу свою'. Однако, когда речь идет о создании света, создающей силой оказывается слово Божье (Быт., 1, 3). В рассказе о сотворении растений (Быт., 1, 11–12) земля выступает как существо, выполняющее повеление Бога. Напомним, что в приведенном здесь угаритском списке богов земля является божеством. В Быт., 4, 10 земля проклинает братоубийцу Кайна и разверзает свои уста, чтобы принять кровь убитого с рук его брата. Представляется вероятным, что в библейском повествовании о сотворении мира перед нами — рефлекс мифа, где богиня земли выполняет приказание Эля и участвует в созидании вселенной.

Черты, сближающие библейское сказание о сотворении мира с угаритской и финикийской мифологией и представлениями об устройстве Вселенной едва ли случайны. Они находят свое объяснение, если предположить, что в Библии воспроизводится местный вариант общеханаанейского предания о сотворении мира, которое было распространено повсеместно в сиро-палестинском регионе, в том числе, естественно, и у предков иудейско-израильского общества. В иудейско-израильском обществе, в результате слияния образов Эля и Йахве, космогонический миф естественно уже воспринимался как миф о сотворении мира этим последним.

Эта контаминация произошла сравнительно рано; она нашла свое отражение уже в Псалмах — культовых песнопениях допленного храма Йахве. Так, в Пс., 8, 4 (авторство приписывается Давиду) творцом мироздания является Йахве: "Когда я гляжу на Небеса Твои, — деяние пальцев Твоих (*ma'āsē 'ašbē'ōtākā*), месяц и звезды, которые ты воздвиг (*kōnāntā*; ср. в Септуагинте: ἐθεμελίωσας); Пс., 24, 1–2 (авторство также приписывается Давиду): "Йахве принадлежит земля и то, что наполняет ее, Вселенная (*tēbēl*) и обитатели ее, ибо Он на морях поставил основания ее, и на реках воздвиг ее (*yēkōnānāhā*)"; Пс., 33, 6–9: "По слову Йахве (*bidēbar ywh*) небеса соделаны (*na'āsū*), и дыханием уст Его — все войско их (т.е. светила. — И.Ш.). Он сплачивает, чтобы они были, как стена, воды морские, помещает в хранилища Океаны. Страшится Йахве вся земля, его боятся все обитатели вселенной, ибо Он говорит, — и происходит; Он повелевает, — и воздвигается"; Пс., 95, 5: "И Он (Йахве. — И.Ш.) соделал его (море. — И.Ш.),

и сушу руки Его вылепили (*yāšārū*)"; Пс., 104, 5—9: "Он поставил основания земли на устои ее (*ʿal mekōnāhā*), чтобы она не шаталась, навечно. Океан (*tēhōm*), как одежда, накрыл это, над горами поднялись воды. От окрика Твоего они бежали, от грома Твоего они умчались. Поднялись горы, опустились долины на место это: Ты поставил основания для них. Границу Ты определил, чтобы они (воды. — И.Ш.) не преступали, не возвращались, чтобы покрывать землю".

Как можно видеть, представления, нашедшие отражение в Псалмах, в общем, совпадают с рассказом книги Бытия, однако имеются и существенные различия: в Пс., 24, 1—2 земля воздвигается на морях и реках, тогда как в Быт., 1, 9—10 Бог собирает воду в одно место и суша обнажается. Определить, какой из этих вариантов является истинным, в настоящее время не представляется возможным; в иерусалимской жреческой традиции они сосуществовали, и противоречие между ними не ощущалось. В связи со сказанным уместно заметить, что и по представлениям Фалеса Милетского (*Arist., Metaph., 1, 3, 983b, 19—23; id., De coel., 2, 13, 294a, 28—31*) первоначально является вода, а земля находится на воде. Как известно (*Herod., 1, 170*) Фалес был по происхождению финикийцем; кажется правдоподобным, что в его учении о строении мироздания воспроизводится финикийская традиция, и что именно она повлияла и на автора Пс., 24. В Пс., 104, 5—9 нашел свое отражение, вероятно, миф о борьбе Йахве с Океаном (ср. угаритский миф о борьбе Ба'лу с Йамму), не включенный в книгу Бытия.

Библия свидетельствует и о проникновении в Переднеазиатское Средиземноморье греческих космологических концепций. Так, у Анаксимандра мы встречаем представление о земле, висящей неподвижно в пространстве, ни на что не опираясь (*Arist., De coel., 2, 13, 295b, 10—14*). Но и в Иов, 26, 7 говорится: "Он повесил землю над ничем (*ʿal bēlīmā*)". Датировка книги вызывает, как известно, споры; наиболее правдоподобна дата около 400 г. до н.э. Эта теория находится вне системы библейской космогонии и прямо противоречит Пс., 104, 5. Ее можно считать следствием знакомства автора книги Иова с греческими концепциями, в частности, с учением Анаксимандра.

Финикийская космогония, известная по дошедшим до нас у Евсевия Кесарийского обширным цитатам из трактата о Финикиянах Филона Библиского (вторая половина I в. — первая половина II в. н.э.), изложение которого в свою очередь восходит к сочинению финикийца Санхунйатона, существенно отличается от изложенного выше. Евсевий (*Eus., Praer. ev., 1, 10=FHG, III, Philo Vubl. 2*): следующим образом излагает слова Филона: "Он считает началом всего (*tōv δλων*) воздух мрачный и подобный ветру, или дуновение воздуха мрачного, и Хаос туманный, темный, как подземное царство (*ερεβώβες*). Они были беспредельны (*ἀπειρα*), и в продолжение многих веков не имели границ. Когда же, говорит он, возлюбил Дух свои собственные начала, и

произошло смешение, соединение это получило название "страсть" (πῦθος). Она — начало создания всего (κτίσεως πάντων). А он не знал своего создания. И от смешения Духа с самим собою (ἐκ τῆς αὐτοῦ συμπλοκῆς τοῦ πνεύματος) родился Мот; одни говорят, что это ил, а другие — гниль, смешанная с водой. И от него произошли все семена творения, и порождение всего. Были некие животные, не имевшие чувств, от которых произошли животные разумные, и они получили название Зофасемин (Ζωφασημίτιν), то есть, взирающие на небо¹⁵¹. И они были соделаны (ἀνετλάσθη) подобно яйцу по форме. И воспламенились Мот, солнце и луна, звезды и большие светила". Отметив, что такого рода космогония ведет напрямик к безбожию, Евсевий продолжает изложение Филона-Санхунйатона: "И когда воздух засветился, вследствие воспламенения моря и земли возникли ветры, и тучи, и небесных вод величайшие излияния и низвержения. И затем они разделились, и со своего места струнулись из-за солнечного пламени, и все встретились в воздухе, один с другими, и столкнулись, и произошли громы и молнии, и из-за грохота громов упомянутые ранее разумные животные проснулись, и шума испугались, и задвигались по земле и в море, самцы и самки".

В космогонии Филона можно заранее ожидать влияния расхожих идей современной ему и более ранней греческой философской мысли и, в частности, присущего воззрению Филона евгемеризма¹⁵². Бросается в глаза прежде всего у Филона несотворенность первоэлементов мироздания. Но представление о несотворенности и безграничности вселенной присуще и космогонии эпикуреизма (см. Diod., 1, 6; Plut., Adv. Colot. 1, 3, 114a), причем понятие безграничности восходит к Демокриту (Cicer., De finib. 1, 6, 21). Воздух в ханаанейско-аморейских космогонических воззрениях не фигурирует; судя по тому, что слово, которым это понятие обозначалось ('awṭr), заимствовано в языке Переднеазиатского Средиземноморья из греческого (ἀήρ), да еще с итализмом, и в еврейском оно засвидетельствовано только в библейской литературе (Num., r.s. 14, 227b; Gen., r.s. 34, 33d; Бава батра, 158б), можно думать, что и представления об этой субстанции пришли в сиро-палестинский регион из Греции, причем в эпоху эллинизма. Воздух как начало всего встречается у Анаксимена и Диогена из Аполлонии (около 430 г. до н.э.; ср. Arist., Metaph. 1, 3); к представлениям Филона ближе всего, по-видимому, гомеровское, где воздух — туманное мглистое вещество. Хаос у Филона также выступает не как обозначение неупорядоченности и неустроенности мироздания, как его библейский аналог, но как обозначение мифологического беспредельного пространства. Аналогичное воззрение зафиксировано и у Аристотеля (Arist., Metaph. 1, 3). Πῦθος как начало созидания всего сопоставим с ролью, которую в греческой философии и мифологии играл эрос как активное созидательное начало. Появление Духа (πνεῦμα) как создателя вселенной также не случайно. Дух (πνεῦμα) выступает в космологии стоицизма как

творческое начало; это — первоогонь, идентичный с мировым Разумом, который разливается в мире и создает все сущее, вплоть до человека и животных. Представляется вероятным, что на Филона оказали влияние в данном случае идеи стоицизма, хотя Филон и представлял себе Духа-творца иначе, чем теоретики этого учения.

Собственно финикийскими чертами являются у Филона, по всей видимости, представления о творении мироздания как о порождении, а также о Моте-смерти как об илистой, гнилостной субстанции, порождающей жизнь¹⁵³ (ср. представления о Муту в угаритской мифологии). Чисто финикийским кажется и представление о мировом пожаре — вселенской катастрофе, приводящей к возникновению жизни. Как известно, аналогичное представление встречается у стоиков (периодическое уничтожение в огне и возрождение мироздания), однако у них оно восходит к учению Гераклита. Детали, имеющиеся у Филона, к стоической космогонии отношения не имеют; они восходят к местному мифотворчеству¹⁵⁴.

2. МИФОТВОРЧЕСТВО ПЕРЕДНЕАЗИАТСКОГО СРЕДИЗЕМНОМОРЬЯ (основные направления и тенденции)

Открытие мифоэпических текстов из Угарита позволило исследователям поставить вопрос об основных тенденциях развития религиозной мысли в Переднеазиатском Средиземноморье, причем, оно рассматривается преимущественно как целенаправленное развитие от политеизма к монотеизму — иудаистскому или христианскому (ср. например [Albright, 1957]). Оставляя в стороне вопрос об идейной направленности подобных концепций¹⁵⁵, заметим только, что они в искаженном свете представляют процесс общественно-политического и духовного развития древних обществ Переднеазиатского Средиземноморья.

Эпохальные открытия памятников письменности и изобразительного искусства в Эбле (Сирия) позволяют с некоторой степенью приближенности представить себе ханаанейско-аморейский пантеон второй половины третьего тысячелетия и начала второго тысячелетия до н.э. При этом, однако, приходится иметь в виду, что их публикация еще только начинается, и судить о содержании эблаитских материалов можно лишь по информационным сообщениям [Pettinato, 1976, с. 44–52; Matthiae, 1975, с. 337–360; Matthiae, 1976a, с. 233–266; Matthiae, 1976b, с. 190–215; Matthiae, 1977; Pettinato, 1979]. Кроме того, что значительно более существенно, мы и в данном случае имеем дело с местным вариантом, который за отсутствием другой информации не может быть сопоставлен с другими локальными вариантами данного периода. Среди богов можно указать прежде всего Илу, Дагану, Рашапу, Шипишу (солнце), Астарту и Асгарта, Адада (Хадду — Силач-Ба'лу угаритского пантеона), Йа (Йахве?), Малику, Кашалу (угар. *ktr* 'Приго-

жий'), Асирату, Камишу (моавитский Кемеш), хурритский бог Аштаби, бог отцовский (ср. в Угарите: Илу отцовский), Боги (что аналогично собранию богов угаритского пантеона), 'Илам (аналогично финикийскому 'Улому), олицетворяющий вечность, Нидакуль (местное божество, не имеющее параллелей в других пантеонах); вообще же эблаитский пантеон насчитывает несколько сот богов. В текстах упоминаются храмы Дагану, 'Астару, Камишу и Рашапу. В целом эблаитский пантеон соответствовал угаритскому, однако, судя по некоторым признакам, в Эбле первенствующую роль играл Дагану. Это ясно уже из наличия многочисленных его ипостасей: Дагану Тутульский (как уже говорилось, Тутулу в качестве культового центра-местопребывания Дагану упоминается и в угаритских текстах), Дагану Сивадский, Дагану Ханаанейский; Дж.Петтинато упоминает и другие его ипостаси. Показательны также и тексты НарамСуэна и Саргона Древнего [ANET, с. 267-268], где Дагану представлен божеством, передающим в руки завоевателей Эблу и Мари, т.е. богом-властителем данных городов. Особое место в духовной жизни Эблы занимало поклонение месопотамским богам Энки, Эллилу и другим.

Тексты, найденные в Эбле, не содержат, судя по доступной в настоящее время информации, записей собственно эблаитских мифов. Тем больший интерес представляет изображение на сосуде, происходящем из одного из эблаитских храмов. Оно состоит из двух частей. В верхней части показано шествие, возглавляемое двугорбым животным на птичьих ногах и с высоко задранном хвостом. За ним идут воины, из которых один вооружен палицей, другой — бумерангом, а третий — топором. В нижней части показана битва фантастического животного с быком; за животным мы видим воина, стреляющего в быка из лука. Угаритские параллели позволяют считать, что в облике быка здесь действует Хадду или, что, однако, менее вероятно, Илу. Кто скрывается в облике фантастического животного, менее очевидно.

Близкий по времени к эблаитскому материал содержит памятники шумерской письменности [Edzard, 1957, с. 31-32; Kurper, 1957, с. 159-160; Крамер, 1977, с. 145-146], в которых излагается миф о боге Амурру, вероятно, тождественном аморейскому Илу. Этот миф возник, очевидно, в шумерской среде и не является собственно аморейским; Амурру в нем — покровитель города Нинаба и все же чужак, варвар, не знающий цивилизованной жизни. Здесь рассказывается, что Амурру пожелал жениться на дочери Нумушды, бога-покровителя Казаллу (город-государство на северо-востоке Шумера). Нумушда и его дочь согласны; подруга ее отговаривает, но безуспешно: "Он — тот, кто выкапывает грибы у подножия горы, тот, кто не умеет склонять колена, кто ест сырое мясо, кто всю жизнь не знает дома, кого после смерти не погребают". Не трудно видеть, что в данном случае перед нами — тенденциозно враждебное описание варварской жизни, приуроченное к образу бога Амурру. Пока невозможно определить, в какой степени содержа-

ние этого описания перекликается с собственно аморейскими представлениями; показательно, однако, что женою бога Амурру представлена Аширту (угар. Асирату), которая именуется "Хозяйкой Равнины" (ср. [Oldenburg, 1969, с. 31]). Очевидно, превращение Асирату во владычицу моря, засвидетельствованное угаритскими текстами, имело место в связи с переселением предков угаритян из глубинных материковых районов к морю.

Документы из Мари также позволяют представить себе аморейский пантеон первой половины второго тысячелетия до н.э. Среди богов, фигурирующих в теофорных именах, мы видим Илу, Шамшу (солнце), Хадду, Йариху, Дагану, Анату, Шалиму, Йамму, Рашапу, М/Вер и Лим [Röllig, 1973, с. 88]. Последние два по своим функциям, очевидно, близки к Илу и Хадду. Мифология Мари не известна.

Примечательный фрагмент североханаанейского мифа в хеттской записи опубликован в 1953 г. Х.Оттен [Otten, 1953, с. 125-150 (см. ANET Suppl. с. 83/519); Иванов, 1977]. Среди угаритских поэтических повествований аналог ему не обнаружен, и поэтому остается открытым вопрос, можно ли в данном случае говорить о хеттском переводе или переложении угаритского в собственном смысле мифа. Однако его североханаанейское происхождение не подлежит сомнению. В тексте рассказывается, как Аширту (угар. Асирату) предлагает богу бури (угар. Ба^слу) свою любовь. Бог бури отказывается, и тогда Аширту угрожает ему. Бог бури является к богу Эль-Кунирша (т.е. Илу — Творец земли), супругу Аширту, и рассказывает ему обо всем. Эль-Кунирша велит богу бури удовлетворить желание Аширту и унижить ее. Так бог бури и поступает. Он говорит Аширту: "Из твоих сынов я убил семьдесят семь, я убил восемьдесят восемь". Оскорбленная Аширту гневается на бога бури; семь лет она предается плачу. Текст поврежден; из последующего фрагмента видно, что Аширту возвращается к Эль-Кунирше и предлагает ему свою любовь; в свою очередь Эль-Кунирша позволяет ей поступить с богом бури, как ей будет угодно. Их разговор услышала богиня, обозначенная в тексте идеограммой ИШТАР (вероятно, Астарта). Пока Эль-Кунирша и Аширту предаются любви, она летит к богу бури. Далее текст не сохранился; по всей видимости, она рассказывает ему о заговоре Аширту и Эль-Кунирши. Кажется правдоподобным, что имеющееся в угаритских поэтических повествованиях описание враждебности Асирату (а в некоторых случаях — и Илу) к Ба^слу и Анату, прямые слова о том, что последние убили сыновей Асирату свидетельствуют о связях данного предания с угаритским мифопоэтическим циклом о Силаче Ба^слу.

Значительный интерес представляют и египетские материалы [Helck, 1962, с. 482-500; Stadelmann, 1967] о распространении в Египте сиро-палестинских культов, позволяющие представить себе южноханаанейский пантеон II тысячелетия до н.э., близкий по времени угаритскому. Среди почитавшихся в Египте богов упоминается Ба^слу (говорится также и о барке Ба^слу — владыки Цапану; храм Ба^слу

имелся в Мемфисе). Обычно Ба^Слу идентифицируется с египетским Сетом; его характерная черта, ясная из того, что с ним сравнивается фараон, — сила; он нагоняет ужас на врагов. Распространены были также культы Рашату (варианты: *Рашату-Миккаль* и *Рашату-Шульману*), которого в Египте изображали в облике воина и сближали с Монту; Харану, представлявшегося лежащим сфинксом или (реже) соколом или сокологоловым воином; ^САнату — "матери" фараона Рамсеса II, получившего от нее власть над всеми странами, владычицы небес и богов Рамсеса II, поражающей демона болезней и опасных зверей пустыни (на одной египетской стеле ^САнату изображена восседающей на троне с копьем наконечником вверх в вытянутой левой руке и с боевой секирой в правой, поднятой вверх для удара); ^САстарты (Ашт-тай), "владычицы коней", изображаемой в виде воительницы, скачущей на коне; Кудшу, рисуемой в виде обнаженной женщины, богини плодородия, возлюбленной Птаха. В "папирусе ^САстарты" сохранились фрагменты египетской записи ханаанейского мифа, близкого к угаритскому мифу о борьбе Ба^Слу и Йамму. Здесь рассказ начинался от сотворения мира, а затем говорилось о владычестве моря (угар. *Йамму*), которому боги приносят дань. Врагом моря выступает Сет (угар. *Ба^Слу*). Море претендует на трон владыки; ему мало дани, получаемой от богов. Посоветовавшись, боги посылают к нему для переговоров ^САстарту. Затем мы видим гневную ^САстарту на берегу моря; кто-то ее спрашивает, зачем она пришла; еще позже мы застаем уже переговоры ^САстарты и моря. Море требует для себя трона. ^САстарта возвращается к богам, и те оказывают ей царские почести. Позже говорится о новых требованиях моря, о совещаниях богов; наконец, Сет призывает богов бороться. Судя по одной магической формуле из папируса Херста, Сет побеждает море (см. [Helck, 1962, с. 491]). Имел хождение в Египте также миф о том, как Великий Бог (Илу?) увидел ^САнату купающейся на берегу моря. На его глазах богиней овладевает Сет, и капля семени Сета попадает ему на лоб и на бровь. Великий Бог заболевает и ложится в постель; его навещает ^САнату. Еще один рассказ об ^САнату сохранился в Лейденском папирусе: солнечный бог пролил свою кровь на ноги; она попала на уста земли. Земля перепугалась; ее призывы о помощи услышала ^САнату, пришла с семью серебряными и восемью бронзовыми сосудами и собрала кровь с земли. Наконец, имеется миф о том, как Гор запечатал лоно у ^САнату и ^САстарты, так что они могли беременеть, но не могли рожать; Сет его распечатал [Helck, 1962, с. 494—495]. Все эти рассказы восходят, вероятно, к палестинской традиции, развивавшейся параллельно угаритской.

Культ ханаанейско-аморейского Ба^Сал-Цафона (угаритский Силач Ба^Слу) в Египте первой половины первого тысячелетия до н.э. засвидетельствован как библейскими сообщениями (Исх., 14, 2—9; Числ., 33, 7), так и финикийским папирусом из Египта VI в. до н.э. (KAI, 50).

Хронологически к угаритским материалам близки упоми-

нания Шамаша (солнца) как "отцовского" бога царя Катны (ЕА, 55) и Рашапу как "господина" царя Алашии (Кипр; ЕА, 35) в эль-амарнской переписке.

Дальнейшее развитие религиозно-мифологических представлений шло в Переднеазиатском Средиземноморье двумя путями. Первый путь показывает история духовной жизни финикийских и арамейских обществ первого тысячелетия до н.э. и первых веков н.э. — до победы христианства.

Важнейшим источником по истории финикийской религии, помимо надписей и случайных упоминаний в сочинениях античных авторов, являются фрагменты труда о финикийцах Филона Библиского (конец I — первая половина II в. н.э.), дошедшие до нас в сочинении Евсевия Кесарийского "Praeparatio evangelica". Евсевий, цитируя Филона, пытается показать читателю мерзость и безбожность язычества; ему это тем легче сделать, что сам Филон подходит к религии, — и, в частности, к финикийской религии — с евгемеристических позиций, видя в богах не более, чем обожествленных выдающихся людей и героев (ср. [Eissfeldt, 1952a, с. 48–50]). Отвлекаясь от этих намерений Евсевия и воззрений Филона, нельзя не увидеть в книге Филона, какую она предстает по фрагментам, цитируемым Евсевием, попытку систематизировать религиозные воззрения финикийцев, представить их как единую и целостную мифологическую традицию.

Однако и сам Филон ссылается на предшественников, чьи сочинения (или приписывавшиеся им сочинения) имели хождение в финикийских обществах и содержали изложение сакральной финикийской традиции. Он основывается, в частности, на сочинении беритянина Санхунйатона; традиция (Eus., Praep. ev., 1, 9) относит его ко времени до Троянской войны, т.е. к глубокой незапамятной древности, но она же делает его современником беритского царя Абельбала и Иеромбала, жреца бога Йево (Ἰεῦός); от Иеромбала Санхунйатон якобы воспринял использованное им предание¹⁵⁶. Эти детали едва ли могли быть придуманы специально для данного случая; они свидетельствуют скорее, что и сам Санхунйатон, и его сочинение были хорошо локализуемой во времени исторической реальностью. Так как Абельбал надежному отождествлению пока не поддается, вопрос о точной его датировке мы вынуждены оставить открытым. В свою очередь Санхунйатон изучил, по словам Филона, книги, приписывавшиеся Таавту¹⁵⁷ — богу-изобретателю письма и, по всей видимости, мифическому автору местного священного писания, и найденные в тайниках храмов письма Аммунеев (Ἀμμουνέων γραμμασί), которые не всем были понятны (библиская псевдоиероглифика?)¹⁵⁸. Из этого описания представляется очевидным, что в Берите существовала местная письменно фиксированная храмовая традиция, что она, по крайней мере, в какой-то своей части, возводилась непосредственно к божьему слову и записывалась специальным (древнейшим, вышедшим из употребления?) письмом, что делало ее недоступной непосвященным.

Нечто подобное существовало, по всей видимости, и в

других финикийских городах. Геродот, посетивший, как известно, Тир во время своего путешествия на Восток, узнал от жрецов местного храма Мелькарта, что и город, и храм были основаны за 2300 лет до н.э. (Herod., 2, 44). К рассказам тирских жрецов восходят, по всей вероятности, и сохранившиеся у Геродота сведения о происхождении финикийян (Herod., 1,1; 7, 89). Материалы историков эллинистического времени Менаандра Эфесского и Диэ, восходящие к тирским хроникам, использовал также Иосиф Флавий [Тураев, 1903]. О ведении царских хроник в Библие определенно свидетельствует египетское повествование о плавании Ун-Амуна в Библи (ANET, с. 27); царь Библи ЗакарБал обращается к ним за информацией об отношениях его предков с Египтом. Но при наличии такого рода записей едва ли могли отсутствовать другие — те, в которых фиксировалась традиция сакральная.

В Тире богом-покровителем тирского общества был Мелькарт ("царь города")¹⁵⁹, которого "греческая интерпретация" отождествляет с Гераклом. В греко-финикийской билингве KAI, 47 Мелькарт-Геракл предстает предводителем колонистов-мореплавателей. Сопоставление Мелькарта с Гераклом предполагает существование преданий о подвигах Мелькарта, сопоставимых с подвигами Геракла. В связи с этим значительный интерес представляют наблюдения Ю.Б.Циркина [Циркин, 1976, с. 66-71], который, отталкиваясь от описания изображений на воротах храма Мелькарта в Гадесе, сохранившегося в поэме Силия Италика (Sil. Ital., Rup., 3, 32-44), реконструирует в первом приближении содержание сказаний о подвигах Мелькарта. Ю.Б.Циркин полагает, что то, что греки и римляне воспринимали как борьбу Геракла с Лернейской гидрой, было изображением битвы Мелькарта со Змеем. Борьба Геракла с Немейским (Клеонеиским) львом также находит свою параллель в угаритской царской печати с изображением человека, борющегося со львом. В тирской мифологии Мелькарт был умирающим и воскресающим богом (ср. Nonn., Dionys., 40, 358, где его смерть и возрождение представлены как обновление и обретение новой юности). В преданиях о рождении Мелькарта его кормилицей выступает лань. По сведениям Евдокса Книдского, цитируемым Афинеем (Athen., Deipnosoph., 9, 47), "финикийяне приносят в жертву Гераклу (т.е. Мелькарту. — И.Ш.) перепелов, потому что Геракла, сына Астерии (т.е. "Звездной"; в греческой мифологии дочь одного из титанов, но ср. ниже у Геродиана сведения о Тинит как о владычице звезд. — И.Ш.) и Зевса (т.е. Эля, угар. Илу. — И.Ш.), пришедшего в Ливию, убил Тифон (угар. Йамму. — И.Ш.), а когда Иолай (финик. Эшмун? — И.Ш.) принес ему перепелов, и он смог почувствовать запахи (ср. библейское רֶחַח נִרְחֹחַ — запах жертвы, вкушаемый Богом. — И.Ш.), он ожил". Параллельность этому преданию угаритскому повествованию о борьбе Баллу с Йамму, как и известная в египетской передаче рассказам о борьбе Сета с морем, очевидна. Очевидны и сюжетные несоответствия преданий о Мелькарте и Баллу; перед нами, несомненно, различные

кальные варианты мифа. И. Леви [Lévy, 1901, с. 195—196] обратил внимание на совершавшийся в начале октября в Тире обряд очищения источника Рас аль-‘Айин: торжественная процессия доставляла к источнику пять или шесть кувшинов морской воды; после того, как они изливались в источник, вода считалась очищенной. В этой церемонии, сохранявшейся, по крайней мере, еще в прошлом столетии, непонятной самим участникам, современные исследователи видели пережиток древних Адоний; кажется, однако, более правдоподобным связать ее с неизвестным в настоящее время тирским мифом о Мелькарте. Предполагается, что в Гадесе, как, несомненно, и в самом Тире, имело место регулярное празднество смерти и воскресения Мелькарта, состоявшее из сожжения его изображения, похорон и воскресения, священного брака с ‘Астартой (ср. [Baudissin, 1911, с. 33]). Заметим в связи со сказанным и существование в Тире регулярного обряда пробуждения Мелькарта (Fl. Ios., Antt., 8, 146).

Само собой разумеется, список богов, почитавшихся в Тире, этим не исчерпывался. В договоре о союзе между Ба‘алом, царем Тира, и ассирийским царем Ассархаддоном (675 г. до н.э.) упоминаются БетЭль, ‘АнатБетэль, Ба‘алШамем ("Хозяин неба"), Ба‘алМалаки, Ба‘алЦапун, Мелькарт, Эшмун и ‘Астарта [Vogler, 1956, с. 109].

Для Библи характерно было почитание "собрания святых богов Библи" (КАИ, 41: *mḫrt 'l gbl qdšm*), а также троицы — Эль, "Госпожа, Хозяйка Библи" (*rbt b'lt. gbl*) и Адонис. Собрание святых богов, вероятно, аналогично таковому же угаритского пантеона. Эль и Хозяйка Библи упоминаются в надписях, контекст которых не дает оснований для каких-либо заключений о их роли и функциях, кроме того, что Эль (Илу угаритского пантеона) был главой сообщества богов, а Хозяйка Библи — богиней-покровительницей города и его царя (ср. КАИ, 1—12). Ее, вероятно, следует отождествить с Балти, упоминаемой в поздних сирийских источниках (Ps.-Melito, Corp. apolog., 9, 426), возлюбленной Таммуза-Адониса, в свою очередь отождествлявшейся с ‘Астартой. О культуре ‘Астарты в Библи упоминают автор трактата "О сирийской богине" (Ps.-Luc., De Dea Syra, 6) и Плутарх (Plut., De Is. et Os., 15). Они также дают основания для отождествления Хозяйки Библи и ‘Астарты. Имя Адонис (греч. Ἄδωνις) передает финикийское *'ādō/ūn* 'господь' и является иносказательным обозначением божества, заменяющим собственное имя (ср. евр. *'āḏōnāy* 'Господь', заменяющее собственное имя Йахве). Как известно, одно из объяснений слова Ἄδωνις предложенных Гесихием, лексикографом VI в. н.э., гласит (Hesych., s.v. Ἄδωνις): "господин (δеспότης), у финикийян и имя Бола". Последнее высказывание позволяет думать, что культ Адониса по своим основным чертам сближался с культом пальмирского божества Бола-Бела, который в свою очередь восходит к почитанию древнего общезападносемитского Ба‘ала (угар. *Ба‘лу*) (ср. [Eissfeldt, 1970, с. 16—19]). Жертвы Адонису приносились в садах (JMI, IV, № 1260; Philostr., Vita Apoll.,

7, 32); о садах, как о месте почитания бога говорят также Исайя (Ис., 1, 29–30; 17, 10–11) и Третьеисайя (Ис., 65, 3; 66, 17), имея в виду, очевидно, культ того же бога. Однако в собственно финикийских текстах имя Адониса не употребляется. Сведения о почитании Адониса сохранились только в сравнительно поздних источниках эллинистическо-римского времени, а также в сочинениях сирийских средневековых церковных писателей, и мы пока не располагаем для их корректировки надежным финикийским материалом. Они, тем не менее, показывают, что Библ считался городом, посвященным Адонису (Strabo, 16, 755; Eust., Ad Dion. Perieg., 912); в библосском храме «Астарты (Афродиты) происходили празднества в его честь (De Dea Syra, 6; ср. [Eissfeldt, 1970–1971, с. 235–241]), причем имело место оплакивание умершего бога, а затем устраивались торжества по случаю его воскресения (Origen., Selecta in Ezech., PG, 13, 800; Hieron., Expl., PL, 25, 85), причем практиковалась сакральная проституция (ср. также Theocr., 14). В христианской традиции Адонис отождествлялся с Таммузом [Baudissin, 1911; Eissfeldt, 1970, с. 19–23]. Миф о нем в изложении Псевдо-Мелитона и Теодора бар Кони в комментарии на Иезек., 8, 14 сводится к следующему. Таммуз (т.е. Адонис) был по одной версии охотником, по другой — пастухом, сыном Кутара (ср. *ktr whss* 'Пригожий-и-Мудрый' угаритского пантеона). Его полюбила Балти (т.е. Ба'алат, "Хозяйка"), царица Кипра, жена бога ремесла (Гефеста), и бежала с ним на Ливан. Гефест ее преследовал (по одной версии, обнаруживающей явное греческое влияние, за то, что она прежде любила бога войны Ареса); в горах Адонис убивает Гефеста, но и сам гибнет, растерзанный диким кабаном, облик которого принял Арес. Балти также умирает от любви к нему. Балти (*blty*) и Таммуз (*tmwz'*) упоминаются на одной из пальмирских тессер (RTP, 218); на другой тессере (RTP, 342) изображены лежащий на смертном одре Таммуз и оплакивающая его Балти. Храм Адониса существовал и в Дурани-Европос. Греко-эллинистический вариант мифа в изложении Аполлодора (Apollod., 3, 14, 4) с этим совершенно не совпадает. Здесь рассказывается, что Смирна (вар.: *Myrra*), дочь мифического ассирийского царя Тианта, не почитала Афродиту, и та, разгневавшись, внушила ей любовь к родному отцу. Последний не знал, что она разделяет с ним ложе, а когда истина ему открылась, он бросился преследовать свою дочь. Боги превратили ее в дерево, и спустя десять месяцев из дерева родился Адонис. Афродита положила его в ларец и отдала Персефоне, но та не пожелала его потом вернуть. По решению Зевса часть времени Адонис должен был проводить у себя, часть — у Персефоны и часть — у Афродиты. Позже Адонис вызвал гнев Артемиды, богини-охотницы, был ранен на охоте диким кабаном и погиб (ср. также Ovid., Metamorph., 10, 298 и сл.). В обоих случаях перед нами, несомненно, миф об умирающем и воскресающем боге. Если бы его изложение у сирийских христианских писателей восходило к греческим

источникам, можно было бы ожидать далеко идущих совпадений их варианта с вариантом Аполлодора-Овидия. Так как этого нет, остается допустить, что сирийская традиция воспроизводит переднеазиатский, т.е., в конечном счете, финикийский миф, тогда как версия Аполлодора-Овидия выросла в целом на греческой почве вокруг фигуры заимствованного божества, включенного в эллинский пантеон.

Говоря о пантеоне Берита, следует отметить прежде всего упоминавшегося выше бога Йево. Привлекают внимание в связи с этим и надписи эллинистического времени, поставленные "сообществом беритских посеидониастов" [Шифман, 1977, с. 18-19]. Посейдон в данном случае должен соответствовать угаритскому Йамму, а если учесть, что, как отмечалось выше, Йамму мог именоваться также и Йаву (*yw*), окажется возможным предположить, что беритский Посейдон эллинистического времени идентичен Йево, о котором говорит повествование о Санхунйатоне. Дж.Грэй отмечает указание Макробия (Macr., Saturn., 1, 18-20), согласно которому Йао (т.е. библский Йево) — бог осени и сбора урожая. Существовало в Берите и предание о попытках Адониса сделать своею возлюбленной деву-владычицу города, но его соперником и победителем был бог моря (Nonn., Dionys., 41-43). Все эти предания должны были восходить к финикийской доэллинистической древности.

Основываясь на происходящих из Сидона надписях КА1, 13-16, можно считать, что в Сидоне наибольшим почитанием пользовался местный Ба^сал ("Хозяин") Сидона, вероятно, близкий по функциям тирскому Мелькарту, ^сАстарты, которую КА1 14 именуется, следуя давней, засвидетельствованной еще для Угарита, традиции "славой Ба^сала" (*šm b^сl*), и Эшмун. Фигура "Хозяина Сидона" весьма туманна и неопределенна.

Учитывая роль ^сАстарты в Сидоне, можно было бы предположить, что за этим персонажем скрывается ^сАстар, однако сведениями, которые подтвердили бы такое предположение, мы не располагаем. Что касается ^сАстарты, обычно отождествляемой с Афродитой, то в знаменитой надписи из Пирг (КА1, 277) параллелью ей служит, как известно, этруская Уни (римская Юнона), т.е. супруга владыки богов. Не исключено, следовательно, что на ^сАстарту перешли некоторые черты и функции Асирату более раннего пантеона. В Библии ^сАстарты упоминается как богиня сидонян (I Цар., 11, 5; I Цар., 11, 33; II Цар., 23, 13), но под последними могут подразумеваться и финикийцы вообще. Согласно КА1, 13 сидонский царь Табнит был одновременно и жрецом (верховным?) ^сАстарты; такое же положение занимал и его отец Эшмун^сазор. Даже если царь Сидона не становился *ipso facto* жрецом ^сАстарты (что само по себе весьма вероятно), значение этой позиции в сидонской системе организации власти очевидно. Переходя к характеристике Эшмуна (*šm*), прежде всего необходимо констатировать отсутствие надежной интерпретации этого имени. Кажется наиболее правдоподобной его связь с *šm* 'имя' (с протетиче-

ским ' и суффиксом -п), которое могло употребляться и как обозначение божества. Не вполне ясна и его локализация: Дамаский (PG, 1303, 1304) считает центром его культа Берит, что, по-видимому, противоречит свидетельству Филона Библиского. В древности Эшмун — очевидно, как бог-врачеватель — отождествлялся с греческим Асклепием (ср. КАІ, 66); и Филон, и Дамаский называют его сыном Цидика. Дамаский сохранил краткое изложение мифа об Эшмуне: прекрасный юноша, он был замечен на охоте матерью богов Астронойей, которая стала преследовать его своею любовью. Спасаясь от нее, Эшмун кастрирует себя и погибает, но богиня с помощью животворящего тепла возвращает его к жизни и делает богом. Эшмун, таким образом, был также умирающим и воскресающим богом; он напоминает до известной степени Адониса, хотя они едва ли идентичны.

Особое место в финикийской мифологической системе первого тысячелетия до н.э. занимал карфагенский пантеон. Судя по ономастике и эпиграфическому материалу, здесь преимущественно почитались Мелькарт (как свидетельствует античная традиция, карфагеняне участвовали в тирских сакральных церемониях, связанных с этим культом), Астарта в различных ее ипостасях, Эшмун, чей храм находился в Бирсе (карфагенский Акрополь) и некоторые другие божества. В известном договоре Ганнибала с Филиппом V (Polyb., 7, 9) карфагенский пантеон представлен следующим образом: Зевс (вероятно, Ба^салХаммон), Гера (вероятно, Астарта, судя по параллели в надписи из Пирг), Аполлон (Рошеф), Гений карфагенян (Тиннит?), Геракл (Мелькарт), Иолай (Эшмун?), Арес (бог-воитель; отождествление не ясно), Тритон (ср. в Угарите: Судия Речной), Посейдон (ср. угаритский Йамму), боги Солнца, Луны, Земли и другие. Посейдон упоминается также и в "Перипле Ганнона". В особенности характерными для Карфагена были культы Ба^салХаммона (букв. *властника жара*, т.е. бог солнца), которого греки отождествляли с Кроносом, а римляне с Сатурном¹⁶⁰, и Тиннит, чье имя сопровождается обычно эпитетом "украшение Ба^сала" (*pn b^сl*). В настоящее время считается, что Тиннит — это местный карфагенский вариант Астарты, однако данных для такого отождествления пока не достаточно, тем более, что в Карфагене имел место и самостоятельный культ Астарты. Для других соответствий (с А^санату [Albright, 1968, с. 42] и с Асирату) материала также слишком мало. Этимология, предложенная Ф.М.Кроссом [Cross, 1973, с. 32-35], связывающим слово *tinnīt* с *tannīn* 'Змей' и переводящим имя богини "Lady of Serpent", сама по себе интересна, однако карфагенской иконографией (обычно более или менее схематичное изображение женщины, иногда сведенное к треугольнику вершиной вниз) она также не подтверждается. Кажется более вероятным, что культ Тиннит развился непосредственно в Карфагене. Правда, надпись КАІ, 81 из Карфагена говорит об Астарте и Тиннит на Ливане, однако, как отмечается в комментарии КАІ, здесь, вероятно, имеется в виду не сирийский Ливан, а белая (*lbn*) гряда холмов, на ко-

торой было воздвигнуто святилище, может быть, то самое место, где в римское время находились храмы Цереры и Прозерпины. Надпись KA1, 53, где финикийское имя ^{ḥdātnt} параллельно греческому Ἄρτεμιδος дает основания связать карфагенскую Тиннит с греческой Артемидой. Возможно, в культе Тиннит нашло отражение почитание Дидоны — обожествленной основательницы Карфагена. По сведениям Геродиана, Урания (Небесная богиня, с которой в римское время отождествлялась Тиннит) была богиней-воительницей; по его словам, она именовалась владычицей звезд и богиней Луны (Herodian., 5, 6, 4; 10, 3).

Все эти культовые системы имели существенно важные общие черты. Прежде всего, может быть отмечено почитание в той или иной форме общих богов (Ἀστάρта, Эшмун, вероятно, Эль), либо богов, функции которых, как и мифы о них, в определяющих моментах совпадают (умирающие и воскресающие боги). Для финикийской религии, как и вообще для религий Переднеазиатского Средиземноморья, характерно почитание "хозяев" (^{ḥz}) — божественных покровителей местностей, рек и т.д. Ба^ḥалы и Ἀστάρты в Библии обычно символизируют ханаанейскую религию — язычество.

Вероятно, к финикийской (или точнее, к общеханаанейской, усвоенной также и сирийцами-арамеями) мифологии восходят предания, использованные Страбоном и локализовавшие борьбу Зевса (Ба^ḥала) с пятидесятиглавым змеем Тифоном (Йамму?) в Сирии, среди арамеев (Strabo, 13, 4, 6). "Рассказывают, — пишет Страбон далее (Strabo, 16, 2, 7), — что где-то там (у Оронта. — И.Ш.) был поражен молнией Тифон и находились аримы (которых один из источников географа отождествляет с арамеями. — И.Ш.), о чем мы говорили и раньше. Говорят, что, пораженный молнией (а он был змеем), он бежал, ища прибежище; он бороздами изрезал землю и проделал русло реки, а, опустившись в землю, он разверз источник". Другой вариант эллинистического мифа о борьбе Тифона с Зевсом, восходящий к одному из прототипов, имевших хождение в Северной Сирии, излагает Аполлодор (Apolloclod., 1, 6, 3). Здесь мы узнаем, что Тифон (человекозверь) рожден в Киликии Геей от Тарара. Его голова часто касалась звезд, руки заканчивались ста головами драконов и простирались от востока до запада. Ниже бедер его тело состояло из огромных змей и было покрыто перьями; волосы развевались, из пасти вырывалось пламя. Боги бежали от него в Египет. Зевс начал метать в Тифона свои молнии, а потом ударил его мечом. Тифон бежал, и Зевс преследовал его до горы Касий (угаритская Цапану), и там произошла битва. Тифону удалось одолеть Зевса и перерезать его сухожилия. Отнеся Зевса в Киликию, он спрятал его в Корикийской пещере. Но Гермес и Эгипан (Гупну и Угару угаритской мифологии?) вернули Зевсу сухожилия, и он на колеснице, влекомой крылатыми конями, стал преследовать Тифона. После нескольких сражений Зевс набросил на Тифона сицилийскую гору Этну; Зевс бросил в нее молнию, и с тех пор из нее вырываются языки пламени¹⁶¹.

Отметим также широко распространенный в финикийской среде культ охотничьего бога Цида. Заслуживает внимания также фигура Ба⁶алЦемеда — "хозяина пашни".

В уже упоминавшемся сочинении Филона Библиского читателю был представлен финикийский пантеон в определенной системе и уже соотношенным с греческим, что восходит, несомненно, в основном к эллинистическому времени. В этой системе, однако, наряду с отражением исконно финикийской мифологии отчетливо выявляются поздние этимологические конструкции: таковы фигуры первопредков Протогона, Гена и Генеи (Первородный, Род и Родня), открывателей огня Фота (Свет), Пира (Огонь), Флока (Пламя), изобретателей охоты и рыболовства Агрея (Охотник) и Халиея (Рыболов), Технита (Ремесленник) и Автохтона (Исконный житель земли). Все эти "имена" — значащие; даже если за ними скрывается какое-то финикийское соответствие (что само по себе весьма вероятно), подобная "ученая" разработка космо- и антропологических мифов может быть только поздней конструкцией¹⁶². Близка к финикийскому истоку фигура Зона (Αἰὼνα), в которой нашло свое отражение почитание "вечности-вселенной" (ср. у Дамаския (Ὀὐλωβός) на что указывал Б.А.Тураев [Тураев, 1902: с. 51]). Здесь же раскрывается и фигура Ба⁶алШамема — Владыки неба, отождествляемого с Зевсом: оказывается, это — бог солнца.

Переходя на собственно финикийскую почву, автор выдвигает на первый план фигуру творца — основателя Тира, которого он именует по-финикийски и по-гречески "Небесным Всевышним" (Σαμψροῦδος ὁ καὶ Ὑψοῦραντος); упоминающийся здесь же его брат и враг Усой (Ὀὐσωον) — эпоним Усу (материковая часть Тира) изображен охотником, изобретателем одежды из шкур диких животных, а также мореплавания. За этим должны, по-видимому, стоять предания о борьбе материковых и островных тирян. Для характеристики "Небесного Всевышнего" существенно упоминание в Библии бога Риммона (II Цар., 5, 18; ср. Захар., 12, 11: Хадад Риммон). К древнейшей финикийской, в том числе и тирской мифологии восходит и почитание бога ремесла и магии Хусора (Χουσῶρ), тождественного с угаритским Пригожим-и-Мудрым. Его Филон Библиский или источник последнего отождествляет в свою очередь с греческим Гефестом. В эллинистическое время Хусор почитается также под именем Зевс Мейлихия (Δία Μετλιχίου), т.е. Зевса Труженика.

Включая богов Агра и Агроера (или Агрота) в родословие потомков "Небесного Всевышнего", автор объединяет библискую мифологию с тирской. Агрот, почитавшийся в виде деревянной статуи в передвижном храме, перевозившемся на волах по всей Финикии, в Библие именовался величайшим. Эти подробности, которые едва ли могли быть придуманы, свидетельствуют скорее в пользу реального существования данных богов в финикийском (библиском) пантеоне. Тем не менее, данных, которые позволили бы надежно отождествить их с финикийскими богами, известными по другим источникам, пока нет. Относительно поздно, хотя, несомненно,

на финикийской почве, сложились культы богов Мисора (Μισῶρ финик. *mīšōr*) и Сидика (Σιδικῶν финик. *šidīq*). Первое имя имеет значение "справедливый"; истолкование у Филона "Милостивый" (εὐλύτων) воспроизводит, вероятно, расхожие представления о свойствах этого божества. Второе имя означает "Праведный"; так его интерпретирует и Филон (δικαίων). Возникновение культов справедливого и праведного богов отражало, по-видимому, выдвижение в финикийской (и более конкретно — библиской) религии на первый план этического начала (ср. KAI, 10), что, в свою очередь, должно было быть следствием каких-то не известных из-за отсутствия источников социальных кризисов. Миф о рождении от Сидика Диоскуров (угар. Шахару и Шалиму) также приходится признать поздней конструкцией.

Дальнейшее повествование воспроизводит мифологический цикл, который ни сам Филон, ни его источник не смогли включить в приводившиеся ранее родословия и впрямую связать с предшествующими циклами; об этом определенно свидетельствует вводная формула "при них родился" (вместо "от них родился", открывающая рассказ. Речь идет о рождении Вышнего (Ἐλιοῦν финик. *ʿeliyīn*; Филон приводит и греческий вариант имени Ὑψιστος) и его супруги Берут (Βροῦτ; финик. *bərūt*), олицетворявшей в глазах мифографа и его аудитории мистический союз (ср. евр. *bərīt*) бога с мирозданием. Вышний гибнет в битве с дикими животными, что придает ему черты умирающего и воскресающего бога и сближает с Адонисом. Сыном Вышнего является, по Филону, Уран (Небо), появивший себе в жены свою сестру Ге (земля); оба имени суть греческие переводы и интерпретации. От них рождается Эль-Кронос (отождествление финикийского Эля с греческим Кроносом см. также Diod., 2, 30), БетЭль, Ситон-Дагон (Податель пищи), именуемый также Зевс-Аротрий (Пахарь), и Атлант. Любопытна народная этимология у Филона, возводящего финик. *ʿēlīm* 'боги' к имени Эля, поскольку боги находятся на стороне Эля-Кроноса.

В третьем поколении богов основным действующим лицом является Эль-Кронос. Мифограф рассказывает о борьбе Урана и Ге, в которую вступает также и Эль-Кронос, лишающий отца власти. У него рождаются две дочери — Персефона (олицетворение потустороннего мира? аналог библейского Шола?) и Афина (Ἀνατ). Захватив любимую наложницу Урана, которая была беременна, Эль-Кронос отдает ее Дагону; на рождает сына, и Дагон называет его Демарунт. Дошедший до нас текст Филона, по всей видимости, поврежден. Ощеприятное отождествление Демарунта с Хададом, т.е. угаритским Силачом Ба⁶лу, основывается на сопоставлении имени Демарунт с угар. *dmm* истолковываемым как эпитет плача Ба⁶лу. Однако в тексте C4, 7, 39 (=KTU, 1.4) *dmm* 'убийца' является эпитетом врага Ба⁶лу — Муту; таким образом, предлагаемая идентификация удовлетворительно неказана. Вероятнее, Демарунт — мифический образ угаритской мифологии вовсе не известный либо второстепенный, равный, однако, заметную роль в мифологии южной Фини-

кии (возможно, 'Астар). Другим доводом в пользу отождествления Демарунта с Хададом является предложенная еще Группе конъектура: в Eus., Praer evang., 1, 10, 31 вместе с $\kappa\alpha\iota$ Zeus $\Delta\eta\mu\alpha\rho\omega\delta\varsigma$ $\kappa\alpha\iota$ $\text{'A}\delta\omega\delta\omicron\varsigma$ $\beta\alpha\sigma\iota\lambda\epsilon\upsilon\varsigma$ $\theta\epsilon\omega\upsilon$ он рекомендовал читать (δ) $\kappa\alpha\iota$ $\text{'A}\delta\omega\delta\omicron\varsigma$ (см. [Тураев, 1903, с. 18–20], где дан и перевод текста Группе). С нашей точки зрения, однако, для понимания текста никакой конъектуры не требуется.

Далее миротворчество приписывает Элю-Кроносу основание Библа — первого города Финикии (черта, восходящая к библской традиции), низвержение Атланта в земные глубины (ср. выше предания о Халалу), убийство сына Садида и дочери, а также новый цикл борьбы с Ураном. Уран посылает против Эля-Кроноса своих дочерей 'Астарту, Рею и Диону, чтобы они его погубили, но Кронос вступает с ними в брак; новые попытки Урана также оказываются неудачными. В какой степени исконно финикийскими являются следующие свидетельства о богах, родившихся у Кроноса от 'Астарты, Реи и Дионы, не ясно. Здесь очевидны и "ученые" конструкции (рождение Потоса — греч. *страсть*, Эрота — греч. *любовь*), и удвоение традиции (рождение еще одного Кроноса и Зевса — Бела; образ, восходящий к образу Силача Ба'лу), и поздние мотивы (рождение Асклепия Эшмуна от брака Сидика с одной из Титанид — дочерей Эля-Кроноса). Сюда примыкают и предания о рождении Геракла-Мелькарта от Демарунта, возвращающие нас снова в тирскую мифологическую традицию, о рождении от Бела Нерая (олицетворение водной стихии), от Нерая — Понта, воплощавшего в себе морскую стихию, от Понта — Сидона, эпонима одноименного города и Посейдона — греческого (и беритского) бога моря. К этой группе примыкает и змей Тифон. Исконным, вероятно, является эпизод о рождении от Эля-Кроноса Аполлона-Решефа. Мифограф рассказывает о борьбе Эля и Демарунта с Понтом, но здесь она завершается бегством Демарунта. Между тем, Эль-Кронос захватывает Урана и кастрирует его.

Кроме этого, до нас дошли фрагменты, где 'Астарта-Афродита, Зевс-Демарунт и Хадад являются по велению Эля-Кроноса царями богов. Деталь, согласно которой Эль-Кронос дает 'Анат-Афине власть над Аттикой, — несомненно, позднего происхождения; она должна сочетать эллинизованную финикийскую мифологию с греческой. Предание о том, как по случаю моровой язвы Эль-Кронос принес своего единородного сына в жертву своему отцу Урану, а также об обрезании по тому же поводу должно было мифологически обосновать соответствующую ритуальную практику финикийцев.

Изложение Филона Библского, как бы фрагментарно оно ни было, дает известное представление о религиозных воззрениях финикийцев в первые века нашей эры.

Пантеон арамейской Сирии конца второго тысячелетия до н.э. — первых веков первого тысячелетия н.э. известен далеко не достаточно. Что касается доэллинистического периода, то необходимо прежде всего отметить происходящую из Дамаска надпись царя БарХадада (KAI, 201; IX в.

до н.э.), которую засвидетельствовано развившееся в этом районе под бесспорным влиянием тирян почитание бога Мелькарта. Из надписи Закара, царя Хамата и Лу^аша (КАИ, 202; приблизительно тот же период) известно о культуре Ба^алШамена (Владыки неба). Из дальнейшего текста станет видно, что вытекающее из текста Филона отождествление финикийского "Владыки неба" с богом солнца к арамейскому пантеону отношения не имеет. Надписи VIII в. до н.э. из Сам'аля-Йауди (КАИ, 214-215) свидетельствуют о существовании культов Хадада (угаритский Силач Ба^алу), Эля (угаритский Илу), Решефа (угаритский Рашапу) и его ипостаси Арак-Решефа, РакибЭля, Шамаша (бог солнца). Существенна для Сам'аля первенствующая роль Хадада; Эль оттеснен на второй план. Фигура РакибЭля ("всадник Эля"; воитель божий?) не ясна; может быть, представления о нем выросли из эпитета Силача Ба^алу — "Скачущий на облаке"? Наконец, в надписях из Сфире (КАИ, 222-224) упоминаются Эль, Эльон "Вышний"; в надписи из Нераба — Шахар и Шамаш (КАИ, 225).

Период эллинизма и римского господства документирован для арамейско-сирийской среды преимущественно материалами, происходящими из Пальмиры. Здесь отчетливо выделяются две параллельные триады главных богов. Одну из них возглавляет Бел (вариант огласовки — Бол; древнейший Ба^ал-Хадад, на чьем образе сказалось, вероятно, и влияние месопотамского Бела) — бог растительности и плодородия сил природы, владыка мироздания. В нее входят также ЙарихБол — "Посланец Бола", бог солнца, и АглиБол — "Колесничий Бола", бог луны. Один из рельефов в пальмирском храме Бела изображает битву бога с чудовищем (олицетворением морской стихии?), несомненно, сцену из мифов о Беле. Другую триаду возглавляет Ба^алШамен — "Владыка неба"; в нее входят бог солнца МалакБел — "Посланец Бела" и АглиБол. И Бел, и Ба^алШамен отождествлялись с греческим Зевсом. Социальное развитие в первые века нашей эры привело к выдвиганию в пальмирской религии на первый план этических концепций о милосердном и воздающем боге; они связаны в надписях уже с Ба^алШаменом, но в особенности с так называемым "безымянным богом" — тем, чье имя благословенно в вечности", культ которого распространяется, по всей видимости, со II в. н.э. Безымянный бог также отождествлялся с Зевсом.

Особое распространение в Сирии имел культ "сирийской богини" Атар^ате (в греческой передаче Атаргатис), в которой слились образы более древних Астарты и Анат, а также бога судьбы и счастья Гада. Культ Атар^ате был связан с почитанием священных рыб, находившихся в специальных прудах при храмах. Во время сакральных трапез жрецы вкушали этих рыб, очевидно, причащаясь к плоти богини [Cumont, 1914, с. 136-137]. В Аскалоне она почиталась как получеловек-полурыба под именем Деркет^о (Diod., 1, 4).

Значительный интерес в этой связи представляет гипотеза ван Зельмса [van Selms, 1954, с. 70], согласно ко-

торой к представлениям об угаритской 'Анату (вероятно, добавим мы, через представления о сирийской 'Атар'ате) восходит изображение Великой Блудницы в Апокалипсисе Иоанна (Апокал., 17, 1-5): "И пришел один из семи ангелов, имеющих семь чаш, и говорил со мною, сказав: вот, я покажу тебе участь Блудницы Великой, сидящей на многих водах, с коей блудили цари земные, и опьянялись обитатели земли вином блуда ее. И он перенес меня в пустыню в духе. И я увидел женщину, восседающую на звере пурпурном, преисполненном именами поносными, имеющем семь голов и десять рогов. И та женщина была закутана в порфиру и пурпур, и изукрашена золотом, и драгоценными камнями, и жемчугами. Она держала в руке своей золотую чашу, исполненную мерзостей и нечистот блуда ее, и на лбу ее имя написано чудесное: Вавилон великий, мать блудниц и мерзостей земных". Это описание близко к тому, как изображали 'Атар'ате эллинистического времени и 'Анату второго тысячелетия до н.э.

Эмесса была центром почитания Элагабала (Эль горный), культ которого был известен оргиастическими празднествами и церемониями (священный брак?). В Хатре первых веков нашей эры триаду образовывали Господь (Шамаш), его Супруга (идентификация не поддается) и его Сын (Нергал). Наряду с этим упоминаются Ба'алШамен, АшшурБел, Гад и некоторые другие боги.

Ко всему этому следует добавить, что в эллинистическо-римской Сирии, где широко было распространено почитание богов греко-римского пантеона, за эллинскими богами часто видны их переднеазиатские прототипы. Так, за Зевсом Касийским скрывается несомненно, угаритский Силач Ба'лу, т.е. общесирийский Хадад (ср. [Salač, 1922, с. 160-189]). В исследовательской литературе высказывалось правдоподобное допущение, согласно которому и в христианское время в образах Илии Пророка и св. Георгия (соответственно, в исламской среде - Хизр) нашли отражение древнейшие представления о Силаче Ба'лу [Haddad, 1969, с. 21-39]. Юпитер Долихенский часто изображался стоящим на быке (ср. Ба'лу и Илу в облике быка), а его супруга - стоящей на льве (ср. изображения 'Анату) [Cuumont, 1914, с. 135]. Культ Зевса Гелиопольского восходит к культу местного солнечного бога, воспринявшего также черты бога плодородия; Афродита Гелиопольская - это, несомненно, 'Атар'ате; третий член гелиопольской триады, Гермес, не поддается надежной интерпретации.

Свое место в эллинистической мифологии Переднеазиатского Средиземноморья продолжает занимать фигура семиголового Змея, встречающаяся уже в угаритских текстах. Он появляется даже в христианском мифотворчестве как враг рождающегося Спасителя (Апокал., 12, 3-4): "И вот Змей огромный огненно красный, имеющий семь голов и десять рогов, и на головах его семь венцов, и хвост его влчит треть звезд небесных и сбрасывает их на землю". Далее описывается попытка змея пожрать божественное дитя, война на небесах, в которой МихаЭль и ангелы его воюют со

змеем. Что эти мифы восходят к ханаанейско-аморейским преданиям (вариантом которых были угаритские) о борьбе богов с семиголовым змеем Латану, представляется нам очевидным.

Итак, в Финикии и собственно Сирии религиозное развитие происходило в рамках политеистических воззрений, причем религия Угарита представляет собой один из этапов интересующего нас процесса. С течением времени одни персонажи пантеона отходили на задний план или исчезали вовсе; выдвигались другие божества и появлялись новые, в том числе синкретические, образы. На смену одним сказаниям приходили другие, в различных местностях возникали локальные циклы мифологических повествований. Имелись однако, и существенно важные общие черты: почитание земледельческого умирающего и воскресающего бога, который выдвигается, как правило, на передний план, оттесняя верховного бога Эля; исключительно активная роль богини-охотницы и богини любви, слияние обоих образов; однотипность мифологических сюжетов (борьба центрального божества с верховным богом и с богом — олицетворением морской стихии; конечная победа центрального божества над его противниками, в конечном счете доброго начала над злым); однотипность обрядов. В язычестве Переднеазиатского Средиземноморья можно проследить появление элементов, говорящих о попытках связать этику с религией, но этическим учением в собственном смысле слова вплоть до своей гибели оно не стало.

Иначе шло развитие в Палестине, в особенности, в Иудейско-израильском обществе. Оно имело свою отправную точкой политеизм, как и повсюду в Переднеазиатском Средиземноморье. Значительный интерес представляет предположение [Саquot, 1969, с. 62], согласно которому найденная при раскопках Хацора (ханаанейский город первой половины и середины второго тысячелетия до н.э.) в храмовой целле группа — сидящее божество в окружении стел [Yadin, 1975] — представляет сообщество богов. Отметим также найденную в Хацоре статуэтку тельца (Илу? Ба^слу?). В Та^санахе засвидетельствовано почитание Асирату, в культовом персонале которой имелся пророк [Albright, 1944, с. 12—27]. Для Моава (Южное Заиорданье) центральным был культ Кемоша (божество, упоминаемое в документах из Эблы и Угарита), для ^сАммона (Северное Заиорданье) — культ Милькома, также известный по угаритской документации. Одной из ипостасей Кемоша, судя по надписи моавитского царя Меша, был ^сАстарКемош — фигура, несомненно, синкретическая (КАИ, 181). В Сихеме имел место культ Ба^салБерита (Суд., 9, 4). Филистимляне, поселившиеся на палестинском берегу Средиземного моря во второй половине второго тысячелетия до н.э., усвоили ханаанейские культы Дагона и ^сАстарты (Суд., 16; I Сам., 5; 31, 10; I Хрон., 10, 10).

Иудейско-израильское общество было политеистичным еще в первой половине первого тысячелетия до н.э. Помимо прямых реминисценций политеизма, сохранившихся в Биб-

лии, несмотря на тенденциозную обработку иудейско-израильской сакральной традиции в монотеистическом плане (совет богов, который возглавляет Эль в Пс., 82¹⁶³; боги в притче Иотама — Суд., 9, 8—15; политеистические штрихи в предании о грехопадении Адама — Быт., 1—3; устройство царем Соломоном из политических соображений в Иерусалиме храмов Кемоша, Милькома и некоторых других богов — I Цар., 11, 5—7), систематически повторяющиеся в проповедях пророков обличения приверженности древних израильтян и иудеев культурам Ба^алов и Астарт^а говорят сами за себя. Показательно в плане борьбы с реально существовавшим язычеством и запрещение Второз., 4, 9: "И не поднимай глаза твои к небесам, и не смотри на Солнце, и Луну, и звезды, — все воинство небесное, и не впадай в соблазн, и не поклоняйся им, и не служи им, которых уделил Яхве, Бог твой, всем народам под всеми небесами". Как показывают документы из Элефантины, иудейское общество оставалось политеистичным (поскольку речь идет о массе народа) еще в середине первого тысячелетия до н.э.

В древнем израильско-иудейском обществе существовало отчетливое представление о том, что каждый народ является "наследием" своего бога-покровителя; соответственно Израиль — "наследием" Яхве. В Суд., 11, 24 читаем: "Вот, тем, что дал тебе во владение Кемош, бог твой, — этим владей, а тем, чем овладел Яхве, Бог наш, пред лицом нашим, этим мы будем владеть". В книге пророка Михея (4, 5): "Ибо все народы служат каждый своему богу, а мы будем служить Яхве, Богу нашему, навечно и всегда". В I Сам., 26, 19 Давид, впоследствии ставший царем, жалуется: "Ибо прогнали меня сегодня от соучастия в наследии Яхве, говоря: иди, служи другим богам!" В Руфь, 1, 15: невестка возвращается от свекрови к своему народу и к своим богам. Во всех этих случаях речи об исключительности религии Яхве или ложности иных культов нет; но другие культы чужды по своему существу. Значительный интерес в этой связи представляет предложенное О.Эйссфельдтом [Eissfeldt, 1952a, с. 45] истолкование текста Второз., 32, 8—9: "Когда оделял наследием Вышний (Cälyöñ) народы, когда он разделял сынов человеческих, устанавливал границы народов по числу сынов Эля (так полагает О.Эйссфельдт; в тексте: "сынов Израиля", что не дает смысла. — *И.Ш.*), тогда долей Яхве стал народ его, Яа^аков — принадлежащим Ему наследием". Если О.Эйссфельдт прав, перед нами четкое соответствие эллинизованому финикийскому преданию о разделе Элем-Кроносом мира между богами.

В центре иудейско-израильской политеистической системы, насколько она вообще поддается реконструкции, стоял культ Яхве, главным святилищем которого был построенный царем Соломоном храм в Иерусалиме, продолжавший традиции "скинии завета" и храма в Шило и претендовавший на монопольное отправление культа. Образ Яхве во многом параллелен образу угаритского Силача Ба^алу (ср. [Cross, 1973,

с. 147–163]). Он — бог-громовержец и податель дождя (например, Иерем., 51, 15–16). Подобно угаритскому Ба^слу Йахве изображается скачущим на облаке. Так, в "Благословении Моисея" (Второз., 33, 26): "Нет такого, как Бог Йешуруна (т.е. Израиля. — И.Ш.), скачущий по небесам в помощь тебе, и гордо — на облаках"; Пс., 104, 2: "Сделавший облако колесницею своею". Если обоснованно сближение угар. *rkb ʿrpt* 'скачущий на облаке' с библейским *rōkēb bā ʿarābōt* (Пс., 68, 5) [см. WUS, с. 243, № 2102; УТ, с. 461, № 1924], можно думать, что и в данном случае воспроизводится тот же образ¹⁶⁴. Йахве — царь богов (ср., например, Пс., 95, 3; 97, 7) и людей; его отношение к союзу племен Израиль определяется как союз, накладывающий на обе стороны определенные обязательства (почитание в обмен на избрничество и предоставление обетованной земли), но в то же время Йахве — царь Израиля. Устанавливается союз с Богом инициационным обрядом — обрезанием. В Пс., 48, 2–3 Сион — местонахождение храма и местопребывание божества — оказывается тождественны Цафону (угаритская Цапану), т.е. местопребыванием угаритского Силача Ба^слу. Исследование библейских псалмов [Mowinkel, 1961, II] показало, что ежегодно в день нового года в Иерусалимском храме совершался обряд возобновления царства Йахве; в основе этой церемонии лежали мифы о сотворении мира и о борьбе Йахве с водной стихией, в особенности с морем. Связь обоих мифов особенно отчетливо выявляется в Пс., 104, где борьба с морем является важным этапом созидания вселенной (см. также Пс., 29, 3–4; Пс., 77, 17–20; Пс., 89, 10; Пс., 93, 3–4; Пс., 104, 6–7; Иов, 7, 12; Иов, 26, 12). Распространены были и предания о победе Йахве над Змеем (Пс., 74, 13; Ис., 27, 1). В тексте Ис., 25, 6–8, где говорится о том, как Йахве "поглотит" смерть, нашло свое отражение, возможно, предание, аналогичное легенде о борьбе Силача Ба^слу с Муту. Как показал З.Мувинкель, к празднествам воцарения Йахве восходят эсхатологические предания о победе Йахве в конце дней над его врагами и окончательном его воцарении и восстановлении нарушенного космического порядка. В результате слияния образов Эля и Йахве последний превратился в бога-творца и устроителя мироздания.

Наряду с Йахве в израильско-иудейском пантеоне почитались Ашера (угар. *Асирату*; см. I Цар., 15, 13 и 18, 19; II Цар., 21, 7 и 23, 4–7), ^сАнатБетэль и ^сАнатЙаху (ипостаси ^сАнату; упоминаются в элефантинской переписке; ср. [Pore, 1965a, с. 237]), вероятно, как супруги Йахве (впрочем, первая из них почиталась и в Тире; см. KAI, II, с. 59), ^сАстарта, вероятно, Решеф (ср. Иов, 5, 7), умирающий и воскресающий бог Таммуз (Иезек., 8, 14). Особенно широко распространены были культы "хозяев" (*ba^сal*). В целом, таким образом, перед нами один из локальных вариантов ханаанейско-аморейского пантеона, существенно от прочих вариантов не отличающийся.

Обострение социальных противоречий внутри израильско-

иудейского общества вызвало к жизни пророческое движение (с VIII в. до н.э.), идеологи которого причину общественных бедствий видели в отступлении от заветов и установлений Яхве, в частности, в почитании иных богов. Отсюда их решительная бескомпромиссная борьба за утверждение монотеизма Яхве, к которой присоединилось и иерусалимское храмовое жречество. Изложением "учения Яхве", своего рода манифестом монотеизма стало Пятикнижие, аккумулировавшее в себе соответственным образом пересмотренные иерусалимские храмовые традиции. Культ Яхве из земледельческой религии стал превращаться в религиозно-этическое учение. Важнейшим его элементом стало предстание о грядущем приходе идеального царя-помазанника (мессии), который восстановит вселенскую гармонию и утвердит "учение Яхве". Из иудаистского мессианизма к началу I в. н.э. выросло христианство, которое в первые века нашей эры, вследствие нового обострения социальных антагонизмов в обществе вытеснило в Переднеазиатском Средиземноморье древнюю языческую религию, прекратившую, таким образом, свое существование.

Возвращаясь к угаритской религии, мы можем констатировать, что ее непосредственными преемниками были политеистические системы Переднеазиатского Средиземноморья первого тысячелетия до н.э. Основным направлением развития здесь было выдвигание на передний план новых богов, уход в тень, если не забвение, некоторых культов, религиозный синкретизм эллинистического времени. Думать, что развитие религии вело здесь к возникновению монотеизма, нет никаких оснований. Монотеизм, когда для него сложились благоприятные обстоятельства, в собственно Сирии и Финикии не вырастает из местной религии, как это происходило в Палестине, а заимствуется извне.

Таково, в общих чертах, основное содержание духовного развития интересующего нас региона "от каменного века к христианству".

ПРИМЕЧАНИЯ

¹ По сведениям Кл.Ф.-А.Шеффера [Ug., II, с. 1-3], место, где находился Угарит, в течение длительного времени привлекало внимание кладовщиков. Здесь находили вазы, оружие, золотые диадемы, украшенные драгоценными камнями (одна из них была подарена невестке одного из лондонских Ротшильдов). В настоящее время все эти сокровища утрачены.

² Возведение слова 'ugrt к акк. 'ugāru, 'ugarru 'поле' (см. [Albright, 1961, с. 352]) кажется менее приемлемым.

³ Совпадение этого этнонима с названием одного из североаравийских обществ первого тысячелетия до н.э. было, по всей видимости, случайным. Выводы М.Хельтцера и Ш.Арбели [Heltzer, 1978a, с. 16], согласно которым Дитану (вариант: Дидану) было племенем, откуда происходила правящая династия Угарита, представляются не вполне точными.

⁴ Параллельный библейский материал см.: Исц.Нав., 9, 21; 23, 27. Ср. также [Clines, 1976, с. 23-26].

⁵ Об этом же свидетельствует и параллельный библейский материал, позволяющий судить о быте скотоводов Палестины второго тыс. до н.э. (Быт., 37): стада, принадлежащие большой семье, пасут сыновья домовладыки. Однако среди пастухов можно было встретить и наемных батраков, получавших долю приплода (Быт., 30, 29-43); труд такого батрака мог быть принят в качестве выкупа за невесту (Быт., 29).

⁶ Обращает на себя внимание отсутствие в описаниях угаритских пиршеств упоминания свиней. Воздержание от употребления в пищу свиного мяса было одним из примечательных явлений в жизни народов Переднеазиатского Средиземноморья. В иудейско-израильском обществе оно предписывалось библейскими узаконениями (Лев., 11, 7; Второз., 14, 8); но этот же запрет существовал и в финикийской среде (Porph., De abstin., 1, 14; Herodian., 5, 6), а также, по всей вероятности, у сирийцев-арамеев (Ps.-Luc., De Dea Syra, 54). Это воздержание приобретает свое объяснение, если иметь в виду, что вкушение плоти означало одновременно причащение тому, чья плоть вкушается. Очевидно, воздержание от употребления в пищу свинины восходит, по крайней мере в некоторых случаях, к запрету участвовать в определенных сакральных церемониях. В тех ситуациях, когда свинья приносилась в жертву (ср. Ис., 66, 3, где говорится о принесении в жертву свиной крови), ее мясо можно было есть только при совершении жертвы (ср. ан-Надим о харранских сабиях). Очевидно существовал запрет есть свинину в обыденных ситуациях. Этим объясняется мотивировка Псевдо-Лу-

киана, утверждающего, что сирийцы воздерживаются от употребления свинины либо из отвращения к этому животному, либо потому, что считают его священным (ср. [Baudissin, 1911, с. 142–156]). Ритуальная нечистота, которой мотивируется запрет в Библии, вероятно, производное, вторичное объяснение, возникшее, когда смысл запрета уже был забыт.

⁷ Этот головной убор отдаленно напоминает арабский укаль; ср. также иудаистский обычай постоянно носить головной убор и во время молитвы опоясывать голову ремнем с закрепленной на нем коробочкой для тефилин.

⁸ Обрезание как инициационный обряд у народов ханаанейско-аморейской культурной общности было распространено практически повсеместно. Оно засвидетельствовано у финикийян первого тысячелетия до н.э. (Herod., 2, 104), а также в иудейско-израильской среде (Быт., 17, 10–14; Лев., 12, 1–2); как известно, в иудаистском и мусульманском ритуале оно дожило до наших дней.

⁹ Аналогичная ситуация имеет место и в библейском предании о Реувене, совершившем преступление против отца и за это лишенном первородства. Библейское предание о том, как Исав продал Иакову первородство за чечевичную похлебку, восходит к тому же кругу предстаний.

¹⁰ Вопреки довольно широко распространенному мнению (ср., например, [Gray, 1957, с. 1]), угаритские документы не дают возможности говорить ни о существовании в Угарите кастового строя, который мог быть внедрен в Западной Азии "индо-иранским" элементом, ни о феодальной системе с "баронским" сословием. О подлинных масштабах индо-арийского проникновения в этот регион и о роли индо-арийцев в его жизни см. [Kammenhuber, 1968; Diakonoff, 1972, с. 91–121].

¹¹ К характеристике социальной структуры и политической организации угаритского общества см. также [Янковская, 1963; Rainey, 5727/1967; Heltzer, 1976; Heltzer, 1978b].

¹² Как показывает PRU, IV, 17.238, в Хатти существовали территории, отводившиеся для поселения 'апиру. Вероятно такую же "страной 'апиру" в Палестине была и "страна евреев" (*hā'ibṛīm*), упоминаемая в легенде об Иосифе.

¹³ Предание о покупке Авраамом земли для устройства погребения; см. Быт., 23.

¹⁴ Повсеместное распространение таких порядков в Переднеазиатском Средиземноморье привело к тому, что в Библии слово *šar* 'ворота' употреблялось также и для обозначения гражданского коллектива.

¹⁵ Выдвигая предположение, будто в Угарите существовала диархия как в Спарте (т.е. два царя), а также будто они были наделены божественной природой, С.Гордон [Гордон, 1977, с. 225] основывается на неточном истолковании рельефа, где в действительности изображается Асирату, вскармливающая Шахару и Шалиму, как это изображено в тексте о рождении богов (C23=KTU, 1.23).

¹⁶ Такого рода представления об обязанностях правителя и соответствующие им обличения правителя и наставления в древности были распространены повсеместно, от Китая до стран Средиземноморья, и не могут рассматриваться как черта, характерная только для угаритского общества. В Переднеазиатском Средиземноморье они тоже не были изолированным явлением. Вероятно, с ними связаны автохарактеристики библских царей первой половины первого тысячелетия до н.э.

(КАІ 4 и 10) как праведных (*šdq*) и добродетельных (*yšr*) пред богами. От них отталкивается библейская литература в ее предписаниях, обращенных к обществу в целом и обличениях социальной неправды и общественного неблагополучия (Исх., 22, 21–23; Второз., 27, 19; Ис., 1, 23; Ис., 10, 2; Мих., 3, 9–12; Пс., 94,6 и 146,9; Пс., 72, 1–5 и 12–14). К архаическим представлениям о царе как о гаранте социальной справедливости восходят и библейские пророчества о приходе мессии (Ис., 11, 1–16; 32, 1–5). Они нашли свое отражение и в надписи йаудийского царя Киламувы (КАІ, 24; около 825 г. до н.э.).

¹⁷ Общепринятые переводы "быки" и "газели" при всех возможных истолкованиях не дают удовлетворительного смысла. Принятая нами интерпретация обоснована в комментариях к нашему переводу поэмы о Карату.

¹⁸ В Угарите, как и вообще в сиро-палестинском регионе, не было латифундиального хозяйства в строгом смысле этого слова. Концентрация землевладения происходила путем объединения в одних руках нескольких хозяйственных комплексов (поле, дом, огород, сад, виноградник, оливковые деревья, "башня", давяльня и т.д.), сохранявших свою внутреннюю самостоятельность.

¹⁹ В Библии (Второз., 26, 12–13) сохранилось предписание, согласно которому храмовая десятина на третий год семилетнего цикла предназначалась для неимущих и социально слабых — левитов (священнослужители, не имевшие собственной земли), поселенцев, вдов и сирот. Библия сохранила также древнейшую и, несомненно, общеханаанейскую правовую норму, позволявшую беднякам собирать то, что оставалось на поле и в винограднике после уборки урожая, и требовавшую, чтобы при жатве на поле сохранялся несжатый угол, также для бедняков (Лев., 19, 9–10). В кн. "Руфь" показано, как это происходило на практике. Аналогичные явления засвидетельствованы и в арабских обществах, где еще в конце XIX — начале XX в. н.э. сохранялись архаические общественные отношения [Першиц, 1961, с. 96]. Нечто подобное существовало, вероятно, и в Угарите, хотя прямых свидетельств этому и нет.

²⁰ Описания угаритского языка см. [УТ; Сегерт, 1965; Aartun, 1974].

²¹ По мнению У.Ф.Олбрайта [Albright, 1968, с. 101], угаритский эпос был составлен на общем для всего региона эпическом языке. Однако обращение к финикийскому и палестинскому материалам показывает, что буквально каждый центр имел свои мифо-эпические тексты, складывавшиеся, по всей видимости, на местных языках.

²² То обстоятельство, что в угаритском письме отсутствует специальный знак, которым бы обозначался *š*, еще не свидетельствует вопреки [УТ, с. 282; Сегерт, 1965, с. 21] об исчезновении в угаритском языке протосемитского *š*.

²³ К характеристике угаритской глагольной системы см. также [Hammershaimb, 1941; Aistleitner, 1954, с. 47–77].

²⁴ Глагол взят условно, как образец.

²⁵ В данном случае графические варианты. Существование энклитического местоимения *-nu* как местоимения двойственного числа анализом текстов не подтверждается [Шифман, 1979, с. 229–230].

²⁶ Существует предположение, согласно которому угаритская письменность возникла в результате приспособления линейного финикийского письма к писанию на глиняных табличках.

Недавно А.Г.Лундин выступил с мнением, что консонантное алфавит-

ное письмо (квазиалфавит) возникло около 1500 г. до н.э. как линейное письмо, в котором форма букв соответствовала их названию. Это письмо — протоалфавит — имело знаки для всех семитских согласных древней стадии (28–29 букв и несколько вариантов для некоторых знаков). Вскоре оно разделилось на южносемитскую и северосемитскую ветви, принявшие разный алфавитный порядок знаков.

Угаритское письмо, по мнению А.Г.Лундина, представляет собой вариант северосемитского линейного алфавита в 27 знаков, переведенный на клинописную графику. Он выявляет закономерности передачи линейных форм клинописью: круг передается угловым клином, ломаная линия — последовательными клиньями и т.п. Лишь буква *t* (горизонтальный клин) передает не форму линейного знака, а его название: *taw* 'знак, метка'.

Когда угаритским писцам понадобились знаки для передачи звуков хурритского языка, гласных в начале слова и звука *z*, была произведена реформа угаритского алфавита. Для этого были заимствованы два знака южносемитского (или иного варианта северосемитского) письма консонантного алфавита, '— *'alp* 'бык' и *š*— *sank* 'рыба'. Первый из них послужил для образования двух букв угаритского (различающихся не формой, а положением в строке): *'i* и *'u*, в результате чего первоначальный знак *'* получил модифицированное значение *'a*, а второй был использован как знак *s*₂. Все три новых знака помещены в конце алфавита.

Финикийский алфавит, по мнению А.Г.Лундина, произошел из северосемитского линейного в 27 знаков из-за совпадения ряда звуков языка и исчезновения пяти знаков. Порядок знаков северосемитского (угаритского) и финикийского полностью совпадают; лишь при слиянии звуков *š* и *t* сохранившийся знак *š* занял место, которое в угаритском занимал знак *t* (см. А.Г.Лундин. О происхождении алфавита. — ВДИ, 1982, № 1, с. 17–28).

²⁷ Обычно предполагается, что знаки *'i* и *'u* введены дополнительно под хурритским влиянием. См. также [Friedrich, 1933, с. 305–313; Cassuto, 1947, с. 466–477].

²⁸ Значительный интерес в этой связи представляет датируемый последней третью второго тысячелетия до н.э. остракон из 'Избет-Сарта, содержащий попытку малограмотного человека (учащегося?) воспроизвести линейный квазиалфавит [Naveh, 1978].

²⁹ Происходящий из Палестины Гезерский календарь выделяет следующие отрезки времени (КАИ, 182; X в. до н.э.): "два месяца <обработке> урожая, два месяца посева, два месяца позднего посева, месяц жатвы льна, месяц жатвы ячменя, месяц жатвы <других колосовых>, и жертвоприношений, два месяца подрезания <виноградников>, месяц сбора летних плодов".

³⁰ Как известно, аналогичное явление зафиксировано и в Библии. Библейские узаконения о Субботнем и Юбилейном годах показывают, что такое разделение восходит к семилетнему сельскохозяйственному циклу (оставление на седьмой год земли под парами).

³¹ Принцип календарного измерения времени был заимствован в Переднеазиатское Средиземноморье из Месопотамии, однако, как показывают документы из Эблы, библейская традиция и финикийские надписи, в различных местностях этого региона существовали местные календари, лишь частично совпадавшие между собой. В Эбле во второй половине третьего тысячелетия до н.э. календарь имел следующий облик: месяц Белу (сентябрь), месяц праздника в честь бога Аштагибила (ок-

тябрь), месяц НИ.ДУ (ноябрь), месяц праздника в честь бога Аду (он же месяц *а/инуннун*; декабрь), месяц эрме (он же НИ-ламу; январь), месяц хурму (вар.: *хулуму* или *изигар*; февраль), месяц Э (март), месяц кур (апрель), месяц праздника в честь бога Адаммау-ма (май), месяц шегурку (июнь), вставной месяц шегуркумин, месяц праздника в честь бога АМАра (июль), месяц праздника в честь бога Камису (август) [Pettinato, 1974/1977, с. 1–36]. Библейская традиция засвидетельствовала названия четырех месяцев палестинского календаря первой половины первого тысячелетия до н.э.: *'ābtḥ* (месяц колошения: первый месяц года, соответствовавший примерно апрелю), *zīw* (месяц цветения; второй месяц года, соответствовавший примерно маю), *'ēṭānīm* (месяц, когда текут вади: седьмой месяц, соответствовавший примерно октябрю), *bīl* (месяц плодов: восьмой месяц, соответствовавший примерно ноябрю). В финикийских надписях упоминаются месяцы *bl* (КАI, 14, 32, 38), *zbh ḫm* (КАI, 43: месяц жертвоприношения виссона), *ḫyr* (КАI, 40, 49, 81, 119), *mp^c* (КАI, 43, 110, 137), *p^clt* (КАI, 37B, 43, 112), *krr* (КАI, 159, 277).

³² С наибольшей четкостью представление о светилах как о небесных телах, позволяющих ориентироваться во времени и показывающих его движение, распространенное в Переднеазиатском Средиземноморье, нашло отражение в Библии (Быт., 1, 14).

³³ Такой титул правителя засвидетельствован для древнеизраильского общества, для Тира, когда там на короткое время была свергнута царская власть, а также для Карфагена. Перед нами, следовательно, явление, общее для всего ханаанейско-аморейского культурного круга.

³⁴ В этом же значении слово *mḫpt* встречается и в финикийском языке (КАI, 1).

³⁵ Библейский рассказ о прегрешении содомитян (Быт., 19) показывает, что, прибыв в чужой город, человек мог быть подвергнут любому насилию, а покровительство лица, оказывавшего гостеприимство, служило весьма ненадежной защитой.

³⁶ Ср., в частности, в Библии речь о "правах царя" (I Сам., 8, 10–18) и отрицательные отзывы о царях.

³⁷ Выражения *'itt ṣdqh* и *mtrḫt yḫrḫ* истолковывались в том смысле, что речь идет о выполнении условий, которые делают женщину в соответствии с обычаем законной женой [van Selms, 1954, с. 12]. Такое заключение, однако, противоречит значению корней *ṣdq* и *yḫr*.

³⁸ В литературе было высказано предположение, согласно которому данная сцена представляет собой параллель египетскому мифу об истреблении людей богиней Хатхор-Сохмет [Гордон, 1977, с. 213–215]. Мысль Гордона, будто «Анату побивает здесь людей, захвативших ее дом, из текста не вытекает. Эту же концепцию разрабатывал Феншэм [Fensham, 1965, с. 31–37]. По его мнению, египетский и угаритский мифы сближает, во-первых, то, что в обоих случаях действуют богини; во-вторых, то, что они убивают людей; в-третьих, то, что они наслаждаются, купаясь в крови своих жертв; в-четвертых, то, что верховный бог останавливает убийство. Признавая наличие сюжетных расхождений, Феншэм тем не менее, приходит к мысли о невозможности допустить автохтонное существование каждого из этих мифов в стране их бытования, хотя наупать пункт, где происходили контакты между обоими мифами, он также не считает возможным. Следует отметить неточность в построении Феншэма: в угаритской поэме «Анату прекращает убийства до того, как к ней прибывает посольство от Ба^cлу с предложением посетить его.

По другому мнению [Gray, 1957, с. 36–37], также вызывающему сомнения, в данном тексте отражена специфическая обрядность, соответствующая переходному периоду между бесплодием позднего сирийского лета и новым сезоном плодородия, — человеческое жертвоприношение как ритуал отграничения фазы бесплодия и подражательная магия, т.е. пролитие животворящего элемента, каким, по представлениям семитов, является кровь.

Заметим, однако, что интересующий нас текст поврежден, и мы не знаем, как данный эпизод был мотивирован и в какой связи он находится с остальным повествованием. Во всяком случае, он входит в поэму о постройке дворца для Ба⁶лу и самостоятельного значения не имеет. Не ясно также, идет ли речь о попытке богини истребить все человечество, или же происходит расправа с конкретными врагами богини. Сходство угаритского мифа с египетским ограничивается столь общими чертами, что делать на этом основании далеко идущие выводы вряд ли возможно. Оно могло возникнуть как отражение однотипных жизненных ситуаций. Ритуал человеческих жертвоприношений перед сезонной пахоты у народов Переднеазиатского Средиземноморья не засвидетельствован; это относится и к Угариту.

Библейская параллель (Ис., 63) позволяет думать, что, по мифологическим представлениям, распространенным в Переднеазиатском Средиземноморье, избивание врагов божества должно было предшествовать установлению господства этого божества. Однако имеет ли эта параллель отношение к занимающему нас эпизоду, до обнаружения новых материалов определенно сказать не представляется возможным.

³⁹ Библейское сказание о Лоте и его дочерях, родивших от него сыновей (Быт., 19, 30–38) представляет ту же ситуацию, но уже демифологизованную, перенесенную в сферу человеческих отношений. Показательно, что здесь поступок дочерей Лота безусловно осуждается.

⁴⁰ В библейском предании Сара — не только жена, но и сестра Авраама — дочь его отца, хотя и от другой жены (Быт., 20, 12).

⁴¹ Мнение, будто по угаритским источникам Илу не был творцом мироздания (ср. [Pore, 1965a, с. 280]), таким образом, ошибочно.

⁴² Так Нильсен [Нильсен, 1937, с. 105–106], Ольденбург [Oldenburg, 1969, с. 19], Дю Мениль Дю Бюиссон [Buisson, 1973, с. 97–98].

⁴³ Аналогичные представления находим и в Библии: Иахве "восседает на небесах" (Пс., 2, 4); "Иахве — во дворце святом Его; Иахве, — на небесах трон Его" (Пс., 11, 4). Известное предание о сие Иакова, которому привиделась лестница, соединяющая небеса с землей, восходит к этому же кругу представлений. Ср. также формулы "бог небесный" в Библии и элефантинских папирусах.

⁴⁴ Во II Цар., 15, 5 и II Хрон., 26, 1: *bēt hāhōpāt* (что точно соответствует угаритскому *bt hptt*) — это место, где жил в карантине заболевший проказой царь Азария.

⁴⁵ Согласно библейским представлениям, царство мертвых (Шеол) находится в нижнем ярусе мироздания; ср. Второз., 32, 22; Ис., 14, 9; Ис., 57, 9; Пс., 86, 3; Пс., 139, 8. Перед нами, таким образом, представление, характерное для всего Переднеазиатского Средиземноморья.

⁴⁶ Библейский рассказ о человеческой жертве, которую принес моавитский царь Меша⁶ для избавления от смертельной опасности (II Цар., 3, 27) показывает, что подобного рода воззрения были распространены в сиро-палестинском регионе повсеместно.

⁴⁷ В литературе была предпринята попытка отыскать упоминание

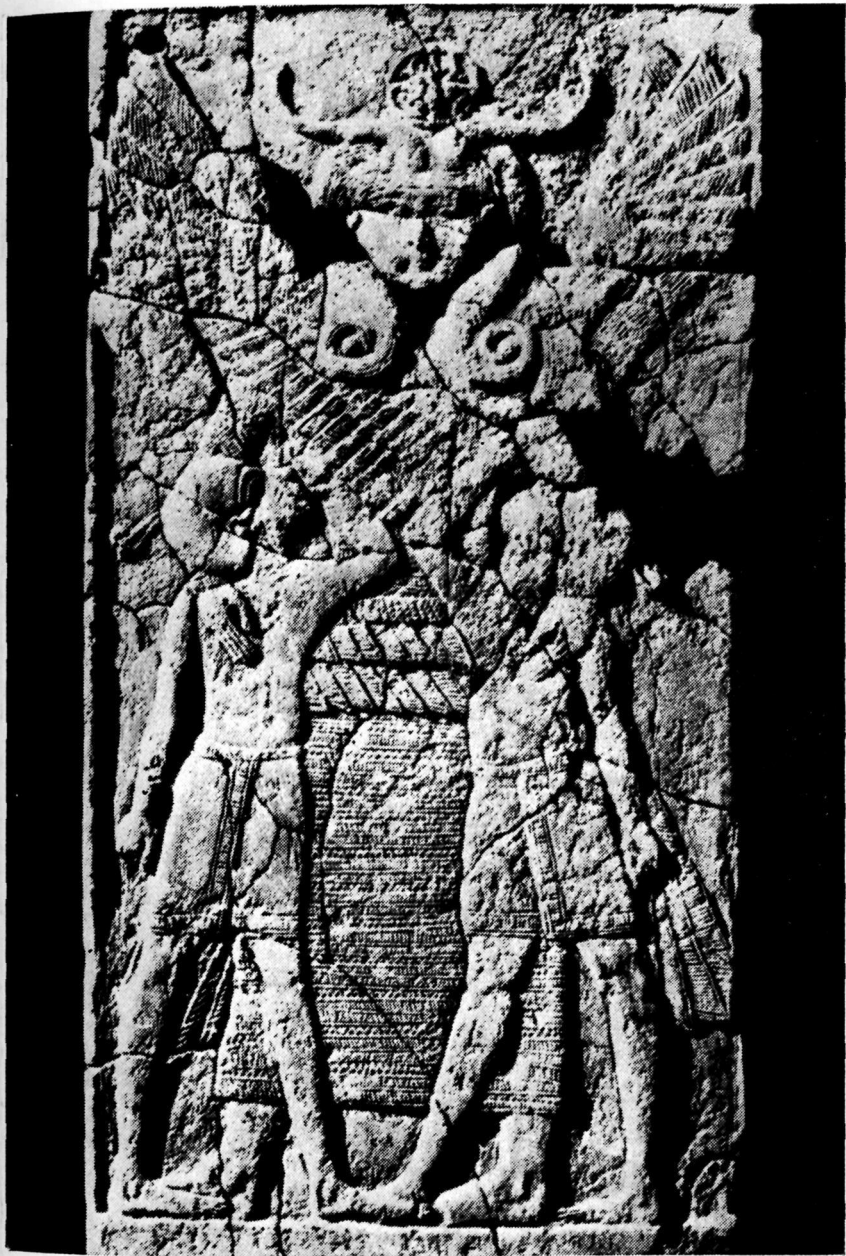


Табл. I. Шахару и Шалиму, сосущие грудь Асирату



Табл. II. Восседающий Илу



Табл. III. Сялач Ба'лу



Табл. IV. Астарга

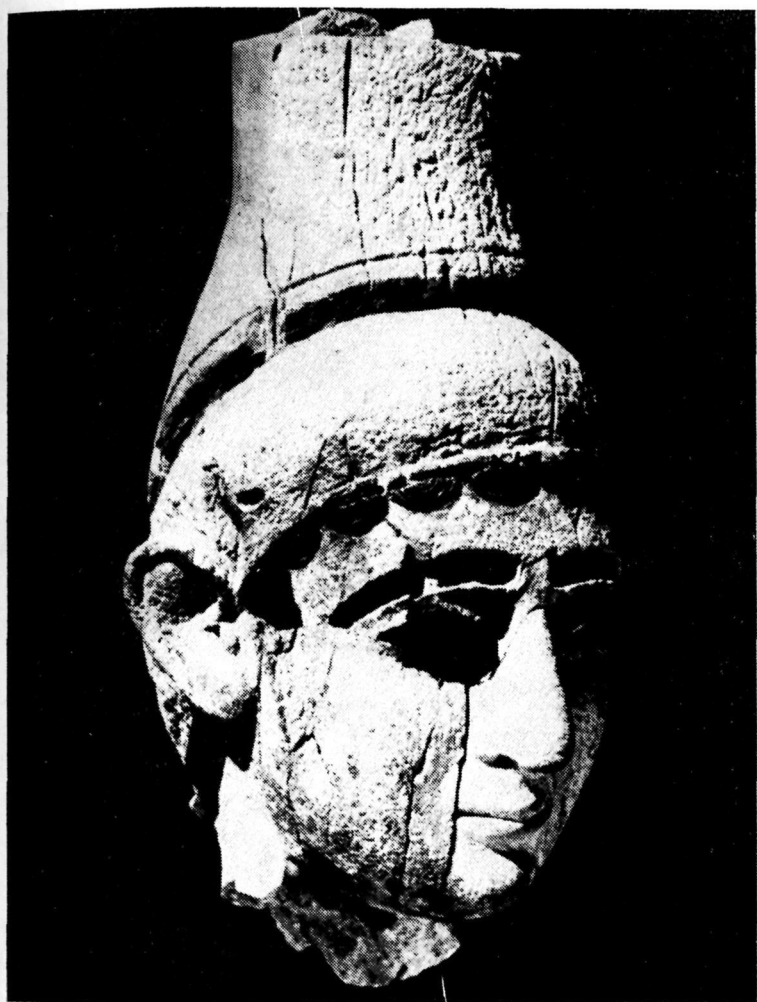


Табл. V. Голова статуи божества

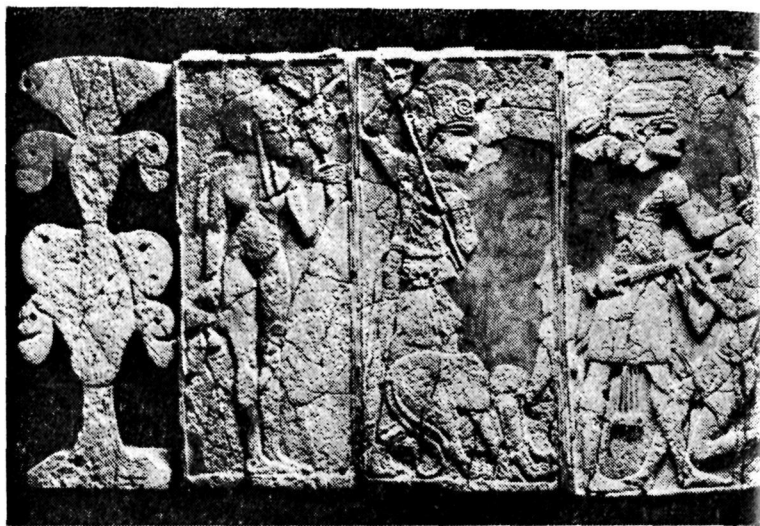


Табл. VI. Фрагмент царской парадной

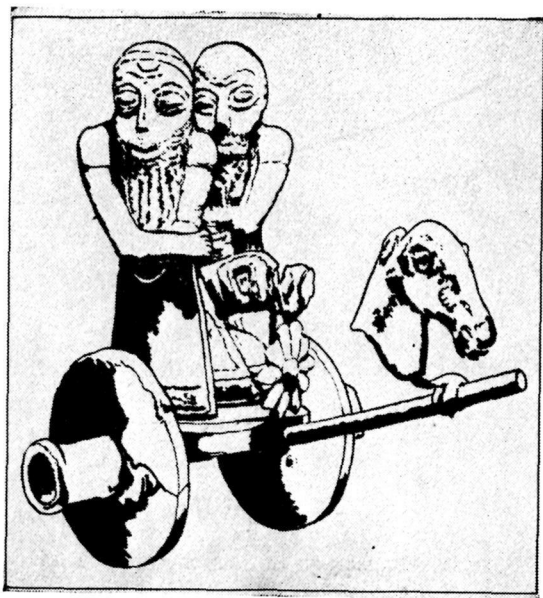


Табл. VII. Воины на колеснице



кровати из слоновой кости



Табл. VIII. Богиня, восседающая на троне



Табл. IX. Принесение клятвы при заключении договора

мирового дерева в угаритском тексте Ug., V, III, 3 [Margulis, 1971, с. 481-482; Margulis, 1974, с. 1-23]. Однако, во-первых, текст, на который Б.Маргулис ссылается (*ḫ brq(?)u[]r'ish*), требует дополнения: *brq[ḫ]*, что автор переводит 'дерево, на свод[е] небесном глава его'. Во-вторых, такая интерпретация не соответствует контексту памятника и разрушает поэтический параллелизм. Перевод данного отрывка в контексте, по-видимому, должен быть следующим:

"Ба^ḫлу воссел, как смелый, на горе,
Хадду-г[ромовик], — как медведь на горе своей,
бог Цапану н[а] горе властительской.
Семь молний [],
восемь ударов грома!
В древо молния у[дарила].
Голова его вычесана,
раскраска между глаз его" и т.д.

⁴⁸ Библейские рассказы о том, что Авимелех был поставлен царем города Сихема под, несомненно, священным дубом (Суд., 9, 6), и о том, что пророчица Девора "судила" под пальмой между Рамой и Бет-Элем в горах Эфраима (Суд., 4, 5) дают основания и в данном случае говорить о распространенности данного явления за пределами Угарита в Переднеазиатском Средиземноморье. В этой связи можно указать и на распространенность мотива священного дерева в декоре палестинской раскрашенной керамики ([May, 1939, с. 251-259]; правда, Мэй видит в священном древе символ богини-матери).

⁴⁹ По мнению М.Хольда, чьи выводы принял В.Ф.Олбрайт [Albright, 1958, с. 36], наиболее древним был цикл поэм о Ба^ḫлу, тогда как поэмы о Карату и об Акхите относятся ко времени после 1800 г. до н.э. При таком расположении, однако, не учитывается возможность проникновения в текст анахронизмов. По мнению А.Йирку [Jirku, 1956, с. 50], поэмы о Карату и об Акхите представляют собой образцы "художественной" литературы; они не были, как он думает, мифами, поскольку в них речь идет не о богах, а о людях. А.Йирку не учитывает при этом функционирование повествований в обществе, которое не сводилось только к рецитациям для удовлетворения эстетических потребностей слушателей (если допустить, что таковые имели место).

⁵⁰ Происходящие из Угарита материалы не позволяют сколько-нибудь удовлетворительно ответить на вопрос, было ли распространено знание этих преданий и их исполнение вне культовой сферы. Как известно, в средневековой Средней Азии и на Кавказе произведения классической ираноязычной литературы широко распространялись народными сказителями в устной передаче [Корабельников, 1979, с. 11-14], но здесь речь идет о произведениях светской словесности. Светским был и греческий эпос, исполнявшийся певцами-рапсодами вне обрядовых церемоний. Если верно, что в Угарите исполнение поэтических повествований было обрядовой церемонией, то оно должно было, по всей видимости, исключать их исполнение вне соответствующего ритуала сказителями, не принадлежавшими к жречеству.

⁵¹ Современный уровень разработки теории мифа и мифотворчества см. [Мелетинский, 1976; Стеблин-Каменский, 1976; Дьяконов, 1977].

⁵² Гордон [Гордон, 1977, с. 199-232] исходит из расположения, существенно отличающегося от нашего изложения. Согласно Како [Саquot, 1969, с. 68-69], мифы открывались борьбой Ба^ḫлу с Йамму, за чем следовала постройка дома, а затем — борьба Ба^ḫлу с Муту.

⁵³ Понимание текста Ug., V, III, 3=KTU, 1.101 как описания ритуального восхождения на трон [Fisher-Knutson, 1969, с. 157-167] не кажется убедительно обоснованным. Перевод фразы *b^{cl}. ytb.ktbt. gr* английским "Baal returns because of the throne to (his) mountain" синтаксически неудовлетворителен, так как после союза *k* "вследствие того, что", ожидался бы глагол. При имени частица *k* должна означать 'подобно тому, как'. По нашему мнению, угар. *tbt* в *ktbt* следует переводить, отталкиваясь от араб. *tabuta* 'быть смелым', а всю фразу "Ба^{cl}лу вассел, как смелый, на горе".

⁵⁴ В справедливости сказанного убеждает обрядность сванского праздника Бослоба [Бардавелидзе, 1957, с. 177-178]: муж и жена имитировали у домашнего очага супружеское соитие, выступая в роли быка и телицы. В конце обряда произносилась формула "Господи, размножь наш скот!".

⁵⁵ Предполагают [Oldenburg, 1969, с. 112], что Илу потому сам не овладел властью после гибели Ба^{cl}лу, что был кастрирован. В угаритской мифологии, однако, нет никаких указаний на кастрацию Илу.

⁵⁶ Указывая, что в Переднеазиатском Средиземноморье ни одно время года не является бесплодным (что само по себе неверно), С.Гордон приходит к выводу, что миф о борьбе Муту и Ба^{cl}лу не связывается с каким-либо сезоном, но соотносится с необычной катастрофой [Gordon, 1949, с. 4-5]. В другой своей работе [Гордон, 1977, с. 200-201] С.Гордон пытался доказать, что тема воскресающих и умирающих богов связана с семилетними циклами бесплодия. В пользу такого понимания свидетельствует, по его мнению, то, что Ба^{cl}лу как податель росы и дождя функционирует круглый год. К этому мнению присоединяется и Ольденбург [Oldenburg, 1969, с. 37-38]. Под сомнение сезонный характер мифов о Ба^{cl}лу, как и существование цикла преданий о нем, ставит Л.Граббе [Grabbe, 1976, с. 57-63]. С.Левенштамм [Loewenstamm, 1969 (5729), с. 96-101] думает, что мифы о Ба^{cl}лу имели содержанием борьбу против вод, стремящихся покорить сушу, следовательно, это космогонические и космологические мифы, преобразованные в рассказ о борьбе между членами царского дома.

Однако такие суждения нельзя признать удовлетворительными: предания о Ба^{cl}лу образуют внутри угаритского мифо-эпического цикла законченное единство; связи между отдельными эпизодами видны, хотя их последовательность и не ясна. Между посеваем и жатвой существует период, когда посеянное зерно еще не проросло; этому и соответствует время господства Муту. По мнению Грэя [Gray, 1957, с. 9-12], поэмы о Ба^{cl}лу соответствуют переходам от одного периода сельскохозяйственного года к другому. При этом предполагается, что миф о Ба^{cl}лу и Йамму соотносится с ежегодным осенним праздником сельскохозяйственного Нового года, а победа Ба^{cl}лу над Йамму — это победа мирового порядка (космос) над хаосом. Как полагает А.Како [Caquot, 1969], поэмы о Ба^{cl}лу представляют собой цельный миф, приуроченный к годичному празднеству, которое может быть отнесено к началу весны. Согласно концепции Де Моора [De Moor, 1971], в поэмах о Ба^{cl}лу изображены времена года от дождливого сезона как времени жизни и царствования Ба^{cl}лу до летней засухи как времени его смерти. Ср. также у Дю Мениль Дю Бюиссона [Buisson, 1973, с. 20]: Ба^{cl}лу царствует на земле девять месяцев, а Муту — три летних месяца. По мнению Кросса [Cross, 1973, с. 120] миф о Ба^{cl}лу — это космогонический миф о возникновении у богов царской власти. У.Кассуто [Cassuto, 1962, с. 77-86] полагал, что, даже если сезонный миф составлял один из

ранних элементов повествования о Ба^слу и Муту, то затем оно освободилось от "этого влияния" и развивалось самостоятельно. Борьба между Ба^слу и Муту, по мысли Кассуто, — это борьба между богами жизни и смерти, в которой побеждает жизнь. Виролло [Виролло, 1937, с. 80], видел в мифе о Ба^слу и ^сАнату наиболее древнюю форму мифа об Адонисе и ^сАстарте. Это верно лишь постольку, поскольку речь идет о культе умирающего и воскресающего бога.

⁵⁷ У.Ф.Олбрайт [Albright, 1957, с. 232—233] видит в расправе ^сАнату с Муту ритуал, имеющий целью с помощью симпатической магии возродить Ба^слу. Р.Дю Мениль Дю Бюиссон [Buisson, 1973, с. 19—20] видит в этом описании подготовку зерна к употреблению в пищу. По его мнению, это осенний ритуал, приурочиваемый к сентябрю-октябрю. Как полагает Де Моор [De Moor, 1971, с. 212—215], в тексте нашел свое отражение ритуал, являющийся архетипом ритуального посева в садах Адониса, который совершался летом.

В литературе неоднократно обращалось внимание на сходство интересующего нас описания с библейским обрядом (Лев., 2, 14): "А когда будешь приносить даяние из первинок для Йахве, зерно, обожженное в огне, перемолотые плоды будешь приносить в качестве даяния от первинок твоих" (см. также Fl.Ios., Antt., 3, 251; Philo Alex., De spec. leg., 2, 20; ср. [Pope, 1965, с. 301]). С.Левенштамм [Loewenstamm, 1962, с. 87—88] (см. также [Fensham, 1966, с. 191—193]) обратил внимание на текст Исх., 32, 20, где уничтожение золотого тельца описывается примерно в тех же выражениях, что и уничтожение Муту в угаритской поэме: "И он (Моисей. — И.Ш.) взял тельца, которого они (израильтяне. — И.Ш.) сделали, и сжег в огне, и измельчил его до мельчайших долек, и разбросал на поверхности вод, и наполнил сынов Израиля". Здесь существенно, во-первых, то, что само описание при сопоставлении с угаритской параллелью производит впечатление своего рода литературного штампа; во-вторых, то, что враждебный бог оказывается обладателем живительной силы, и расправа с ним — это овладение живительной силой, которую израильтяне поглощают, а угаритяне отдают земле. Описательный штамп восходит в конечном счете к одинаковости обряда. Поэтому возражения С.Левенштамма против сближения обоих толкований не кажутся убедительными (см. [Loewenstamm, 1972, с. 378—382]). Не убеждает и его отрицание истолкования данного отрывка как описания земледельческого обряда.

⁵⁸ Аналогичное представление о смерти характерно для европейской народной культуры средневековья [Бахтин, 1965, с. 445].

⁵⁹ Текст не дает возможности определить, имело ли это повествование какое-либо отношение к обряду "священного брака" (предполагается, что постройка дома должна предшествовать "священному браку" [Gray, 1957, с. 43]). Столь же проблематично и приурочение данного праздника ко дню весеннего равноденствия, который, как предполагают, в Угарите был днем весеннего Нового Года [De Moor, 1971, с. 61].

⁶⁰ Аналогом интересующему нас преданию был, по-видимому, библейский рассказ о строительстве храма Йахве в Иерусалиме, а также реконструируемый на основании исследования библейских псалмов ритуал ежегодного воцарения Йахве в этом храме [Mowinkel, 1961].

⁶¹ В специальной монографии, посвященной тексту С23, Н.М.Никольский [Никольский, 1948] пытался, отталкиваясь от него, показать общинно-земледельческий характер угаритской (т.е., в его интерпретации, финикийской) религии. В такой общей форме этот тезис сомнительный не вызывает, однако книга Н.М.Никольского базируется на уста-

ревших, филологически необоснованных переводах, а его исследование представляет собой цепь фантастических построений и произвольных допущений (ср. рецензии на эту книгу [Струве, 1949, с. 131-146; Тюменев, 1949, с. 146-151]). Столь же произвольно и переполнено фантастическими деталями истолкование текста у Гордона [Гордон, 1977, с. 201-207].

⁶² Предположение, согласно которому Дева (*rḥmty*) тождественна 'Анату [Largement, 1949, с. 50; Oldenburg, 1969, с. 89] представляется маловероятным. Сочетание *rḥm 'nt* в С6, II, 27 употреблено вместо обычного *btlt 'nt* "девственница 'Анату" (ср. также [Тоу, с. 69]) и, следовательно, не может быть привлечено для обоснования этого взгляда. По другому мнению [van Selms, 1954, с. 110] "Дева" — это еще одно обозначение Асирату, что также не может быть обосновано.

⁶³ На основании обряда, изображаемого в С23, становится понятен смысл загадочного запрещения варить козленка в молоке его матери, сохранившегося в библейских узаконениях (Исх., 23, 19). Фактически это запрещение участвовать в священном браке.

⁶⁴ Мы принимаем взгляд, согласно которому Шахару и Шалиму — два разных божества. Не исключено, однако, что существовало одно божество Шахару-и-Шалиму (ср. *ktz whss* 'Пригожий-и-Мудрый', Муту-и-Шару) [Largement, 1949, с. 50]. Наряду с концепцией, отождествляющей обоих богов с греческими Диоскурами, существует мнение, будто культ Шахару и Шалиму является пережитком астральных культов эпохи номадизма [Xella, 1973]: эта книга нам не доступна — цит. по [ZAW, 86, 1974, № 1, с. 135].

⁶⁵ В литературе высказывалась мысль о сюжетной близости данного повествования к месопотамским (шумерским) мифам, в которых теогония происходила в антропоморфно-эротической форме; см. [Aistleitner, 1953, с. 285-312; Komończy, 1971, с. 75-80].

⁶⁶ Иное понимание текста см. [Lipiński, 1974, с. 169-174].

⁶⁷ М. Астур [Astour, 1963, с. 1-15] пытался доказать, отталкиваясь от КТУ, 1.96 западносемитское происхождение греческого культа Диониса. Он имеет в виду также замечание Геродота (Herod., 2, 49), согласно которому греки узнали о Дионисе "от Кадама-тиряннина и тех, кто прибыли с ним из Финикии в страну, ныне зовомую Беотией". Ряд терминов, связанных с культом Диониса, имеют, по его мнению семитскую этимологию: так, Βακχος он производит от семитского *bākā* 'плакать', ἱαχος — от *nākā* 'бить, ударять' и т.д. Оставляя в стороне теорию фракийского происхождения культа Диониса, заметим только, что в Греции культ Диониса был распространен уже в микенскую эпоху [Лурье, 1957, с. 291-292]. Ни бог-покровитель виноделия, ни соответствующая обрядность в Переднеазиатском Средиземноморье пока не засвидетельствованы. Иное истолкование предлагается в комментарии к [Тоу, с. 87]: 'Анату (т.е. источник) поглощает субстанцию своего брата, изливающуюся в виде дождевой воды. Э. Липинский [Lipiński, 1965, с. 45-62], основываясь на своем филологическом анализе памятника, видит в нем описание того, как *tembrum virile* Ба⁶лу стремится оплодотворить 'Анату. По его мнению, это отрывок из большого повествования, где речь идет либо о возрождении Ба⁶лу, либо о рождении его отпрыска.

⁶⁸ Аналогом повествованию о Карату в Библии являются псалмы 105 и 106, содержащие рассказ об исходе из Египта, предназначенный для речитации в храме при соответствующей (пасхальной?) церемонии.

69 Попытки обнаружить в поэме повествование о походе Карату на юг Палестины, в Эдом, основываются на филологически неточном переводе слова *ngb*, в котором видели географическое наименование (Негев) вместо правильного "снабжать продовольствием", а также на неоправданном сближении угар. *'udm* с наименованием "Эдом". Р.Дюссо [Dussaud, 1933, с. 5—49] пришел к заключению о пребывании древних финикийцев в Негеве и Аравии на основании своей (филологически также несостоятельной) интерпретации текста о рождении богов. Поэму о Карату, тогда еще не опубликованную, он привлек в качестве дополнительного доказательства в пользу этого тезиса.

70 В поэме о Карату видели династический миф об избрании на царство [Gray, 1964], отражение преданий об умирающем и воскресающем боге, приобретающем черты мифического основателя царской династии [Engnell, 1943], прославление Илу — спасителя, помогающего в критической ситуации [Parker, 1977, с. 161—175].

71 Все сказанное соответствует, разумеется, тезису, согласно которому в повествованиях о Карату и об Акхите были использованы "мифические темы глубокой древности" [Xella, 1976, с. 61—63]. Мы, однако, не можем согласиться с тем, что эти "темы" были переработаны писцами и жрецами, т.е. что обе поэмы представляют результат "кабинетного" творчества.

72 Основные издания и переводы угаритских поэтических повествований см. [KTU; TOu; UL; Gaster, 1950; Driver, 1956; ANET; Aistleitner, 1959; Jirku, 1962; Винников, 1962; Винников, 1963]. Обоснования принятых переводов, в ряде случаев существенно отличающихся от указанных выше, за недостатком места автор вынужден опустить. Он предполагает привести их в специальных работах — комментированных переводах угаритских поэтических повествований.

73 Дж.Грэй [Gray, 1948—1949, с. 127—139; Gray, 1952, с. 39—42; Gray, 1957, с. 92] видел в рапайтах людей, называемых богами (*'ilum*) потому, что они участвуют в выполнении религиозных функций царя связанных с обеспечением плодородия. По мысли А.Како [Саquot, 1960, с. 75—93; Саquot, 1976, с. 295—304], рапайты — вероятно, мертвые, более точно — умершие предки. Как считает Л'Эре [L'Heurgueux, 1976, с. 84], термин *rp'* — сакральный эпитет, применимый к различным божествам, в том числе и к Илу; в своем качестве *rp'* Илу — патрон элитарной группы воинов-аристократов. Члены такой группы называются *rp'i* и *rp'i 'ars*. Р.Дю Мениль Дю Бюиссон [Buisson, 1973, с. 1] полагает, что рапайты — "привилегированные" мертвецы, находящиеся в мире богов. Существует также мнение, что в угаритском пантеоне существовало божество Рапиу — "целитель" [Parker, 1972, с. 97—104]. Б.Маргулис [Margulis, 1970, с. 292—304] пытался проследить развитие слова *rp'um* от обозначения божественных или полубожественных воинов-колесничих до обозначения обитателей потустороннего мира. М.Хельтцер [Heltzer, 1978, с. 5—20] сопоставлял угар. *rp'i(m)* с этнонимом *rabba'um*, встречающимся в документах из Мари, и приходил к заключению, что угаритские рапайты и раббайты из Мари — это одна и та же этническая общность, к которой принадлежали диданиты — племя, подвластное Карату.

74 В связи со сказанным получает свое объяснение и библейское представление, согласно которому человек, увидевший бога, обречен на немедленную смерть.

75 Интересную параллель этому обычаю составляет библейский рассказ (Быт., 24) о том, как Авраам покупал участок земли, чтобы

устроить погребение для своей умершей жены. Этот участок обязательно должен был быть его родовой собственностью, т.е. в конечном счете, тем местом, где должны были обосновываться на жительство потомки усопшей.

⁷⁶ Можно предположить, что библейскую параллель угаритскому духу (*brlt*) составлял дух (*nšamā*), находившийся в живом существе (конкретнее: в носу), пока оно жило (I Цар., 17, 17; Ис., 2, 22; 42, 5; Иов, 27, 3; Дан., 10, 17; Быт., 2, 7; 7, 22).

⁷⁷ Фрагмент С48=КТU, 1.74, по-видимому, соответствует С29, однако от него сохранился только небольшой обломок.

В своих работах, специально посвященных угаритскому пантеону, который он сопоставлял с пантеонами других семитских обществ, Д.Нильсен пытался доказать, что в Угарите прослеживается постулированный им общесемитский культ бога-отца (Луна), богини-матери (Солнце) и бога-сына (Венера=Астар) [Nielsen, 1936; Nielsen, 1942]. Филологические построения Д.Нильсена основываются на ошибочных переводах и интерпретациях; к тому же многие тексты ему не были известны. Конкретные результаты его исследований представляют явные натяжки: так, он видит бога луны одновременно в Шахру, Дагану (последнего он отождествляет также с Илу), Рашапу и Хадду (т.е., как теперь ясно, Ба⁶лу).

⁷⁸ Земля в качестве божества-гаранта клятвы со стороны карфагенян упоминается в договоре карфагенян с македонским царем Филиппом V (Polyb., 7, 9). Из культа Неба со временем развился культ Хозяина Неба (Ба⁶алШамем), широко распространенный в финикийских обществах, как и повсеместно в Переднеазиатском Средиземноморье.

⁷⁹ Подобные табу были широко распространены в Переднеазиатском Средиземноморье; ср., например, в Финикии: Мелькарт — "царь Города", "Госпожа, владычица Библа"; в иудаистской религии — "Господь", "Бог небесный" и т.п. Объяснение этому явлению в плане представляемой эпохи дают библейские десять заповедей (Исх., 20, 7): "Не произноси имя Йахве, Бога твоего, всуе, ибо не оставит безнаказанным Йахве того, кто произнесет имя Его всуе". Фактически за этим скрывался взгляд, согласно которому название бога есть его призывание; но лицемерие бога влечет за собой неминуемую гибель.

⁸⁰ Ср. [Pore, 1965a, с. 256]. В литературе было высказано предположение, что формула *'il.spn* означает, будто первоначально резиденцией Илу была гора Цапану, откуда его изгнал, придя к власти, Ба⁶лу [Oldenburg, 1969, с. 104—106]. Однако в угаритских списках богов *'il.spn* и *'il* — различные божества, что делает, по нашему мнению, конструкцию Ольденбурга решительно невозможной. В дошедших до нас мифах какие-либо указания о пребывании Илу на горе Цапану также отсутствуют.

⁸¹ В пользу такого заключения свидетельствует, как кажется, библейская параллель Исх., 3, 13—15: "И сказал Моисей Богу: вот, я приду к сынам Израиля и скажу им: Бог отцов ваших послал меня, а они скажут мне: каково имя Его? Что я скажу им? И сказал Бог Моисею: Я есмь, кто Я есмь. И Он сказал: так скажи сынам Израиля: Сущий послал меня к вам. И сказал еще Бог Моисею: так скажи сынам Израиля: Йахве, Бог отцов ваших, Бог Авраама, Бог Исаака и Бог Иакова послал меня к вам; это имя Мое навечно, и этим будут поминать Меня из рода в род". Как можно видеть, формула "Бог такого-то" воспринималась как специфический культовый эпитет, употреблявшийся вместо обычного имени (ср. [Cross, 1973, с. 3—12]). По мнению Ф.М.Кросса,

такие боги кочевников легко отождествлялись с одноименными богами оседлого населения, среди которого кочевники переходили к оседлому образу жизни. Иначе Олбрайт [Albright, 1968, с. 141], полагающий, что под *'il. 'ib* имеется в виду божественный предок.

⁸² Подробно об Илу см.: [Eissfeldt, 1951; Pore, 1955; Oldenburg, 1969; Cross, 1973, с. 14-43; TOu, с. 55-68; Туloch, 1975, с. 8-11]. Ольденбург [Oldenburg, 1969, с. 2] полагает, что угаритский пантеон знал два семейства богов — одно, возглавляемое Илу, и другое, возглавляемое Ба^слу, и что в эпосе борьба идет между членами этих двух фамилий, но не внутри одной и той же. Эта конструкция не находит подтверждения в источниках: Ба^слу такой же потомок Илу, как и все остальные боги. О превращении слова *'l* в апеллатив со значением "бог" см. [Röllig, 1959, с. 403-416].

⁸³ Ср. [Cazelles, 1970-1971, с. 35]. К аналогичной форме восходят и более позднее обозначение божества — финикийское *'lm* и библейское *'alōhīm*, огласовывающееся по модели множественного числа (как и замещающие его эпитеты), но употребляющееся вместе с глаголами в единственном числе.

⁸⁴ Ср. [Schmidt, 1961, с. 6]. Имеется в виду "конец вселенной", где соединяются земной и небесный Океаны. Попытки локализовать местопребывание Илу и, в частности, отождествить его с источником, откуда вытекает река Адонис (совр. Нахр Ибрахим; см. [Pore, 1955, с. 61-81; Oldenburg, 1969, с. 106-109]), или поместить его в горах Армении [Lipinski, 1971, с. 13-69] не убеждают. Едва ли у угаритян имелось сколько-нибудь определенное представление о том, откуда вытекали земной и, в особенности, небесный Океаны. Что же касается Реки, то и она могла отождествляться с различными потоками и (или) оставаться элементом мифической географии. Вообще, резиденция Илу локализовалась, по-видимому, в мифических сферах [TOu, с. 66].

Любопытную параллель этому представлению содержит фраза из пророчества Иезекииля о Тире (Иезек., 28, 2): "и ты (правитель Тира. — И.Ш.) сказал: Эль (угар. *Илу*. — И.Ш.) я, на троне Божьем я сижу, среди морей". Здесь правитель Тира изображен гордецом, применяющим к себе обычные представления об Эле (Илу) и его местопребывании (ср. также [Cross, 1973, с. 44]).

⁸⁵ В связи с этим обращается внимание на библейские формулы *'abīr ya'āqōb* и *'abīr yiśrā'ēl* (Быт., 49, 24; Ис., 1, 24; 49, 26; 60, 16; Пс., 132, 2-5), которые обычно переводятся "сильный Израиля", "сильный Иакова", но должны, по-видимому, интерпретироваться "бык Иакова", "бык Израиля" [Cross, 1973, с. 15].

⁸⁶ Перевод эпитета *'ab. šnm* вызвал в исследовательской литературе разногласия. Перевод "отец лет" предложил Ш.Виролло (цит. по: [Eissfeldt, 1951, с. 31]), О.Эйссфельдт [Eissfeldt, 1951, с. 31] производил угар. *šnm* от корня *šnu* 'менять', 'исчезать', откуда его перевод "отец смертных". И.Айстлейтнер [Aistleitner, 1955, с. 4-7; ср. WUS, с. 312 № 2651] видел в *škm* и *šnm* дом богов, в особенности, Илу. Х.Л.Гинзберг также видел в *šnm* имя собственное (Shunemi; см. [ANET, с. 129]). М.Х.Поуп [Pore, 1955, с. 33] и Дж.Грэй [Gray, 1957, с. 116] на основе сопоставления с араб. *saniya* 'быть высоким' считали возможным перевод "отец тех, кто в высоте"; так же и Шмидт [Schmidt, 1961, с. 49]: "отец возвышенных", т.е. богов. Ольденбург [Oldenburg, 1969, с. 17-18], отталкиваясь араб. *sana<y>* 'светить', переводит "отец светил". Рин [Rin, 1969, с. 39] (цит. по [TOu, с. 59-60]) трактует *šnm* как вариант слова *šlm* 'мир, благополучие'.

Наконец, отталкиваясь от Ug., V, III, 1=KTU, 1.114 формулу 'ab.šnm предлагали переводить: "отец <бога> Шунаму" [Gordon, 1976, с. 261–262]. Нам представляется наиболее обоснованным понимание в данном контексте слова šnm 'годы', тем более, что в ханаанейско-аморейских языках засвидетельствованы формы множественного числа šnm (муж. р.) и šnt (жен. р.). Такой перевод наилучшим образом соответствует представлениям об Илу как о мудром седобородом старце. Ср. также [Tuohet, 1975, с. 9].

⁸⁷ Существует предположение [Oldenburg, 1969, с. 20–21], что эпитеты, относящиеся к Илу, древнее мифов; что в ряде ситуаций они должны были звучать иронически. Ирония, снижение образа Илу в некоторых текстах действительно имели место; что же касается хронологической последовательности мифов и эпитетов, то ее в данном случае вряд ли удастся установить. Важно, что эпитеты могли отражать представления об Илу, иным способом не засвидетельствованные, и мифы, до нас не дошедшие.

⁸⁸ По мнению Ольденбурга [Oldenburg, 1969, с. 28], Илу, как он изображен в угаритских мифах, не является царем богов; у него нет мужества и силы, и боги за пределами его семьи не испытывают перед ним страха. Однако его мудрость, способность принимать решения и давать советы и благословения неоспоримы, как неоспорима его роль высшего авторитета в том, что касается социальной жизни, и его господство в царском культе. Противоречивость этой характеристики очевидна. В действительности Илу воспринимается как носитель высшей власти, решения которой обязательны для всех; выступления против него и угрозы ему — это способ заставить его принять нужное решение, но не отрицание его власти. Как верховный правитель, Илу поставляет и царя над миром. Представление, будто у него нет мужества и силы, основывается на специфической роли Илу в поэмах о Ба^алу.

⁸⁹ Лагранж [Lagrange, 1903, с. 130–131] приводит материал, свидетельствующий о почитании Дагона — человекорыбы (монеты из Аскалона); Беросс [FHC, II, с. 500] называет человекорыбу Одакон.

⁹⁰ В литературе высказывалось предположение, что культ Дагану распространялся из области Среднего Евфрата (ср. [Oldenburg, 1969, с. 46–47]). С этим допущением можно согласиться, если иметь в виду, что распространение аморейских племен во второй половине третьего тысячелетия до н.э. происходило из восточных областей Сирии, прилегающих к Среднему Евфрату. Думать, что культ Дагану был в угаритском обществе каким-то нововведением, нет достаточных оснований.

⁹¹ В литературе предлагались отождествления Дагану с Ба^алу [Karpelrud, 1952, с. 87], с Илу [Cassuto, 1951, с. 46; Fontenrose, 1957, с. 277–280] и с Кумарби [Ug., V, с. 524; Astour, 1968, с. 172–177]. Однако в текстах Ба^алу назван сыном Дагану; Илу, Дагану и Ба^алу упоминаются одновременно; Кумарби отождествляется с Илу. Ср. [Tou, с. 52–53; Tuohet, 1975, с. 6].

⁹² Предположение, будто *hd* является исконным именем божества [Oldenburg, 1969, с. 59; Tou, с. 73–74] кажется маловероятным. Неубедительно допущение [Karpelrud, 1952, с. 50–52], согласно которому Хадду и Ба^алу — два исконно разных, но впоследствии, до возникновения поэтических повествований, идентифицировавшихся божества. Лёккегор [Løkkegaard, 1953, с. 221–222], пытался доказать, что угар. 'al'iyn имеет значение "дикий бык", отталкиваясь от евр. לֵאָא, араб. la'a, акк. lu. Однако в сложной филологической конструкции, к которой он прибегает, истолковывая начальное 'a как протетический аф, нет необходимости.

⁹³ Культ Хадду в Сирии не ограничивался Угаритом. Документы из Мари первой половины второго тысячелетия до н.э. показывают его владыкой Халеба, т.е. верховным богом царства Йамхад [Oldenburg, 1969, с. 65-69].

⁹⁴ Утверждать, что первоначально Ба^слу не был умирающим и вос-
кресающим богом [Løkkegaard, 1953, с. 231; Oldenburg, 1969, с. 75]
нет решительно никаких оснований.

⁹⁵ В связи со сказанным обращают внимание на аналогичные воз-
действия на алтарь в Иерусалимском храме, бывшие составным элементом
обрядности праздника Суккот (Мишна, Сукка^а, 4, 9 и 5, 9). Представ-
ления о Ба^слу (евр. *Ба^сан*) как о подателе дождя сохранились в Пе-
реднеазиатском Средиземноморье вплоть до эпохи раннего средневе-
ковья. В иудаистских побиблейских текстах поле, орошаемое дождем,
называется "полем Ба^с-ала" (*śdh hb^сl*) [Even-Šošan, 1961, I, с. 139].
В арабской лексике такое поле также называется *ba^сun* [Fahd, 1968,
с. 56], что сопоставимо с бытовавшими в арабской доисламской среде
представлениями об аль-Ба^слу как об оросителе [Fahd, 1968, с. 54-
56].

⁹⁶ Йахве в иудейско-израильской религии также восседает на ке-
рубях (I Сам., 4, 4; II Сам., 6, 2; II Цар., 19, 15; Ис., 37, 16;
Пс., 80, 2 и 99, 1; I Хр., 13, 3); так же изображен и Ба^салХаммон
на поздней пунийской стеле из Хадрумета [Harden, 1963: фото 41].
Перед нами, таким образом, представление, общее для всего ханааней-
ско-аморейского культурного круга.

⁹⁷ В исследовательской литературе высказывалась мысль о кон-
фликте между Ба^слу и Илу, который составляет сюжетную основу угарит-
ских поэтических повествований [Kapelrud, 1952; Pore, 1955; Olden-
burg, 1969]. Как полагает Дж.Оберман [Obermann, 1948, с. 83] уга-
ритские поэмы отражают острый кризис, в результате которого высшая
власть переходит от Илу к Ба^слу. По мнению У.Кассуто [Cassuto,
1951, с. 51], поэмы о Ба^слу должны были начинаться рассказом о
свержении Илу и о разделе мироздания между Ба^слу, которому достают-
ся небеса, Йамму, получающим море, и Муту, в чье владение переходит
подземный мир. М.Поуп думает, что речь шла не только о свержении
Илу рукой Ба^слу, но и о кастрировании Илу, чем объясняется его сла-
бость (но ведь в поэмах говорится о ласках Илу, которые "взволнуют"
богиню Асирату!). Желая вернуть себе власть Илу (так у М.Поупа)
натравливает на Ба^слу врагов. В более поздней работе [Pore, 1965a,
с. 259] М.Поуп высказал мнение, будто в предании нашел отражение
конфликт между почитателями Илу, чьим соратником был Йамму, и пок-
лонниками "юного выскочки" Ба^слу. Все эти схемы либо не поддаются
проверке, либо прямо противоречат фактам (ср. [Тоu, с. 63-64]). Точ-
ка зрения, согласно которой представления о царствовании Илу и Ба^с-
лу не противоречат одно другому, но дополняют друг друга [Schmidt,
1961, с. 52-54], а представления о конфликте между Илу и Ба^слу пре-
увеличены [Gray, 1957, с. 115] кажется наиболее правдоподобной.

⁹⁸ В текстах Ба^слу обычно именуется сыном Дагану, но и сыном
Илу. Для объяснения этого явления привлекали (см. [Pore, 1965c,
с. 255]) рассказ Филона Библиского, согласно которому одна из налож-
ниц Урана, побежденного Элем, будучи беременной, была передана Да-
гону и родила Демарунта. Однако отождествление Демарунта и Ба^слу
пока не доказано. Интересующее нас явление следует, очевидно, пони-
мать так, что Илу фигурирует в роли первопредка и главы сообщества
богов, по отношению к которому боги, в том числе и Ба^слу, являются
сыновьями и дочерьми.

⁹⁹ Имя *Пидрай* (*pdr̄y* — форма ж.р.), вероятно, соотносится с именем божества *pdr̄*, упоминаемого в сильно поврежденных угаритских царских текстах С37=KTU, 1.49 и С38=KTU, 1.50 в качестве адресата жертвоприношений. В северной Сирии, в частности, возможно, в окрестностях Алаха, он почитался как одно из верховных божеств [Тоу, с. 78]. Однако его роль в угаритском пантеоне не ясна. В финикийской заклинательной табличке VII в. до н.э. из Арслан-Таша (KAI, 27) бог *pdr̄ss'* фигурирует в качестве отца бога *šm*, против которого произносится заклинание; *pdr̄ss'* здесь, несомненно, одна из ипостасей божества *pdr̄*; но и финикийский текст не дает оснований для сколько-нибудь обоснованных заключений. Попытки определить функции Пидрай на основе этимологии не дают удовлетворительного результата (см. [Тоу, с. 78]). Если бы подтвердилось сближение угар. *pdr̄* с евр. *pādār* 'жир' (ср. [УТ, с. 467, № 2021]), в божестве *pdr̄* и богине Пидрай можно было бы видеть подателей жирной мясной пищи. По мнению С.Гордона [Гордон, 1977, с. 213], Пидрай символизирует свет, но для таких утверждений нет оснований. "Светоносный" ('*ar*) — это эпипет ее отца Ба^слу.

¹⁰⁰ Существует предположение (А.Г.Лундин), что угаритской Арцай соответствует богиня Руда арабской доисламской мифологии (о ее культуре см. [Wellhausen, 1927, с. 58–59]).

¹⁰¹ Предполагают [Oldenburg, 1969, с. 77], что '*ar*, *rb* и *y^сbdr* (имя '*ar**sy* в этот список попало явно по недоразумению) — имена жен Ба^слу, от которых родились его дочери. Такому предположению противоречит то, что все три имени — мужского рода.

¹⁰² О триаде богинь плодородия и о попытках интерпретации их имен см. также [Astour, 1969]. Значительный интерес представляет попытка М.Астура сопоставить угаритскую триаду с аналогичными греческими богами.

¹⁰³ Высказывалось мнение [Тоу, с. 80], что угаритяне признавали множественность богов-громовиков, которые могли считаться братьями Ба^слу.

¹⁰⁴ Заметим в связи с этим использование в Палестине, как показывает библейская традиция, слова *ba^сal* как наименования "языческих" богов, покровителей определенных пунктов, рек, деревьев и т.п., а также эллинистические культы Зевса Касийского, Зевса Долихенского и др. Они восходят к почитанию местных "ба^салов", а первый — непосредственно к культуре Силача Ба^слу.

¹⁰⁵ Этимология имени '*nt* не ясна. Его истолковывали как "предвидение", однако оно может быть связано и со словом '*n* 'глаз, источник'. Лёккегор [Løkkegaard, 1973, с. 226] думал, что угар. '*nt* означает "ослица" (ср. араб. *ʿanā*).

¹⁰⁶ Источникам безусловно противоречит мысль, будто эпитет *btl̄t* исключает представление об *ʿAnatu* как о рождающей богине [Тоу, с. 89]. А. ван Зельмс [van Selms, 1954, с. 69] ближе к истине, когда он высказывает предположение, что слово *btl̄t* означает здесь юность, но отнюдь не невинность богини.

¹⁰⁷ Сочетание *ybm̄t l'imm* У.Ф.Олбрайт [Albright, 1938, с. 19] предлагал перевести "прародительница народов". Согласно другому мнению [van Selms, 1954, с. 70] *ybm̄t* 'возлюбленная'. Слово *l'imm* связывали с акк. *līmti*, а также с именем аморейского бога Лима.

¹⁰⁸ В поздней финикийской мифологии '*Anat* (угар. '*Anatu*) как богиня-воительница отождествлялась с греческой Афиной (KAI, 42: Лапетос на Кипре, IV в. до н.э.).

¹⁰⁹ Существует предположение, что имелась и мужская параллель этому божеству — Ан (ср. имя Бин-Ан в поздней надписи KAI, 22, найденной в долине Бека^с). Возможно, однако, что в данном случае перед нами божество — покровитель источников, и что созвучие имен объясняется случайным стечением обстоятельств.

¹¹⁰ Заслуживает внимания, хотя и не может считаться доказанным предположение Г.Рикманса [Ruckmans, 1951, с. 41 и 62], согласно которому имя Астару (Astru) происходит от корня Atr 'орошать'. Мнение, будто Астару был астральным божеством, соответствующим планете Венера [Henninger, 1976, с. 141–143], в угаритских текстах подтверждения не находит. О культуре Астару см. [Saquet, 1958, с. 45–60].

¹¹¹ Роль, которую Астару играл в угаритском пантеоне, существенно отличается от того, что известно о южноаравийской религии, где Астар (угар. Astru) занимал одно из ведущих мест как могучий бог-воитель, ороситель, податель дождя, наполняющий водой реки [Höfner, с. 268–271]. Выдвижение в Южной Аравии на первый план Астара сопоставимо с выдвижением в Угарите на первый план Силача Ба^с-лу и другими аналогичными явлениями. Значительный интерес представляет упоминание Астару (Astru) в египетских текстах 18 династии (XVI–XIV вв. до н.э.), свидетельствующее, несомненно, о бытовании культа Астару в ханаанейско-палестинской среде в середине второго тысячелетия до н.э. [Burchardt, 2, с. 16, № 284]. Надпись моавитского царя Меша (KAI, 181; IX в. до н.э.), где фигурирует бог АстарКемош (видеть в этом божестве супругу Кемоша нет никаких оснований), говорит о существовании в ханаанейских обществах (в частности, в Моаве, где он слился с местным верховным богом Кемошем) почитания Астара еще в первой половине первого тысячелетия до н.э. Культ Астара в первом тысячелетии до н.э. имел место также у племен Аравийской пустыни. Кедариты в аккадских источниках именуется LUⁱ-lu ša DINGIR a-tar-sa-ma-a-in 'сообщество Астара небесного' [Cross, 1973, с. 105]. Дж.Грэй [Gray, 1957, с. 124] указал на поздние тексты [PG, 79, III, 612 и 79, VII, 681a, 684c], из которых следует, что еще во времена позднего эллинизма утренней звезде, на этом этапе отождествлявшейся с Астаром, приносили человеческие жертвы. Эти сведения, однако, слишком отрывочны, чтобы судить о роли Астара в мифологии Переднеазиатского Средиземноморья. Заслуживает внимания, вероятно, то, что женская параллель этого божества Астарта — богиня любви и плодородия, а в первом тысячелетии до н.э. — параллель этрусско-римской Юноне, супруге верховного бога.

¹¹² В.А.Якобсон [Гордон, 1977, с. 208, примеч. переводчика] связывает титул "Судия речной" (у него: "Река-судья") с божьим судом — испытанием водой. Но к божьему суду этот титул отношения не имеет: как уже отмечалось выше, "судия" — титул правителя и означает только, что Йамму является властителем Реки (ср. [Schmidt, 1961, с. 28–31]).

¹¹³ Очевидно, Йамму — это не только воплощение мирового хаоса [Cross, 1973, с. 116]. Об этом же свидетельствует и почитание морского божества в Берите, где он является гарантом миропорядка (в противном случае культ был бы невозможен).

¹¹⁴ Против последнего отождествления, объясняя его непониманием "этоса еврейской религии", возражает Дж.Грэй [Gray, 1957, с. 133–134]. Однако сам по себе этос является результатом длительного исторического развития.

Еще одно возможное сопоставление угаритского Йамму с поздними богами пантеонов Переднеазиатского Средиземноморья — это сопоставление с Понтом и Тифоном в сочинении Филона Библиского [Oldenburg, 1969, с. 32–33]. В связи с этим существенно, что, согласно Страбону (Strabo, 16, 2, 7) река Оронт в древности именовалась Тифон. Если бы Понт и Тифон можно было бы сопоставить с угаритскими Йамму и "Судия речной", можно было бы думать, что мировую реку видели в Оронте.

¹¹⁵ Предполагается, что имя 'atrt означает "святыня, святилище" [Albright, 1956, с. 77–78; Oldenburg, 1969, с. 28]. Другое истолкование [WUS, с. 42, № 479] связывает угар. 'atrt с араб. 'atara 'избирать'. Э. Липинский [Lipinski, 1973, с. 111] формулу rbt 'atrt ut переводит 'Госпожа, идущая по морю' (или: 'пересекающая море'), также отталкиваясь от араб. 'atara, которое он переводит: *to traverse, to trend*. Основываясь на своей (с нашей точки зрения, ошибочной) интерпретации текста С6, VI, 41–52, он стремится показать истинное тождество Асирату с богиней солнца. Более правдоподобной кажется связь интересующего нас слова с евр. 'sr 'быть благополучным, счастливым', и тогда Асирату — подательница благополучного существования. О культе Асирату см. [Patai, 1965, с. 37–52; Bernhardt, 1967, с. 163–174; Lipinski, 1972, с. 101–119; TOu, с. 101–119; Tychoch, 1975, с. 11–12].

¹¹⁶ В североарабском доисламском панетоне аналогом Асирату-Илату является, вероятно, Алилат (аль-Илат), упоминаемая Геродотом (1, 131; 3, 8), она же богиня хан-Илат кедаритских, лихьянских и сафских надписей, а в поздней мифологии аль-Лат (ср. [Wellhausen, 1927, с. 29–34; Fahd, 1968, с. 111–129]).

¹¹⁷ Культ Асирату засвидетельствован в Переднеазиатском Средиземноморье и за пределами Угарита. Однако в Библии Ашера (угар. *Асирату*) выступает как богиня плодородия и супруга Ба'ала (угар. *Ба'лу*). Как объект поклонения, связанный с ее культом, почиталось дерево (мировое древо?), часто называвшееся ее именем. В исследовательской литературе [Oldenburg, 1969, с. 30] обращалось внимание на отрывок Ис., 57, 7–8, содержащий описание священного брака Ба'ала и Ашеры, датированное серединой первого тысячелетия до н.э.: "На горе высокой и возвышенной ты ставишь (ж.р.) ложе свое (ж.р.), именно туда ты восходишь (ж.р.), чтобы принести жертву. И за дверью, и за косяком ты ставишь (ж.р.) память твою (ж.р.), ибо от Меня <ты удалилась>, разделась, взмола, расстелила ложе свое (ж.р.), и сговорилась с ними, возлюбила ложе их, руку узрела" (рука — обычное для поэзии Переднеазиатского Средиземноморья эфемистическое обозначение фаллоса). Такое развитие образа связано, очевидно, с отступлением Илу на второй план и переходом его функций на центральное божество местного пантеона, в данном случае на Ба'ала.

¹¹⁸ Истолкование формулы *sm b'zl* вызвало затруднения. Согласно Виролло [Virolleaud, 1942–1943, с. 17–18], она должна быть переведена *небеса Ба'лу*. Драйвер [Driver, 1956, с. 5] видел в ней описание Астарты как вывешенной Ба'лу. По мнению А. Казелля (см. [TOu, с. 43]), угар. *sm* происходит от корня *wsm* и связано с акк. *usmu*, которое переводится: *qui convient à*. Рин [Rin, 1969, с. 52] видит в *sm b'zl* собственное имя. Представляется наиболее надежным исходить из значения *sm* 'имя', если иметь в виду также широко распространенное переносное значение этого слова — "слава".

¹¹⁹ Культ Астарты был распространен настолько широко, что в

Библии почитание "Ба^салов и "Астарт" является стандартной формулой, обозначающей приверженность "язычеству".

¹²⁰ Угар. *ktu* можно, по-видимому, несмотря на скудость материала, связать с именем арабского доисламского божества Касра (*kturu*) (см. [Fahd, 1968, с. 109]). Сближение имени угаритского божества с арабским аль-Укайсиром (*'al-'uqaysir^{um}*) [Fahd, 1968, с. 159-160] не оправдывается ни филологически, ни материалами, характеризующими соответствующих богов.

¹²¹ Существуют и иные отождествления. Каптару искали в Малой Азии, поскольку библейское Кафтор в Септуагинте передается через "Каппадокия" [Wainwright, 1956, с. 199-210]; Хикупта пытались также локализовать на этом полуострове [Hartmann, 1964].

¹²² Что представления о солнце, как о божестве, связанном с потусторонним миром, обнаруживали в Переднеазиатском Средиземноморье исключительную стойкость, свидетельствует знаменитый алтарь из Трастевере, датируемый временем не раньше II в. н.э. [Eissfeldt, 1941].

¹²³ Мнение Како [Саquot, 1959, с. 90-101], полагающего, будто "официальная угаритская религия" не знала ни солнечного культа, ни соответствующих мифов, в свете приведенных материалов не может быть признано обоснованным. В нашем распоряжении нет также источников, которые позволили бы согласиться с мнением, будто культ Шапашу был нововведением в Угарите вместе с почитанием Хадду-Ба^слу, причем Шапашу была отождествлена с богом солнца Шамашем и восприняла его функции. Понимание текста C6, VI, 41-52 как гимна, обращенного к Шапашу [Lipiński, 1973, с. 106-110], основывается, по нашему мнению, на неточной филологической интерпретации текста.

В семитоязычной среде параллель угаритскому культу богини солнца составляет аналогичный южноаравийский культ богини солнца Шамс [Höfner, с. 272-277]. Богиня солнца имела и в хеттском пантеоне, куда она попала из хаттского [Каменхубер, 1980, с. 29]. Вопрос, как соотносились между собой образы богинь солнца угаритской и хеттской мифологий, приходится пока оставить открытым. Происхождение имени *špš* вместо ожидаемого *šmš* также пока не выяснено. Может быть, его следует поставить в связь с тем, что евр. *šimšon* 'солнечный' по-гречески передавалось Σαμψών.

¹²⁴ В аккадских текстах Рашап фигурирует под именем Нергала, а в эллинистическое время отождествлялся с греческим Аполлоном. В литературе высказывалось предположение, согласно которому Рашапу обладал чертами великого небесного бога бури, подателя дождя и плодородия [Conrad, 1971, с. 157-183]. Сводку материала см. [Vattioni, 1965, с. 39-74].

¹²⁵ В литературе высказывалась мысль [Henninger, 1976, с. 135-136], будто угаритские Шахару и Шалиму соответствуют арабским "Азизу и Мун^симу или "Азизу и Арду.

¹²⁶ Представления о собрании богов как об объекте поклонения были распространены в сфере ханаанейско-аморейской культурной общности повсеместно. Они засвидетельствованы, в частности, в Библие (КАИ, 4: "собрание богов Библии святых"), а также для иудейского общества библейской традицией (Пс., 82, 1).

¹²⁷ По мнению И.Айстлейтнера [Aistleitner, 1955], этот текст представляет собой молитву, произнесенную при утренней жертве всесожжения, однако сведений, которые подтвердили бы эту гипотезу, нет.

¹²⁸ Человеческие жертвоприношения были широко распространены в Переднеазиатском Средиземноморье и археологически засвидетельствованы для всего региона [Jirku, 1956, с. 75–76]. На египетском изображении осады ханаанейского города мы видим, как осажденные выставляют младенцев навстречу вражеским стрелам. Человеческие жертвы совершались у моавитян, финикиян (в том числе и в Западном Средиземноморье); они практиковались и в иудейском обиходе, однако библейская традиция относится к ним резко враждебно. Известный рассказ о жертвоприношении Авраама (Быт., 22) представляет преодоление обычая. С превращением религии Йахве в иудаизм — догматическое религиозно-этическое учение — человеческие жертвоприношения прекратились и были заменены выкупом первенцев.

¹²⁹ Обычай устраивать пиршества-жертвоприношения был широко распространен в Переднеазиатском Средиземноморье. Он засвидетельствован библейской традицией для древнего Израиля и античной традицией для Карфагена; археологические материалы говорят о его существовании в эллинистической Nabatee. Аналогия с хевсурскими сакральными трапезами [Бардавелидзе, 1957, с. 70–73] позволяет думать, что такие пиршества представляли собой действо со строго определенным церемониалом.

¹³⁰ В прямую связь с процитированным описанием следует поставить и открытое в Аммане жертвоприношение в сосуде с надписью первой половины первого тысячелетия до н.э. Там находились семена, которые можно отождествить с хлебной жертвой [Шифман, 1984, с. 11–12].

¹³¹ Как показал Ст. Сегерт, для древнейшей библейской поэтики также характерно слово как конститутивный элемент стиха вне зависимости от количества и длительности слогов, а также расположения ударений [Segert, 1953–1957].

¹³² Эта особенность угаритской повествовательной поэзии сближает ее с повествовательной прозой Переднеазиатского Средиземноморья. В качестве параллелей укажем историческую надпись моавитского царя Меша (KAI, 181) и библейские повествования.

¹³³ Ср. Ис., 55, 2: "горы и холмы будут возглашать пред вами клики ликования, и все деревья полевые будут хлопать в ладоши". Пс., 96, 11–13: "возрадуются небеса и возвеселится земля, зашумит море и то, что в нем, возликует поле и то, что на нем, воспоют все деревья лесные пред Йахве, ибо пришел, ибо пришел Он судить землю. Он будет судить мир по правде и народы — по справедливости Его". Пс., 98, 7–9: "зашумит море и то, что в нем, мир, и живущие в нем, реки будут бить в ладоши, и горы воспоют пред Йахве, ибо пришел Он судить землю. Он будет судить мир по правде и народы — по справедливости". Пс., 148, 9–13: "горы и все холмы, деревья плодоносные и все кедры, дикие животные и все домашние, пресмыкающиеся и птицы крылатые; цари земные и все народы, правители и все судии земные, юноши и девы, старцы и отроки будут славить Йахве".

¹³⁴ Речь как специфический жанр словесности существовала в Переднеазиатском Средиземноморье на протяжении всего первого тысячелетия до н.э. По образцу речи составлена финикийская надгробная надпись из Сидона (KAI, 13; конец VI в. до н.э.). Встречающиеся и в угаритской ораторской речи приемы (в частности, повторы), а также композиция (обращение, описание ситуации, вывод) сохранены также и здесь. Для библейской риторики (псалмы и в особенности проповеди пророков) также характерно композиционное членение на вступление (или обращение), описание ситуации, вывод (ср., например, Иерем.,

34, 12—17). Для эмоционально напряженных проповедей пророков, произносившихся устно и лишь впоследствии записывавшихся, характерно введение художественно орнаментированных описаний, патетических тирад, использование многообразных средств и образов с целью передать душевное состояние, отношение говорящего к данному явлению (ср., например, Ис., 1, 4—8). Противопоставление древней ближневосточной культуры культуре античной как культуры книжной культуре риторской основано поэтому на явном недоразумении. Ближневосточная книжность в такой же мере восходит к традициям устной речи, в какой произведения античных ораторов отталкивались от книжной традиции и стремились влиться в нее. Как в построении речей, так и в их стилистике между "Востоком" и "Западом" гораздо больше сходства, нежели различия. Расхождения между ближневосточной и греко-римской культурами выражались в другом (например, библейский монотеизм, но античное, как, впрочем, и восточное, "язычество"; царистская идеология на востоке и республиканизм античного мира и т.д.).

¹³⁵ Все изложенное не исключает предположения, согласно которому статуэтки Ба^Слу восходят к египетским прототипам [Matthiae, 1962, с. 58—61].

¹³⁶ Иначе у Гордона [Gordon, 1965, с. 146], который видит здесь изображение молодых "принцев". По мнению Варда [Ward, 1969, с. 225—239], на этом памятнике показана "Анату и "принцы" — вскормленники Асирату и "Анату.

¹³⁷ Корпус угаритских печатей, насколько известно автору этих строк, до сих пор не опубликован; имеющиеся по этому поводу сведения говорят о месопотамском, египетском и кипрском влияниях, которые испытала угаритская глиптика [Cantineau, 1949, с. 139]. Более конкретно говорить по этому поводу пока не представляется возможным.

¹³⁸ В хаттском, хеттском и хурритском языках *железо* 'hapalki', причем в хурритском это слово заимствовано после 1400 г. до н.э. [Камменхубер, 1980, с. 32]. В ханаанейско-аморейских языках оно отсутствует.

¹³⁹ По мнению Р.Лаба [Labat, 1962, с. 1] (ср. [Nougayrol, 1962, с. 28—30]), аккадский и угаритский языки одинаково использовались как в письмах, так и в экономических документах; в области культа и мифологии — только угаритский, а в сфере межгосударственных отношений, правовой и интеллектуальной — только аккадский. Известны деловые и межгосударственные документы, однако, также и на угаритском языке. Тем не менее, ведущая роль аккадского языка в Угарите как языка письменности не подлежит, конечно, сомнению.

¹⁴⁰ Как показывает параллельный библейский материал, разработанная аналогичной тематики имела место в Переднеазиатском Средиземноморье в первом тысячелетии до н.э., причем в книге Иова делается попытка понять причины бедствий, обрушивающихся на праведника; оканчивается, их насыпает и уничтожает божество по своему произволу, в своих высших целях, которых человек понять не может. В какой степени разработка этих мотивов зависела от чтения вавилонских литературных образцов, трудно сказать; они могли возникнуть и самостоятельно, под влиянием сходных жизненных ситуаций.

¹⁴¹ Тематическая близость данного сочинения к библейской книге "Притч" очевидна, как, впрочем, и близость последней к египетским поучениям. В библейской литературе с этим можно сопоставить и книгу Иисуса сына Сираха, не вошедшую в масоретский канон, но входив-

шую в канон Септуагинты, активно читавшуюся и переписывавшуюся не только в древности, но и в Средневековье. Вообще составление подобного рода сборников было на древнем и средневековом Ближнем Востоке широко распространенным занятием профессиональных литераторов, а сами такие сборники в течение столетий оставались излюбленным чтением.

¹⁴² В связи с текстом Ug., V, V, 167 еще раз встает вопрос о происхождении библейского сказания о потопе (Быт., 6—8). Общими в Библии и в поэме о Гильгамеше являются самый факт потопы и мотив спасения героя и его близких на специально построенном корабле. Многообразные различия в деталях и подробностях, а также в развитии сюжета позволяют говорить о творческой самостоятельности библейского предания.

¹⁴³ Фрагмент поэмы о Гильгамеше, датируемый серединой второго тысячелетия до н.э., найден в Мегиддо (Палестина).

¹⁴⁴ Предполагалось, что Хелель в тексте Исаи параллелен или тождественен угаритскому 'Астару (ср. [Oldenburg, 1970, с. 206—207; Graigie, 1973, с. 223—225]), однако оснований для такого допущения в угаритских текстах нет.

¹⁴⁵ Тем самым опровергается взгляд, согласно которому угаритяне на запад не плавали [Lorimer, 1950, с. 52—85]. Предполагается, что финикийская торговля в Греции началась в XII—XI вв. до н.э. Ср., однако, [Шифман, 1963].

¹⁴⁶ Попытка С.Гордона понять минойское линейное письмо А как северозападносемитское и соответственно интерпретировать минойские, этеокритские и этеокипрские тексты как северозападносемитские [Gordon, 1966] представляется филологически несостоятельной. Вероятнее всего, за этим письмом скрывается какой-то древнейший греческий диалект.

¹⁴⁷ См. [Burchardt, 1910; Albright, 1934, с. 8]. Приведем некоторые примеры: 'br (сем. 'br) 'жеребец', 'yr (сем. 'yl) 'газель', 'hr (сем. 'hl) 'шатер', brt (сем. bryt) 'союз', dt (сем. zyt) 'олива', k;mw (сем. krm) 'сад, виноградник', mrkb (сем. mrkbt) 'колесница', šrg (сем. šlg) 'снег'.

¹⁴⁸ В исследовательской литературе была сделана попытка представить Угарит как своего рода связующее звено между ханаанейской и эгейской цивилизациями [Gordon, 1965, с. 128—205]. Для доказательства этого тезиса были привлечены угаритские поэтические повествования. В частности, в поэме о Карату предлагалось видеть параллель греческим сказаниям об Елене, а саму поэму рассматривать как своего рода "пра-Илиаду" в семитском облачении. Основанием для такого смелого допущения послужила мысль, будто в поэме говорится об исчезновении у Карату его жены, Девы-Хурритянки, которую Карату идет отвоевывать для себя. Знакомство с текстом показывает, что он не дает оснований для подобного рода интерпретаций, которые просто "вчитываются" исследователем в интересующий его памятник; сопоставление поэмы о Карату с Илиадой, а тем более ее изображение как "пра-Илиады" принято быть не может. Близость отдельных элементов греческого эпоса и поэмы о Карату хорошо объясняется близостью общепопулярных мотивов.

Изложение поэмы о Карату у Гордона не свободно от неточностей и воспроизведения устаревших концепций. Так, по его мнению, глагол со значением "уходить" никогда не употреблялся в значении "умирать", но это заблуждение. Имя Карату (которое он пишет Kret) он сопостав-

ляет с библейским "керетиты"; страна Удумми для него — Эдом на юге Палестины; в изложении поэмы фигурирует Негев. Однако библейские керетиты — это критяне, появившиеся в Палестине много позже возникновения поэмы о Карату; упоминание о Негеве, якобы имеющееся в тексте, — результат непонимания соответствующего слова; сопоставление Удумми с Эдомом не вытекает с необходимостью из текста (пункты, названия которых близки угаритскому 'udm, известны и в других местах Переднеазиатского Средиземноморья); различие огласовок вызывает филологические трудности. В Софон., 2, 6 С.Гордон "открывает" упоминание "жилища Крета" (т.е. Карату), а затем говорит даже об истории "Крета" у Софонии, тогда как у последнего речь идет о совокупности керетитов, т.е. критян, и только о том, что они живут у моря. Не находят подтверждения в тексте и рассуждения о том, будто в Удумми отсутствует холм и, следовательно (так!), укрепления, что сближает, по его мнению Удумми с критской и спартанской градостроительной традицией. Вызывает недоумение и замечание С.Гордона по поводу "привилегированного положения" угаритских собак, находящихся в царском дворце, что сближает, по его мнению, поэму о Карату с микенским миром, каким он отражен в гомеровских поэмах. Но положение охотничьих собак везде было одинаковым.

Таким образом, утверждения С.Гордона, будто поэма о Карату представляет собой историю лица, называемого в Библии по имени, будто она является тем фундаментом, который позволяет увидеть в библейских сказаниях о патриархах царский эпос (но ведь эпоха, отраженная в сказаниях о патриархах, была для израильско-иудейского общества доцарской!), будто поэма о Карату служит "более, чем любой другой известный текст", мостом между Гомером и Библией, бездоказательны или основаны на произвольном истолковании текстов.

Мы не можем не отметить здесь удивительную... бесцеремонность, которую С.Гордон позволяет себе по отношению к тем, кто имеет несчастье не разделять его взгляды. "Те, кому нравится косность, но кто ненавидит перемены, кто тяготеет к общепринятому, но страшится мыслить самостоятельно, кто приветствует конформизм, но удивил бы стремление к переменам, если бы мог" [там же, с. 5], — эту аттестацию он дает им буквально в первой фразе своей книги. Такого рода беспрецедентные выпады против оппонентов не могут, конечно, замечать доказательства по существу.

¹⁴⁹ Так, греческое χρυός 'золото' восходит к ханаанейско-аморейскому прототипу (ср. угар. *ḫrs-ḫurasu* (Ug.; V, 137, II, 4), финик. *ḫrs*, евр. *ḥārūs*). Греческое μῶ 'мина' (единица веса и одновременно расчетная сопоставимо с евр. *mānā*, восходящим в свою очередь к аккадскому источнику). Греч. ἀρραβών 'задаток, залог' также заимствовано из ханаанейско-аморейских языков (ср. угар. *ʿrb* 'быть поручителем' и *ʿrbn* 'поручитель'; финик. *ʿrb* 'заклад'; евр. *ʿarab* 'обменивать', 'отдавать в залог', *ʿarābōn* 'поручительство, залог' и *ʿarubbā* 'залог'). Прототипом греч. χιτών было соответствующее ханаанейско-аморейское слово (ср. угар. *ktn*, финик. *ktn*, евр. *kuttonāt* 'льняная одежда'), восходящее в свою очередь к аккад. *kitinnu*. Ср. также греч. κάρφος 'верблюду' от финикийского **gāmāl*, греч. μύρα 'мирра' от финикийского **mor*. Число таких примеров можно без труда увеличить (ср. [Levy, 1895]).

¹⁵⁰ В общем виде см. Олбрайт [Albright, 1961, с. 339]. Чрезвычайно важны исследования Авишура [Avishur, 1976, с. 1–22] и Гринфелда [Greenfield, 1971, с. 253–268], посвященные формулам, общим

для финикийских надписей и библейской литературы. Языковым и текстологическим связям библейской и угаритской, а также библейской и финикийской письменностей посвящены исследования М. Дэхуда (см. в особенности [Dahood, 1968, с. 123-148; Dahood, 1969]). Однако предлагаемые им "исправления" библейского масоретского текста представляются слабо обоснованными; в них, как правило, нет необходимости. Текстологические параллели с Библией см. [Gray, 1957].

¹⁵¹ Ср. евр. *šārā* 'озирать, подсматривать' и финик. *šp'* 'прозорливец' (KAI, 159). Если бы угар. *šp* можно было бы связать с этим словом (ср. [Pore, 1965c, с. 258]), *Σφαοσπίv* Филона Библиского можно было бы в свою очередь сопоставить с угаритским божеством Цапану.

¹⁵² Существует предположение, согласно которому евгемеризм Филона Библиского должен был иметь какую-то финикийскую основу — представления о богах как о прародителях [Baudissin, 1911, с. 46]. Достаточного материала для проверки этой гипотезы нет. Вообще же евгемеризм восходит к представлению о богах как об антропоморфных существах.

¹⁵³ Эйсфельдт [Eissfeldt, 1960, с. 9] производит *Mōt* в данном контексте от корня, соответствующего евр. *mōt* 'колебаться, шататься'. Оден [Oden, 1978, с. 126] полагает, что в данном случае *Mōt* соответствует египетскому *m;wt* 'лучи света', 'нечто новое', 'новая страна'. Все это изображению Мота в интересующей нас части сочинения Филона Библиского не соответствует.

¹⁵⁴ Эйсфельдт [Eissfeldt, 1960, с. 1-15] отмечал близость космогонии Филона-Санхунйатона к соответствующим учениям Анаксимандра и Демокрита. Черты сходства он видел в том, что они принимают в расчет рациональные и природные факторы, исключая любой мифологический и религиозный элемент. В начале они помещают "безграничное" или соответствующее ему "неразделенно-смешанное" состояние; они содержат очень близкие повествования о сотворении животных и людей. Основываясь на этом, О. Эйсфельдт считает возможными "историко-генетические" связи между ними.

¹⁵⁵ Достаточно отметить безапелляционные, хотя и поражающие полным незнанием предмета, о котором он взялся рассуждать, выпады У. Ф. Олбрайта против марксизма в сочетании с детски наивными попытками сконструировать свою доморощенную схему историко-культурного развития и с призывами обрести веру в бога, которая одна только, по мнению автора, способна, как и в прошлом, помочь человечеству найти выход из современного кризиса.

¹⁵⁶ Проблема достоверности античной традиции о Санхунйатоне на протяжении длительного времени остается объектом оживленных споров. В литературе высказывается взгляд, согласно которому ни Санхунйатон, ни его труд никогда не существовали; Филон, будто бы, желал придать своему изложению авторитет глубокой древности (ср. [Nautin, 1949, с. 259-273]). Противоположное мнение защищали Мрас [Mras, 1952] и Эйсфельдт [Eissfeldt, 1952a]. О. Эйсфельдт отметил, прежде всего, наличие финикийских источников, которыми пользовался Филон Библиский. Сопоставляя изложение Филона с угаритскими текстами и хеттскими записями ханаанейских мифов, О. Эйсфельдт приходит к выводу, что в его основе лежит традиция, восходящая к Санхунйатону, жившему, как он полагает, в середине второго тысячелетия до н. э. Параллельна Санхунйатону фигура угаритского писца ИлиМильку, который записывал предания со слов верховного жреца (ср. также [Eissfeldt, 1952b];

Albright, 1956, с. 70]). Приходится, однако, заметить, что аргументация О. Эйссфельда сама по себе не представляется достаточно убедительной: во-первых, для сохранения древней финикийской традиции существование Санхунйатона не обязательно, и, во-вторых, он не обязательно должен был быть, если реально существовал, современником угаритской документации. В пользу достоверности преданий о Санхунйатоне свидетельствуют, по нашему мнению, рассказы о его ученых трудах в Берите, содержащие конкретные и пока не могущие быть опровергнутыми подробности. Впрочем, попытка датировать Санхунйатона VII в. до н.э. [Albright, 1957, с. 230] надежно подтверждена быть не может. Как реальное содержание книги Филона соотносится с указываемым традицией членением ее на восемь частей, трудно определить. Попытку такого рода предпринял [Eissfeldt, 1956, с. 88–98].

В литературе неоднократно предпринимались попытки опровергнуть общепринятое представление, что Филон воспроизводит финикийскую традицию и в этом плане достоверен [Barr, 1974, с. 17–68; Oden, 1978, с. 115–126]. Р. Оден прав, когда он видит в произведении Филона Библиского черты, характерные для эллинистической мифологии (евгемеризм, универсализм, локально-патриотическая тенденция, полемика с собственно греческой традицией, утверждение большей достоверности своего материала). Все это, однако, не исключает и не опровергает тезиса, согласно которому изложение Филона восходит к финикийской традиции, изученной и обработанной им. Именно в таком плане рассматривает традицию Филона Клемен [Clemen, 1939].

¹⁵⁷ Можно согласиться с О. Эйссфельдом [Eissfeldt, 1952a, с. 20–22], когда он возводит имя $\tau\alpha\upsilon\tau\omicron\varsigma$ к корню $t^{\prime}w-t^{\prime}h$ 'наклады-вать знак', засвидетельствованному, в частности, в Библии, откуда возможно и имя $t^{\prime}wt$ 'знак'. Данное имя может восходить к $'\bar{e}l ta-^{\prime}awat$ или $ba^{\prime}al ta^{\prime}awat$ (ср. во фрагментах Филона: $\theta\epsilon\delta\varsigma \tau\alpha\upsilon\tau\omicron\varsigma$) и означать в конце концов 'бог знака', т.е. бог письменности. Сказанному не препятствует отождествление у Филона $\tau\alpha\upsilon\tau\omicron\varsigma$ с египетским $\tau\omicron\tau\omicron\mu$.

¹⁵⁸ Заслуживает внимания сближение Ἀμμωνεύων с ḥammānūt — названием одного из видов алтарей [Lagrange, 1903, с. 354].

¹⁵⁹ Предположение, будто этот культ был выдвинут на первый план царем Хирамом в начале первого тысячелетия до н.э. [Buisson, 1973, с. 44], не поддается проверке.

¹⁶⁰ В литературе высказывается мнение о тождественности финикийского ḥtm с названием горы *Аманус* (отсюда $b^{\prime}l \text{ḥtm}$ 'владыка Амануса'), а также о близости финик. ḥtm к библейским ḥammānūt , в которых видели алтари для всесожжений, жаровни (о современном состоянии вопроса см. [Cross, 1973, с. 26–28]). И то, и другое в принципе возможно, однако по существу не дает, как кажется, удовлетворительного смысла. То, что $b^{\prime}l \text{ḥtm}$ — бог солнца, подтверждается, по всей видимости, не только происхождением ḥtm от корня ḥtm 'быть горячим, жарким', но и тем, что, как показывает алтарь из Трастевере, Кронос–Сатурн выступает как ипостась солнца, находящегося после заката и до восхода в потустороннем мире. Интересна в связи с этим и эпитафия Юлии Бененаты из Мактара [CRAIBL, 1946, с. 461; CRAIBL, 1951, с. 375; Buisson, 1973, с. 30]: в ней сказано, что Юлия Бенената обитает на Елисейских полях Прозерпины и видит наверху солнце и звезды.

¹⁶¹ Рассказы Страбона и Аполлодора позволяют представить себе облик мифа, возникший в результате взаимодействия восточных и гре-

ческих мотивов. О развитии предания в греческой доэллинистической среде см. [Vian, 1960, с. 17-37].

¹⁶² О. Эйсфельдт [Eissfeldt, 1952a, с. 10-12] полагал, что список первооткрывателей-культурных героев у Филона представляет собственно финикийских персонажей. Однако в любом случае искусственность и позднее происхождение его построения очевидны.

¹⁶³ Кросс [Cross, 1973, с. 44-45] полагает, что в данном случае слово *Эль* рассматривается как обозначение Йахве, однако и он думает, что выражение "совет Эля" восходит к ханаанейскому мифу.

¹⁶⁴ Такое сближение может быть филологически обосновано тем, что в ханаанейско-аморейских языках часто имеет место переход *b-p*. Ему противоречит, однако, перевод Септуагинты (Пс., 67, 5): τῷ ἐπιβεβηκότι ἐπὶ βουσίῳ 'поднимающемуся на запад'. Другой возможный перевод масоретского текста: "скачущий по пустыням".

БИБЛИОГРАФИЯ

- Ленин, т. 6 — Ленин В.И. Аграрная программа русской социал-демократии. — Полное собрание сочинений. Т. 6.
- Ленин, т. 39 — Ленин В.И. Великий почин. — Полное собрание сочинений. Т. 39.
- Антес, 1977 — Антес Р. Мифология в древнем Египте. — Мифологии древнего мира. М., 1977.
- Бардавелидзе, 1957 — Бардавелидзе В.В. Древнейшие религиозные верования и обрядовое графическое искусство грузинских племен. Тбилиси, 1957.
- Бахтин, 1965 — Бахтин М. Творчество Франсуа Рабле и народная культура Средневековья и Ренессанса. М., 1965.
- Бахтин, 1975 — Бахтин М.М. Вопросы литературы и эстетики. М., 1975.
- Винников, 1962 — Винников И.Н. Некоторые наблюдения над языком угаритской повести о Керете. — Труды XXV Международного конгресса востоковедов. Т. 1. М., 1962.
- Винников, 1963 — Винников И.Н. Из угаритской повести о Керете. — Хрестоматия по истории древнего Востока. М., 1963.
- Виролло, 1937 — Виролло Ш. Рас-Шамра или вновь найденная финикийская литература. — ВДИ, 1937, № 1.
- Вирсаладзе, 1976 — Вирсаладзе Е.Б. Грузинский охотничий миф и поэзия. М., 1978.
- Гаспаров, 1978 — Гаспаров М.Л. Русский былинный стих. — Исследования по теории стиха. Л., 1978.
- Гельб, 1976 — Гельб И. Западносемитские силлабарии. — Тайны древних письмен. М., 1976.
- Гордон, 1977 — Гордон С. Ханаанейская мифология. — Мифологии древнего мира. М., 1977.
- Гуревич, 1979 — Гуревич А.Я. "Эдда" и сага. М., 1979.
- Гютербок, 1977 — Гютербок Г.Г. Хеттская мифология. — Мифологии древнего мира. М., 1977.
- Дьяконов, 1961 — Эпос о Гильгамеше. Перевод с аккадского И.М. Дьяконова. М.-Л., 1961.
- Дьяконов, 1967 — Дьяконов И.М. Языки древней Передней Азии. М., 1967.
- Дьяконов, 1975 — Дьяконов И.М. Лингвистические данные к истории древнейших носителей афразийских языков. — Африканский этнографический сборник. Х. Л., 1975.

- Дьяконов, 1977 — *Дьяконов И.М.* Введение. — Мифологии древнего мира. М., 1977.
- Дьяконов, 1978 — *Дьяконов И.М.* Хуррито-урартские и восточнокавказские языки. — Древний Восток. Вып. 3. Ереван, 1978.
- Жирмунский, 1974 — *Жирмунский В.М.* Тюркский героический эпос. Л., 1974.
- Жирмунский, 1975 — *Жирмунский В.М.* Теория стиха. Л., 1975.
- Иванов, 1973 — *Иванов Вяч.Вс.* Хеттская литература. — Поэзия и проза древнего Востока. М., 1973.
- Иванов, 1977 — *Иванов Вяч.Вс.* Проблема ханаанейско-хеттского языкового и культурного взаимодействия. — Тезисы докладов III Всесоюзной конференции семитологов, посвященной памяти академика Г.В.Церетели. Тбилиси, 1977.
- Каменухер, 1980 — *Каменухер А.* Хаттский язык. — Древние языки Малой Азии. М., 1980.
- Колобова, 1951 — *Колобова Н.М.* Из истории раннегреческого общества. Л., 1951.
- Корабельников, 1979 — *Корабельников Г.М.* Сулейман Стальский. М., 1979.
- Крамер, 1977 — *Крамер С.Н.* Мифология Шумера и Аккада. — Мифологии древнего мира. М., 1977.
- Леви-Брюль, 1930 — *Леви-Брюль Л.* Первобытное мышление. М., 1930.
- Лурье, 1957 — *Лурье С.Я.* Язык и культура Микенской Греции. М.-Л., 1957.
- Матье, 1941 — *Матье М.Э.* Искусство Среднего царства. — История искусства Древнего Востока. Т. 1. Вып. 2. Л., 1941.
- Матье, 1961 — *Матье М.Э.* Искусство древнего Египта. М.-Л., 1961.
- Мелетинский, 1976 — *Мелетинский Е.М.* Поэтика мифа. М., 1976.
- Меликишвили, 1959 — *Меликишвили Г.А.* К истории древней Грузии. Тбилиси, 1959.
- Никольский, 1948 — *Никольский Н.М.* Этюды по истории финикийских обшинных и земледельческих культов. Минск, 1948.
- Нильсен, 1937 — *Нильсен Д.* Библейская религия в свете новых археологических раскопок. — ВДИ, 1937, № 1.
- Павлов, 1955 — *Павлов В.В.* Из истории взаимоотношений Египта и Рас-Шамры в середине II тысячелетия до н.э. по памятникам искусства. — ВДИ, 1955, № 4.
- Першиц, 1961 — *Першиц А.И.* Хозяйство и общественно-политический строй Северной Аравии в XIX—первой трети XX в. М., 1961.
- Пропп, 1958 — *Пропп В.Я.* Русский героический эпос. М., 1958.
- Пропп, 1976 — *Пропп В.Я.* Фольклор и действительность. М., 1976.
- Сванидзе, 1937 — *Сванидзе А.* Материалы по истории алародийских племен. Тбилиси, 1937.
- Равребе, 1935 — *Равребе И.И.* О клинописных текстах из Рас-Шамра. — Известия Академии наук СССР. Отделение общественных наук. Серия 7. М.-Л., 1935, № 1.
- Сегерт, 1965 — *Сегерт С.* Угаритский язык. М., 1965.
- Стеблин-Каменский, 1976 — *Стеблин-Каменский М.И.* Миф. М., 1976.
- Струве, 1949 — *Струве В.В.* [Рец. на:] *Никольский*, 1948 — ВДИ, 1949, № 2.
- Струве, 1956 — *Струве В.В.* К интерпретации угаритского текста "Рождение богов". — Палестинский сборник. Вып. 2. Л., 1956.
- Тураев, 1903 — *Тураев Б.А.* Остатки финикийской литературы. М., 1903.

- Тюменев, 1949 — Тюменев А.И. [Рец. на:] *Никольский*, 1948. — ВДИ, 1949, № 2.
- Флиттнер, 1940 — *Флиттнер Н.Д.* Охота и борьба с животным в искусстве Передней Азии и золотой перстень № 6652 Государственного Эрмитажа. — Труды Отдела Востока Государственного Эрмитажа. Т. 3. Л., 1940.
- Флиттнер, 1958 — *Флиттнер Н.Д.* Культура и искусство Двуречья и соседних стран. М.-Л., 1958.
- Хачикян, 1978 — *Хачикян М.Л.* Диалекты хурритского языка. М., 1978.
- Циркин, 1976 — *Циркин Ю.Б.* Финикийская культура в Испании. М., 1976.
- Шифман, 1963 — *Шифман И.Ш.* Возникновение Карфагенской державы. М.-Л., 1963.
- Шифман, 1975 — *Шифман И.Ш.* Угаритские маргиналии. — ШПИКНВ. Ч. 1. 1975.
- Шифман, 1976 — *Шифман И.Ш.* Набатеяское государство и его культура. М., 1976.
- Шифман, 1977 — *Шифман И.Ш.* Сирийское общество эпохи Принципата (I—III вв. н.э.). М., 1976.
- Шифман, 1982 — *Шифман И.Ш.* Угаритское общество XIV—XIII вв. до н.э. М., 1982.
- Шифман, 1984 — *Шифман И.Ш.* Новые аммонитские надписи из Аммана и проблема аммонитского языка. — Эпиграфика Востока. Вып. 22. Л., 1984.
- Штернберг, 1936 — *Штернберг Л.Я.* Первобытная религия в свете этнографии. Л., 1936.
- Янковская, 1963 — *Янковская Н.Б.* Общинное самоуправление в Угарите (гарантии и структура). — ВДИ, 1963, № 3.
- Aartun, 1974 — *Aartun K.* Die Partikeln des Ugaritischen. Neukirchen-Vluyn. 1974.
- Aistleitner, 1953 — *Aistleitner J.* Götterzeugung in Ugarit und Dilmun. — Acta Orientalia Hungarica. Vol. 3. Budapest, 1953.
- Aistleitner, 1954 — *Aistleitner J.* Untersuchungen zur Grammatik des Ugaritischen. В., 1954.
- Aistleitner, 1955 — *Aistleitner J.* Ein Opfertext aus Ugarit (N 53). — Acta Orientalia Hungarica. Vol. 5. Budapest, 1955.
- Aistleitner, 1959 — *Aistleitner J.* Die mythologischen und kultischen Texte aus Ras Schamra. Budapest, 1959.
- Albright, 1934 — *Albright W.F.* The Vocalization of the Egyptian Syllabic Orthography. New Haven, 1934.
- Albright, 1938 — *Albright W.F.* Recent Progress in North-Canaanite Research. — BASOR, 1938, N 70.
- Albright, 1944 — *Albright W.F.* A Prince of Taanach in the 15th Century. — BASOR, 1944, N 94.
- Albright, 1956 — *Albright W.F.* Archaeology and the Religion of Israel. Baltimore, 1956.
- Albright, 1957 — *Albright W.F.* From the Stone Age to Christianity. Garden City, 1957.
- Albright, 1958 — *Albright W.F.* Specimens of Late Ugaritic Prose. — BASOR, 1958, N 150.
- Albright, 1961 — *Albright W.F.* The Role of the Canaanites in the History of Civilization. — The Bible and the Ancient Near East. L., 1961.
- Albright, 1968 — *Albright W.F.* Yahweh and the Gods of Canaan. N.Y., 1968.

- Alt, 1953 — *Alt A.* Kleine Schriften zur Geschichte des Volkes Israel. Bd. 1—3. München, 1953.
- ANET — Ancient Near Eastern Texts Relating to the Old Testament. Princeton, 1955.
- ANET Suppl. — The Ancient Near East Supplementary Texts and Pictures Relating to the Old Testament. Princeton, 1969.
- Astour, 1963 — *Astour M.* Un texte d'Ugarit récemment découvert et ses rapports avec l'origine des cultes bachiques grecs. — RHR, 1963, t. 164, N 1.
- Astour, 1968 — *Astour M.* Semitic Elements in the Kumarbi Myth. — JNES, 1968, vol. 27.
- Astour, 1969 — *Astour M.* La triade de déesses de fertilité à Ugarit et en Grèce. — Ugaritica VI. P., 1969.
- Avishur, 1976 — *Avishur Y.* Studies of stylistic features common to the Phoenician Inscriptions and the Bible. — UF. Bd. 8, 1976.
- Barr, 1974 — *Barr J.* Philo of Byblos and his "Phoenician History". — BJRL, 1974, vol. 57.
- Baudissin, 1911 — *Baudissin W.W.* Adonis und Esmun. Lpz., 1911.
- Bernhardt, 1967 — *Bernhardt K.H.* Asherah in Ugarit und im Alten Testament. — MIOF, 1967, Bd. 13.
- Blau-Loewenstamm, 1970 — *Blau J., Loewenstamm S.E.* Zur Frage des Scriptio plena im Ugaritischen und Verwandtes. — UF. Bd., 2, 1970.
- Borger, 1956 — *Borger R.* Die Inschriften Asarhaddons Königs von Assyrien. Graz, 1956.
- Bossert, 1951 — *Bossert H.Th.* Altsyrien. Tübingen, 1951.
- Bounni etc., 1978 — *Bounni A., Lagarde E. et J., Saliby N.* Rapport préliminaire sur la deuxième campagne des fouilles (1976) à Ibn Hani (Syrie). — Syria. P., 1978, t. 55.
- Buisson, 1973 — *Du Mesnil Du Buisson R.* Nouvelles études sur les dieux et les mythes de Canaan. Leiden, 1973.
- Burchardt, 1910 — *Burchardt.* Die altkanaanäische Fremdwörter und Eigennamen im Ägyptischen. Bd. I—II. Lpz., 1910.
- C — *Herdner A.* Corpus des tablettes en cunéiformes alphabétiques découvertes à Ras Shamra-Ugarit de 1929 à 1939. P., 1963.
- Caquot, 1958 — *Caquot A.* Le dieu Athtar et les textes de Ras Shamra. — Syria. P., 1958, t. 35.
- Caquot, 1959 — *Caquot A.* La divinité solaire ougaritique. — Syria. P., 1959, t. 36.
- Caquot, 1960 — *Caquot A.* Les Rephaim ougaritiques. — Syria. P., 1960, t. 37.
- Caquot, 1969 — *Caquot A.* Problèmes d'histoire religieuse. — La Siria nel tardo bronzo. Roma, 1969.
- Caquot, 1975 — *Caquot A.* Hébreu et araméen. — Annuaire du Collège de France. Vol. 75. P., 1975.
- Caquot, 1976 — *Caquot A.* La tablette RS 24.252 et la question des Rephaim ougaritiques. — Syria. T. 53. P., 1976.
- Cassuto, 1947 — *Cassuto U.* Le tre alef dell' alfabeto ugaritico. — Orientalia. Vol. 16, Roma, 1947.
- Cassuto, 1951 — *Cassuto U.* Haela 'Anat. Yerušalayim, 1951.
- Cassuto, 1962 — *Cassuto U.* Baal and Mot in the Ugaritic Texts. — IEJ, 1962, vol., 12, N 2.
- Cazelles, 1969 — *Cazelles H.* Essai sur le pouvoir de la divinité à Ugarit et en Israel. — Ugaritica VI. P., 1969.

- Cazelles, 1970-1971 - *Cazelles H.* La "lettre du général" (Ugaritica V), les enseignes et la bataille de Kadesh. - Mélanges de l'Université Saint-Joseph. T. 46. Beyrouth, 1970-1971.
- Clemen, 1939 - *Clemen C.* Die phönikische Religion nach Philo von Byblos. Lpz., 1939.
- Clines, 1976 - *Clines B.J.A.* Krt 111-114 (I, III, 7-10): Gatherers of Wood and Drawers of Water. - UF. Bd. 8, 1976.
- Conrad, 1971 - *Conrad D.* Der Gott Reschef. - ZAW, 1971, Bd. 83, N 2.
- Contenau, 1949 - *Contenau G.* La civilisation phénicienne. P., 1949.
- Craigie, 1973 - *Craigie P.C.* Helel, Athtar and Phaeton (Jes., 14, 12-15). - ZAW, 1973, Bd. 85, N 2.
- Cross, 1968 - *Cross F.M.* The Canaanite Cuneiform Tablet from Taanach. - BASOR, 1968, N 190.
- Cross, 1973 - *Cross F.M.* Canaanite Myth and Hebrew Epic. Cambridge Mass., 1973.
- Courtois, 1969 - *Courtois J.-C.* La maison du prêtre aux modèles de de poumon et de foies d'Ugarit. - Ugaritica VI. P., 1969.
- Cumont, 1914 - *Cumont F.* Die orientalischen Religionen im Römischen Heidentum. Lpz.-B., 1914.
- Dahood, 1968 - *Dahood M.* The Phoenician Contribution to Biblical Wisdom Literature. - The Rôle of the Phoenicians in the Interaction of Mediterranean Civilisations. Beyrut, 1968.
- Dahood, 1969 - *Dahood M.* Ugaritic-Hebrew Syntax and Style. - UF. Bd. 1, 1969.
- De Moor, 1971 - *De Moor J.C.* The Seasonal Pattern in the Ugaritic Myth of Ba^clu According to the Version of Ilimilku. Kevelaer - Neukirchen, 1971.
- De Moor, 1976 - *De Moor J.C.* Rāpi'ūma - Rephaim. - ZAW. 1976, Bd. 88.
- Dhorme, 1949 - *Dhorme E.* Les religions de Babylonie et d'Assyrie. P., 1949.
- Diakonoff, 1971 - *Diakonoff I.M.* Hurrisch und Urartäisch. München, 1971.
- Diakonoff, 1972 - *Diakonoff I.M.* Die Arier im Vorderen Orient: Ende eines Mythos. - Orientalia. Vol. 41, fasc. 1. Roma, 1972.
- DL, 1969 - *Dietrich M., Loretz O.* Beschriftete Lungen- und Lebermotive aus Ugarit. - Ugaritica VI. P., 1969.
- Donner, 1959 - *Donner H.* Art und Herkunft des Amtes der Königinmutter im Alten Testament. - Festschrift Johannes Friedrich. Heidelberg, 1959.
- Driver, 1956 - *Driver G.R.* Canaanite Myths and Legends. Edinburgh, 1956.
- Dussaud, 1921 - *Dussaud R.* Les origines cananéens du sacrifice israélite. P., 1921.
- Dussaud, 1933 - *Dussaud R.* Les Phéniciens au Négeb et en Arabie. - RHR. P., 1933, t. 108.
- Dussaud, 1949 - *Dussaud R.* L'art phénicien du II^e millénaire. P., 1949.
- EA - *Knudtzon J.A.* Die El-Amarna Tafeln. Lpz., 1915.
- Edzard, 1957 - *Edzard D.O.* Die "zweite Zwischenzeit" Babylonien. Wiesbaden, 1957.
- Eissfeldt, 1941 - *Eissfeldt O.* Tempel und Kulte syrischer Städte in hellenistisch-römischer Zeit. Lpz., 1941.
- Eissfeldt, 1951 - *Eissfeldt O.* El im ugaritischen Panteon. B., 1951.

- Eissfeldt, 1952a — *Eissfeldt O.* Taautos und Sanchunjatón. B., 1952.
- Eissfeldt, 1952b — *Eissfeldt O.* Sanchunjatón von Berut und Ilmiliku von Ugarit. Halle, 1952.
- Eissfeldt, 1956 — *Eissfeldt O.* Art und Aufbau der phönizischen Geschichte des Philo von Byblos. — Syria. Vol. 33. P., 1956.
- Eissfeldt, 1960 — *Eissfeldt O.* Phönikische und griechische Kosmogonie. — *Éléments orientaux dans la religion grecque ancienne.* P., 1960.
- Eissfeldt, 1962 — *Eissfeldt O.* Mesopotamische Elemente in den alphabetischen Texten von Ugarit. — Syria. Vol. 39. P., 1962.
- Eissfeldt, 1964 — *Eissfeldt O.* Einleitung in das Alte Testament. Tübingen, 1964.
- Eissfeldt, 1970 — *Eissfeldt O.* Adonis und Adonaj. B., 1970.
- Eissfeldt, 1970—1971 — *Eissfeldt O.* Ein neuer Interpretations-Vorschlag zu Lukian, *De Syria dea*, § 6. — *Mélanges de l'Université Saint-Joseph.* T. 46. Beyrouth, 1970—1971.
- Engnell, 1943 — *Engnell I.* Studies in Divine Kingship. Uppsala, 1943.
- Even-Šošan, 1961 — *Even-Šošan A.* Millon xadaš menuqqad umešuyyar. Ker. I—IV, Yerušalayim, 1961.
- Fahd, 1966 — *Fahd T.* La divination arabe. Strassbourg, 1966.
- Fahd, 1968 — *Fahd T.* La panthéon de l'Arabie centrale a la veille de l'Hégire. P., 1968.
- Fensham, 1965 — *Fensham F.Ch.* The Destruction of Mankind in the Near East. — *Annali del Istituto Universitario Orientale di Napoli.* Vol. 15. Napoli, 1965.
- Fensham, 1966 — *Fensham F.C.* The Burning of the Golden Calf and Ugarit. — IEJ, 1966, vol. 16, N 3.
- FHG — *Fragmenta Historicorum Graecorum.*
- Fisher-Knutson, 1969 — *Fisher L.R., Knutson F.B.* An Enthronement Ritual at Ugarit. — JNES, 1969, vol. 28, N 3.
- Fontenrose, 1957 — *Fontenrose J.* El and Dagon. — *Oriens.* Bd. 10, 1957.
- Frankfort, 1950 — *Frankfort H.* The Art and Architecture of the Ancient Orient. Harmondsworth, 1954.
- Friedrich, 1933 — *Friedrich J.* Zu den drei Aleph-Zeichen des Ras-Schamra-Alphabets. — ZA. 1933, Bd. 7.
- Fronzaroli, 1955 — *Fronzaroli P.* La fonetica ugaritica. Roma, 1955.
- Gaster, 1961 — *Gaster Th.H.* Thespis. Garden City, 1961.
- Gevirtz, 1973 — *Gevirtz S.* On Canaanite Rhetoric: The Evidence of the Amarna Letters from Tyre. — *Orientalia.* Vol. 42. Roma, 1973.
- Gordon, 1949 — *Gordon C.H.* Ugaritic Literature. Roma, 1949.
- Gordon, 1965 — *Gordon C.H.* The Common Background of Greek and Hebrew Civilizations. N.Y., 1965.
- Gordon, 1966 — *Gordon C.H.* Evidence for the Minoan Language. Ventnor, 1966.
- Gordon, 1976 — *Gordon C.H.* El, Father of Šnm. — JNES, 1976, vol. 35.
- Grabbe, 1976 — *Grabbe L.L.* The Seasonal Pattern and the "Baal Cycle". — UF. Bd. 8, 1976.
- Gray, 1948—1949 — *Gray J.* The Rephaim. — PEQ, 1948—1949, vol. 81.
- Gray, 1952 — *Gray J.* Dtn and Rp'um in Ancient Ugarit. — PEQ. 1952, vol. 84.
- Gray, 1957 — *Gray J.* The Legacy of Canaan. Leiden, 1957.

- Gray, 1964 — *Gray J.* The KRT Text in the Literature of Ras Shamra. Leiden, 1964.
- Greenfield, 1971 — *Greenfield J.C.* Scripture and Inscriptions: the Literary and Rhetorical Element in Some Early Phoenician Inscriptions. — Near Eastern Studies in Honor of William Foxwell Albright. Baltimore-London, 1971.
- Gröndahl, 1967 — *Gröndahl F.* Die Personennamen der Texte aus Ugarit. Roma, 1967.
- Güterbock, 1970 — *Güterbock H.G.* Musical Notation on Ugarit. — RA. 1970, vol. 64.
- Haddad, 1969 — *Haddad H.S.* Georgic Cults and Saints of the Levant. — Numen. Montevideo-Mexico. 1969, vol. 16.
- Hammershaimb, 1941 — *Hammershaimb E.* Das Verbum im Dialekt von Ras Shamra. København, 1941.
- Harden, 1963 — *Harden D.* The Phoenicians. L., 1963.
- Hartmann, 1964 — *Hartmann B.* Der herkomst van de goddelijke ambachtsman in Oegarit en Griekenland. Leiden, 1964.
- Helck, 1962 — *Helck W.* Die Beziehungen Ägyptens zu Vorderasien im 3. und 2. Jahrtausend v. Chr. Wiesbaden, 1962.
- Held, 1969 (5729) — *Held M.* Rhetorical questions in Ugaritic and Biblical Hebrew. — Eretz-Israel. Vol. 9. Jerusalem, 1969 (5729).
- Heltzer, 1976 — *Heltzer M.* The Rural Community in Ancient Ugarit. Wiesbaden, 1976.
- Heltzer, 1978a — *Heltzer M.* The RABBA'UM in Mari and the RP'I(M) in Ugarit. — Orientalia Lovaniensia Periodica. Vol. 9. Louvain, 1978.
- Heltzer, 1978b — *Heltzer M.* Goods, Prices and the Organization of Trade in Ugarit. Wiesbaden, 1978.
- Henninger, 1976 — *Henninger J.* Zum Problem der Venussterngottheit bei den Semiten. — Anthropos. Bd. 71. St. 71. St. Augustin, 1976.
- Herdner, 1938 — *Herdner A.* Une particularité grammaticale commune aux textes d'EleAmarna et de Ras Shamra. — Revue des Études Sémitiques. P., 1938.
- Herdner, 1972 — *Herdner A.* Une prière à Baal des Ugaritiens en danger. — CRAIBL, 1972.
- Höfner, 1965 — *Höfner M.* Die vorislamischen Religionen Arabiens. — Religionen Altsyriens, Altarabiens und der Mandäer. Stuttgart, 1965.
- Immerwahr, 1960 — *Immerwahr S.A.* Mycenaean Trade and Colonization. — Archaeology, 1960, N 1.
- Iwry, 1961 — *Iwry S.* New Evidence for Belomancy in Ancient Palestine and Phoenicia. — JAOS. 1961, vol. 81.
- Jirku, 1956 — *Jirku A.* Die Ausgrabungen in Palästina und Syrien. Halle, 1956.
- Jirku, 1962 — *Jirku A.* Kanaanäische Mythen und Epen aus Ras Shamra — Ugarit. Gütersloh, 1962.
- KAI — *Donner H., Röllig W.* Kanaanäische und aramäische Inschriften. Bd. 1-3. Wiesbaden, 1962.
- Kammenhuber, 1968 — *Kammenhuber A.* Die Arier im Vorderen Orient. Heidelberg, 1968.
- Kapelrud, 1952 — *Kapelrud A.* Baal in the Ras Shamra Texts. København, 1952.
- Kenyon, 1957 — *Kenyon K.* Digging-up Jericho. N.Y., 1957.

- Kilmer, 1974 — *Kilmer A.D.* The Cult Song with Music from Ancient Ugarit: Another Interpretation. — RA. 1974, vol. 68.
- Klengel, 1965—1970 — *Klengel H.* Geschichte Syriens im 2. Jahrtausend v.u.Z. B., 1965—1970.
- Klengel, 1967 — *Klengel H.* Geschichte und Kultur Altsyriens. Lpz., 1967.
- Komoróczy, 1971 — *Komoróczy G.* Zum mythologischen und literaturgeschichtlichen Hintergrund der ugaritischen "Dichtung SS". — UF. 1971, Bd. 3.
- KTU — *Dietrich M., Loretz O., Sanmartin J.* Die keilalphabetischen Texte aus Ugarit. Kevelaer — Neukirchen-Vluyn. 1976.
- Labat, 1962 — *Labat R.* Le rayonnement de la langue et de l'écriture akkadiennes au deuxième millénaire avant notre ère. — Syria. Vol. 39. P., 1962.
- Lagrange, 1903 — *Lagrange M.J.* Études sur les religions sémitiques. P., 1903.
- Largement, 1949 — *Largement R.* La naissance de l'Aurore. Louvain, 1949.
- Leclant, 1960 — *Leclant J.* Astarté a cheval d'après les représentations égyptiennes. — Syria. Vol. 37. P., 1960.
- Leslau, 1968 — *Leslau W.* Observations on Semitic Cognates in Ugaritic. — Orientalia. Vol. 37, fasc. 3. Roma, 1968.
- Levine, 1963 — *Levine B.* Ugaritic Descriptive Rituals. — JCS. 1963, vol. 17, N 3.
- Levy, 1895 — *Levy H.* Die semitischen Fremdwörter im Griechischen. B., 1895.
- Lévy, 1901 — *Lévy I.* Cultes et rites syriens dans le Talmud. — REJ. Vol. 43, 1901.
- L'Heureux, 1976 — *L'Heureux C.E.* The yelīdē hārāpā' — a Cultic Association of Warriors. — BASOR, 1976, N 21.
- Lipiński, 1965 — *Lipiński E.* Les conceptions et couches merveilleuses de l'Anat. — Syria. P., 1965, vol. 42.
- Lipiński, 1971 — *Lipiński E.* El's Abode. Mythological Traditions Related to Mount Hermon and to the Mountains of Armenia. — Orientalia Lovaniensia Periodica. Vol. 2. Louvain, 1971.
- Lipiński, 1972 — *Lipiński E.* The Goddess Atirat in Ancient Arabia, in Babylon and in Ugarit. — Orientalia Lovaniensia Periodica. Vol. 3. Louvain, 1972.
- Lipiński, 1974 — *Lipiński E.* La légende sacrée de la conjuration des morsures de serpents. — UF. 1974, Bd. 6.
- Liverani, 1962 — *Liverani M.* Storia di Ugarit nell'età degli archivi politici. Roma, 1962.
- Liverani, 1970 — *Liverani M.* L'epica ugaritica nel suo contesto storico e letterario. — La poesia epica e la sua formazione. Roma, 1970.
- Loewenstamm, 1962 — *Loewenstamm S.E.* The Ugaritic Fertility Myth — the Result of a Mistranslation. — IEJ. 1962, vol. 12, N 2.
- Loewenstamm, 1969 — *Loewenstamm S.E.* Eine lehrhafte ugaritische Trinkburleske. — UF. 1961, Bd. 1.
- Loewenstamm, 1969 (5729) — *Loewenstamm S.E.* Mitus hayyam bekitve 'Ugarit weziqato 'el mitus hayyam bamMiqra. — Eretz-Israel. Vol. 9. Yerušalayim, 1969 (5729).
- Loewenstamm, 1972 — *Loewenstamm S.E.* The Killing of Mot in Ugaritic Myth. — Orientalia. Vol. 41, fasc. 3. Roma, 1972.

- Løkkegaard, 1953 - *Løkkegaard F.* A Plea for El, the Bull, and Other Ugaritic Miscellanies. - *Studia orientalia Ioanni Pedersen dicata. Hauniae, 1953.*
- Loretz, 1976 - *Loretz O.* Der kanaanäisch-biblische Mythos vom Sturz des Saḥar - Sohnes Hēlēl. - *UF. Bd. 8, 1976.*
- Lorimer, 1950 - *Lorimer H.L.* Homer and the Monuments. L., 1950.
- Lowth, 1753 - *Lowth R.* De sacra poësi Hebraeorum. [B.M.], 1753.
- Margueron, 1977 - *Margueron J.* Ras Shamra 1975 et 1976. - Syria. Vol. 54. P., 1977.
- Margulis, 1970 - *Margulis B.* A Ugaritic Psalm (RS 24.252). - *JBL. 1970, vol. 89.*
- Margulis, 1971 - *Margulis B.* A Weltbaum in Ugaritic Literature?. - *JBL. 1971, vol. 90.*
- Margulis, 1974 - *Margulis (Margalīt) B.* Weltbaum and Weltberg in Ugaritic Literature: Notes and Observations on RS 24.245. - *ZAW, 1974, Bd. 86, N 1.*
- Maróth, 1975 - *Maróth M.* Epischer Stil im Ugaritischen und im Griechischen. - *Acta Antiqua Academiae Scientiarum Hungariae. T. 23, fasc. 1-2. Budapest, 1975.*
- Masson, 1969 - *Masson O.* Documents chypro-minoens de Ras Shamra. - *Ugaritica VI. P., 1969.*
- Matthiae, 1962 - *Matthiae P.* Ars Syra. Contributi alla storia dell'arte figurativa siriana nelle età del Medio e Tardo Bronzo. Roma, 1962.
- Matthiae, 1975 - *Matthiae P.* Ebla nel periodo delle dinastie amorree e della dinastia di Akkad. Scoperte archeologiche recenti a Tell Mardikh. - *Orientalia. Vol. 44, fasc. 3. Roma, 1975.*
- Matthiae, 1976a - *Matthiae P.* La scoperta del palazzo reale G e degli archivi di stato di Ebla (C.2400-2250 a.C.). - *La parola del passato. Fasc. 168. Napoli, 1976.*
- Matthiae, 1976b - *Matthiae P.* Ebla à l'époque d'Akkad: archéologie et histoire. - *CRAIBL, 1976.*
- Matthiae, 1977 - *Matthiae P.* Ebla, un impero ritrovato. Torino, 1977.
- May, 1939 - *May H.G.* The Sacred Tree on Palestine Painted Pottery. - *JAOS. Vol. 59, 1939.*
- Merill, 1968 - *Merill A.A.* The House of Keret: A Study of Keret Legend. - *Svensk exegetisk årsbok. Vol. 33. Uppsala, 1968.*
- Migne - *Migne Ch.* Patrologia Graeca. P.
- Milik, 1972 - *Milik J.T.* Recherches d'épigraphie proche-orientale 1. Dédicaces faites par des dieux (Palmyre, Hatra, Tyr) et des thiasés semitiques à l'époque Romaine. P., 1972.
- Mowinckel, 1961 - *Mowinckel S.* Psalmenstudien. Bd. I-V. Amsterdam, 1961.
- Mras, 1952 - *Mras K.* Sanchunjaton. - *Anzeiger der philologisch-historischen Klasse der Österreichischen Akademie der Wissenschaften. Wien, 1952, N 12.*
- Nautin, 1949 - *Nautin P.* Sanchunjaton chez Philon et chez Porphyre. - *RB, 1949, an. 56.*
- Naveh, 1978 - *Naveh J.* Some considerations on the Ostrakon from Izbet Ṣartah. - *IEJ, 1978, vol. 28, N 3.*
- Nielsen, 1936 - *Nielsen D.* Ras Samra Mythologie und biblische Theologie. Lpz., 1936.
- Nielsen, 1942 - *Nielsen D.* Der dreieinige Gott in religionsgeschichtlicher Beleuchtung. Bd. 2, Teil 1. København, 1942.

- Nougayrol, 1962 — *Nougayrol J.* L'influence babylonienne à Ugarit, d'après les textes en cunéiformes classiques. — Syria. Vol. 39. P., 1962.
- Nougayrol, 1969 — *Nougayrol J.* La Lamaštu à Ugarit. — Ugaritica VI. P., 1969.
- Oberman, 1948 — *Oberman J.* Ugaritic Mythology. New Haven, 1948.
- Oden, 1978 — *Oden R.A.* Philo of Byblos and Hellenistic Historiography. — PEQ. 1978, vol. 110.
- Oldenburg, 1969 — *Oldenburg U.* The Conflict Between El and Ba'al in Canaanite Religion. Leiden, 1969.
- Oldenburg, 1970 — *Oldenburg U.* Above the Stars of El. — ZAW, 1970, Bd. 82, N 2.
- Olivier, 1972 — *Olivier J.* Notes on the Ugaritic Month Names. — JNSL, 1972, vol. 2.
- Otten, 1953 — *Otten H.* Ein Kanaanäischer Mythos aus Bogazköy. — MIOF, Bd. 1. B., 1953.
- Pardee, 1977 — *Pardee D.* A New Ugaritic Letter. — BiOr, 1977, vol. 34, N 1/2.
- Parker, 1972 — *Parker S.B.* The Ugaritic Deity Rāpi'u. — UF. Bd. 4, 1972.
- Parker, 1977 — *Parker S.B.* The Historical Composition of KRT and the Cult of EL. — ZAW, 1977, Bd. 89, N 2.
- Patai, 1967 — *Patai R.* The Goddess Asherah. — JNES, 1965, vol. 24.
- Pettinato, 1976 — *Pettinato G.* The Royal Archives of Tell-Mardikh-Ebla. — BA, 1976, vol. 39, N 2.
- Pettinato, 1974/1976 — *Pettinato G.* Il calendario di Ebla al tempo del Re Ibbi-Sipis sulla base di TM. 75.G.427 — Archiv für Orientforschung. Bd. 25. Horn, 1974/1977.
- Pettinato, 1979 — *Pettinato G.* Culto ufficiale ad Ebla durante il regno di Ibbi-Sipis. — Oriens antiquus. Vol. 18, fasc. 2. Roma, 1979.
- Pettinato-Matthiae, 1976 — *Pettinato G., Matthiae P.* Aspetti amministrativi e topografici di Ebla nel III millennio av. Chr. — Rivista di studi orientali. Vol. 50. Roma, 1976.
- Pope, 1955 — *Pope M.H.* El in the Ugaritic Texts. Leiden, 1955.
- Pope, 1965a — *Pope M.H.* Anat. — Götter und Mythen im Vorderen Orient. Stuttgart, 1965.
- Pope, 1965b — *Pope M.H.* Aqhat-Legende. — Götter und Mythen im Vorderen Orient. Stuttgart, 1965.
- Pope, 1965c — *Pope M.H.* Baal-Haddad. — Götter und Mythen im Vorderen Orient. Stuttgart, 1965.
- Pope, 1965d — *Pope M.H.* Dagan. Götter und Mythen im Vorderen Orient. Stuttgart, 1965.
- Pope, 1965e — *Pope M.H.* Götter und Mythen im Vorderen Orient. Stuttgart, 1965.
- Pope, 1965f — *Pope M.H.* Mot. — Götter und Mythen im Vorderen Orient. Stuttgart, 1965.
- PRU — Le Palais Royale d'Ugarit. Vol. 2-6. P., 1957-1970.
- Rabin, 1975 — *Rabin Ch.* Lexicostatistics and the Internal Division of Semitic. — Hamito-Semitic. The Hague — Paris, 1975.
- Rainey, 5727 (1967) — *Rainey A.F.* Mivne haxevara be'Ugarit. Yerušalayim, 5727 (1967).
- Robertson Smith, 1889 — *Robertson Smith W.* Die Religion der Semiten. Freiburg, 1889.

- Röllig, 1959 — *Röllig W.* El als Gottesbezeichnung im Phönizischen.— Festschrift Johannes Friedrich. Heidelberg, 1959.
- Röllig, 1973 — *Röllig W.* Die Religion Altsyriens. — Theologie und Religionswissenschaft. Darmstadt, 1973.
- Röllig, UL — *Röllig W.* Die ugaritische Literatur. — Neues Handbuch der Literaturwissenschaft. Bd. 1 [S.1.], [s.a.].
- Ryckmans, 1951 — *Ryckmans G.* Les religions arabes préislamiques. Louvain, 1951.
- Salač, 1922 — *Salač A.* Zeus Casios. — Bulletin de correspondance hellénique. Vol. 46. P., 1922.
- Schaeffer, 1939 — *Schaeffer Cl.F.-A.* The Cuneiform Texts of Ras Shamra-Ugarit. L., 1939.
- Schaeffer, 1948 — *Schaeffer Cl.F.-A.* Stratigraphie comparée et chronologie de l'Asie occidentale. L., 1948.
- Schaeffer, 1970a — *Schaeffer Cl.F.-A.* Recherches archéologiques nouvelles de Ras Shamra-Ugarit. Syria. P., 1970, vol. 47.
- Schaeffer, 1970b — *Schaeffer Cl.F.-A.* Recherches archéologiques nouvelles a Ras Shamra (Ugarit). — Annales archéologiques arabes syriennes. Vol. 20. Damas, 1970.
- Schmidt, 1961 — *Schmidt W.* Königtum Gottes in Ugarit und Israel. B., 1961.
- Segert, 1953–1957 — *Segert S.* Vorarbeiten zur hebräischen Metrik-ArOr. vol. 21, 1953; vol. 25, 1957.
- Segert, 1958 — *Segert S.* Ugarit und Griechenland. — Das Altertum. B., 1958, N 2.
- Stadelmann, 1967 — *Stadelmann R.* Syrisch-palästinensische Gottheiten in Ägypten. Leiden, 1967.
- Stubbings, 1951 — *Stubbings F.H.* Mycenaean Pottery from the Levant. Cambridge, 1951.
- Tou — Textes Ougaritiques. T. 1. P., 1974.
- Tsevat, 1958 — *Tsevat M.* Marriage and Monarchical Legitimacy in Ugarit and Israel. — JSS, 1958, vol. 3, N 3.
- Tyłoch, 1975 — *Tyłoch W.* Mitologia i panteon ugaricki. — Euhemer. Warzsawa, 1975, t. 95, N 1.
- Ug. I — Ugaritica. P., 1939.
- Ug. II — Ugaritica II. P., 1949.
- Ug. III — Ugaritica III. P., 1956.
- Ug. IV — Ugaritica IV. P., 1962.
- Ug. V — Ugaritica V. P., 1968.
- UL — *Gordon C.H.* Ugaritic Literature. Rome, 1949.
- UT — *Gordon C.H.* Ugaritic Textbook. Roma, 1967.
- van Selms, 1956 — *van Selms A.* Marriage and Family Life in Ugaritic Literature. L., 1954.
- van Zijl, 1972 — *van Zijl P.J.* Baal, a Study of Texts in Connection with Baal in the Ugaritic Epics. Kevelaer-Neukirchen-Vluyn, 1972.
- Vattioni, 1965 — *Vattioni F.* Il dio Resheph. — Annali del'Istituto Orientale de Napoli. Vol. 15. Napoli, 1965.
- Vian, 1960 — *Vian F.* Le mythe de Typhée et le problème de ses origines orientales. — Eléments orientaux dans la religion grecque ancienne. P., 1960.
- Virolleaud, 1942–1943 — *Virolleaud Ch.* Le roi Keret et son fils. — Syria. Vol. 33. P., 1942–1943.
- Virolleaud, 1960 — *Virolleaud Ch.* Un nouvel épisode du mythe ugaritique de Baal. — CRAIBL, 1960.

- Wainwright, 1956 — *Wainwright G.* Caphtor-Cappadocia. — Vol. 6. 1956, vol. 6.
- Ward, 1969 — *Ward W.A.* La déesse nourricière d'Ougarit. — Syria. Vol. 46. P., 1969.
- Wellhausen, 1927 — *Wellhausen J.* Reste arabischen Heidentums. Berlin-Leipzig, 1927.
- Wulstan, 1971 — *Wulstan D.* The Earliest Musical Notation. — Music and Letters. L. Vol. 52. 1971.
- Wulstan, 1974 — *Wulstan D.* Music from Ancient Ugarit. — RA, 1974, vol. 68.
- Xella, 1973 — *Xella P.* Il mito di Šhr e Šlm. Roma, 1973.
- Xella, 1976 — *Xella P.* Problemi del mito nel Vicino Oriente antico. Napoli, 1976.
- Xella — Capomacchia, 1979 — *Xella P.* Capomacchia A.M.G. Tre testi ugaritici relativi a presagi di nascite. — Oriens Antiquus. Vol. 18, fasc. 1. Roma, 1979.
- Yadin, 1975 — *Yadin Y.* Hazor. The Rediscovery of a Great Citadel of the Bible. Jerusalem-London, 1975.
- Young, 1950 — *Young C.F.* Ugaritic Prosody. — JNES, 1950, vol. 9.

БИБЛИОГРАФИЧЕСКИЕ СОКРАЩЕНИЯ

- ВДИ — Вестник древней истории. М.
 ШПИПХВ — Памятники письменности и проблемы истории культуры на-
 родов Востока. Л.
 Ar.Or. — Archiv Orientalny. Praha.
 BA — The Biblical Archaeologist.
 BASOR — Bulletin of the American Schools of Oriental Researches.
 Baltimore.
 BiOr — Bibliotheca Orientalis. Leiden.
 BJRL — Bulletin of the John Rylands Library. Manchester.
 CRAIBL — Comptes-rendus des séances de l'Académie des Inscript-
 tions et Belles-Lettres. P.
 IEJ — Israel Exploration Journal. Jerusalem.
 JAOS — Journal of the American Oriental Society. New Haven.
 JBL — Journal of the Biblical Literature. Philadelphia.
 JCS — Journal of Cuneiform Studies. New Haven.
 JNES — Journal of the Near Eastern Studies. Chicago.
 JNSL — Journal of the North-Semitic Literature. Leiden.
 JSS — Journal of Semitic Studies. Manchester.
 MIOF — Mitteilungen des Instituts für Orientforschung. B.
 PEQ — Palestine Exploration Quarterly. L.
 RA — Revue assyriologique. P.
 RB — Revue Biblique. P.
 REJ — Revue des études juives. P.
 RHR — Revue de l'histoire des religions. P.
 UF — Ugarit-Forschungen. Kevelaer-Neukirchen-Vluyn.
 VT — Vetus Testamentum. Leiden.
 ZA — Zeitschrift für Assyriologie. B.
 ZAW — Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft. B.

SUMMARY

I. Sh. Schiffmann's, *Culture of Ancient Ugarit (14-13 B.C.)*, recreates the main features of the extinct Ugaritic civilization.

Ugarit, a West Asian Canaanite-Amorite society took shape in the second half of the third millennium B.C. and existed to 12 B.C. The Ugaritians spoke Amorite. Ugarit had intensive trade and various other contacts in the Middle East and beyond and, thus, accumulated numerous non-Ugaritic population, mostly Hurrians. It appears that the prevailing linguistic situation in Ugarit was the Ugaritic-Hurrian bilingualism, its culture being common to both the Ugaritians (a Semitic people) and the Hurrians.

The Ugaritians' basic occupations were agriculture, crafts and commerce, including mediatory trade. Very prominent in Ugarit was private ownership of production means, land included, alongside survivals of clan property of land in agricultural communities assuming that land invariably remained in possession of a clan. This regulation was bypassed with adoption, which opened the way for appropriating clan land. Ugarit was a slave-owning society, the slaves being used in all fields of activity. However, they could engage in business affairs and accumulate considerable material riches. Free Ugaritians clearly fell into communal and royal sections. The former represented a civilian collective administered by the people's assembly and council of elders. In addition, the communal magistrates wielded substantial authority in the community. Supreme power was vested in a king, who was obliged, however, to contend with the will of communal self-government and virtually shared power with the supreme communal magistrate *sakinnu*. Essentially, Ugarit had a dual government pattern although the king and the magistrates naturally acted in coordination and, besides, the king had a sufficient power to ensure subordination. The obligations of community members to the king assumed basically various dues, including labour, duty in kind, and monetary. In turn, the king as the embodiment of society was regarded as the defender of common well-being and social justice.

The royal sector, in contrast with the communal, was a sphere of unlimited absolute power of the king. It was made of royal men (a community evolved from the king's warriors), who were granted land by the king who could then arbitrarily take it back, and, sometimes, also food from his barns. The royal men enjoyed personal freedom but fully depended on the king materially. Their duties to the king were not always clearly specified. Some of them worked for the king either in agriculture or in handicrafts, others were warriors, while still others were officials and as well as king's retinue who had no particular duties. The royal men were to make deliveries in kind, donate to the royal treasury, take part in royal military campaigns and, if need be, ransom the king from captivity.

Ugaritic religion was basically agricultural. This found reflection in a cult of dying and resurrecting god, Athlete Ba^clu, who was the principle deity in the Ugaritic pantheon, the rite of sacred marriage, etc. A prominent place in the Ugaritic mythologico-epic cycle belonged to the historical (or pseudo-historical) narratives, *About Karatu*, and *About Aqhit*, which were associated evidently with the inception of Ugaritic history. The structural pattern of the Ugaritic pantheon as well as the rites and plots of poetic narratives have much in common with the other West-Asian societies. The Ugaritic tradition was a local version of the Canaanite-Amorite mythology of the mid-second millennium B.C., which seems to be confined to this period. In the first millennium B.C. the relevant development was based on Phoenician, Syrian-Aramaic and Israeli-Judaic religions.

Fundamentally, Ugarit had an original culture but, however, it was exposed to strong external impacts. Its writing was basically affected by Mesopotamian influence and its fine arts by the Egyptian influence.

It is now impossible to define the scope of Ugaritic influence on the neighbours. However, the indisputable Phoenician impact on East-Mediterranean culture was largely explained by the intensive efforts of the Ugaritians too, who had contacts with Egypt, Aegeis and Asia Minor.

In 13 B.C. Ugarit died in an earthquake and its traditions vanished.

МИФОЛОГИЧЕСКИЙ УКАЗАТЕЛЬ

- Абулуму, местопребывание бога
Йариху 57, 79
- Авраам, персонаж библейской ми-
фологии 172, 176, 181, 182,
190
- Автохтон, персонаж финикийской
мифологии 162
- Аглибол, персонаж пальмирской
мифологии 165
- Агр, персонаж финикийской ми-
фологии 162
- Агрей, персонаж финикийской ми-
фологии 162
- Агроер, персонаж финикийской
мифологии 162
- Агрот, персонаж финикийской ми-
фологии 162
- Адад, владыка Хази, персонаж
угаритской мифологии, см. Си-
лач Ба'лу 83, 84, 132, 151
- Адад II, персонаж угаритской
мифологии 83
- Адад III, персонаж угаритской
мифологии 83
- Адад IV, персонаж угаритской
мифологии 83
- Адад V, персонаж угаритской ми-
фологии 83
- Адад VI, персонаж угаритской
мифологии 83
- Адад VII, персонаж угаритской
мифологии 83
- Адам, Человек, персонаж библей-
ской мифологии 147, 168
- Адаммаум, персонаж эблаитской
мифологии 175
- Адонии, празднества в честь
Адониса, см. Адонис 157
- Адонис, персонаж финикийской
мифологии 157, 158, 159, 160,
163, 178, 179
- Аду, персонаж эблаитской ми-
фологии 175
- Азадду, местопребывание богини
Шапашу 57, 92
- Азизу, персонаж арабской доис-
ламской мифологии 189
- Акхит, персонаж угаритской ми-
фологии 9, 11, 12, 17, 18,
20, 26, 28, 29, 43, 44, 47,
48, 49, 51, 52, 53, 55, 57,
59, 61, 76, 77, 78, 79, 80,
82, 83, 84, 87, 88, 92, 94,
103, 104, 105, 106, 107, 110,
111, 113, 114, 115, 116, 177,
181
- Алалу, см. Халалу 137
- Алилат, аль-Илат, персонаж араб-
ской доисламской мифологии
188
- Аплатум, персонаж угаритской ми-
фологии 84
- АМАра, персонаж эблаитской ми-
фологии 175
- Аммунен, персонажи финикийской
мифологии 155, 195
- Амукат, персонаж угаритской ми-
фологии 84
- Амурру, предок-эпоним племен
Амурру 89
- Амурру, персонаж аморейской ми-
фологии 152, 153
- Амуту[м], персонаж угаритской
мифологии 84
- Ан, персонаж финикийской ми-
фологии 187
- Анат, персонаж финикийской ми-
фологии 162, 164, 135, 186

- *АнатБетэль, персонаж ханаанейской мифологии 157, 169
 *АнатЙаху, персонаж иудейской языческой мифологии 169
 *Анату, персонаж угаритской мифологии 47, 48, 52, 53, 54, 57, 61, 62, 63, 64, 66, 68, 69, 70, 72, 73, 77, 78, 79, 84, 86, 87, 88, 89, 91, 92, 97, 99, 105, 107, 111, 112, 114, 115, 116, 121, 122, 136, 153, 154, 160, 166, 169, 175, 178, 180, 186, 191
 Анатум, см. *Анату 84
 Аполлон, персонаж греческой и ближневосточной эллинизированной мифологии 160, 164, 189
 Аппу, персонаж хурритской мифологии 137
 *Арак-Решеф, персонаж сирийской мифологии 165
 Арду, персонаж арабской доисламской мифологии 189
 Арес, персонаж греческой и ближневосточной эллинизированной мифологии 158, 160
 Артемида, персонаж греческой и ближневосточной эллинизированной мифологии 158, 161
 Арцай дочь Йа'абаддары, персонаж угаритской мифологии 68, 84, 87, 186
 Арцу, персонаж угаритской мифологии 84
 Аршу, персонаж угаритской мифологии 73
 Асирату, персонаж угаритской мифологии 20, 48, 53, 57, 62, 63, 65, 66, 67, 68, 70, 71, 75, 84, 85, 90, 91, 93, 95, 99, 110, 122, 135, 139, 146, 152, 153, 159, 160, 167, 169, 172, 180, 185, 188, 191
 Асирату тирян, персонаж угаритской мифологии 75
 Асклеий, персонаж греческой и ближневосточной эллинизированной мифологии 160, 164
 *Астар, персонаж южноаравийской мифологии 187
 *Астар, см. *Астару 159, 164, 187
 *Астарату, местопребывание бога Малику 57
 *АстарКемош, персонаж моавитской мифологии 167, 187
 *Астарта, персонаж ханаанейско-аморейской мифологии 69, 70, 72, 73, 76, 84, 86, 88, 91, 92, 97, 98, 105, 113, 122, 136, 137, 138, 151, 153, 154, 157, 158, 159, 160, 161, 164, 165, 167, 168, 169, 178, 187, 188, 189
 *Астару, персонаж угаритской мифологии 62, 65, 69, 84, 86, 90, 91, 93, 113, 136, 151, 152, 187, 192
 Астерия, персонаж финикийской мифологии 156
 Астроноя, персонаж финикийской мифологии 160
 *Атаку, персонаж угаритской мифологии 73
 *Атар'ате, Атаргатис, Сирийская богиня, персонаж сирийской мифологии 92, 165, 166
 Атлант, персонаж финикийской мифологии 163, 164
 Афина, персонаж греческой и ближневосточной эллинизированной мифологии 163, 164, 186
 Афродита, персонаж греческой и ближневосточной эллинизированной мифологии 158, 159
 Афродита Гелиопольская, персонаж сирийской мифологии 166
 Аширту, см. Асирату 153
 Ашера, см. Асирату 169, 188
 Ашратум, см. Асирату 84
 Аштаби, персонаж хурритской мифологии 84, 136, 151
 Аштагбил, персонаж эблаитской мифологии 174
 Аштай, см. *Астарта 154
 АшшурБел, персонаж сирийской мифологии 166
 Ба'ал, персонаж общесемитской мифологии Передней Азии, см. Ба'лу 157, 160, 161, 165, 168, 185, 188, 189
 Ба'ал Сидона, персонаж финикийской мифологии 159
 Ба'алат, персонаж финикийской мифологии, см. Хозяйка Библа 158
 Ба'алБерит, персонаж палестинской мифологии 167

- Ба'алМалаки, персонаж финикийской мифологии 157
- Ба'алХаммон, персонаж финикийской мифологии 160, 185
- Ба'алЦапун, персонаж финикийской мифологии, см. Ба'лу 157
- Ба'ал-Цафон, см. Ба'лу 154
- Ба'алЦемед, персонаж финикийской мифологии 162
- Ба'алШамем, персонаж финикийской мифологии 157, 162, 182
- Ба'алШамен, персонаж сирийской мифологии 165, 166
- Балти, см. Ба'алат 157, 158
- Ба'лу, Силач Ба'лу, Владыка Цапану, персонаж угаритской мифологии 8, 12, 13, 14, 15, 30, 48, 51, 52, 53, 57, 58, 59, 60, 61, 62, 63, 64, 65, 66, 67, 68, 69, 70, 72, 73, 74, 75, 76, 77, 78, 79, 83, 84, 86, 87, 88, 89, 90, 91, 92, 93, 94, 95, 97, 98, 99, 100, 103, 104, 105, 106, 107, 109, 110, 111, 112, 113, 114, 115, 116, 120, 121, 123, 132, 133, 134, 135, 136, 138, 149, 151, 153, 154, 156, 152, 163, 164, 165, 166, 167, 168, 169, 175, 176, 177, 178, 179, 180, 182, 183, 184, 185, 186, 187, 188, 189, 191
- аль-Ба'лу, персонаж арабской доисламской мифологии 185
- Ба'лум, см. Ба'лу 83, 84
- Васийу, источник 73
- Баситу, источник 73
- Бел, персонаж общесемитского пантеона эллинистической Передней Азии 157, 164, 165
- Берут, персонаж финикийской мифологии 163
- БетЭль, персонаж финикийской мифологии 157, 163
- Бог, персонаж библейской мифологии, см. также Йахве 146, 147, 148, 156, 169, 192
- Бог бури, персонаж хеттского пантеона 153
- Бог Отцовский, персонаж угаритской мифологии 83, 84, 85, 152
- Бог Цапану, персонаж угаритской мифологии 66, 83, 84, 177
- Бол, см. Бел 157, 165
- БУР.ЗИ.НИГ.НА, персонаж угаритской мифологии 84
- Великая Блудница, персонаж раннехристианской мифологии 166
- Венера 137
- Восьмая, дочь Карату, персонаж угаритской мифологии 49, 52, 75, 76, 110
- Вышний, персонаж ханаанейско-аморейского пантеона, см. Ба'лу 75, 136, 163, 168
- Гад, персонаж сирийской мифологии 165, 166
- Гараму, персонаж угаритской мифологии 84
- Ге, персонаж финикийской мифологии 163
- Ген, персонаж финикийской мифологии 162
- Геня, персонаж финикийской мифологии 162
- Гений карфагенян 160
- Георгий святой, персонаж христианской мифологии 166
- Гера, персонаж греческого и ближневосточного эллинизованного пантеона 160
- Геракл, см. Мелькарт, персонаж греческой и финикийской мифологии 156, 160, 164
- Гермес, персонаж греческой и ближневосточной эллинизованной мифологии 161, 166
- Гефест, персонаж греческой и ближневосточной эллинизованной мифологии 158, 162
- Гея, см. Ге 161
- Гильгамеш, герой месопотамского эпоса 131, 132, 192
- Гор, персонаж египетской мифологии 154
- Гупну, персонаж угаритской мифологии 161
- Дагану, персонаж угаритской мифологии 8, 57, 72, 76, 86, 93, 94, 133, 136, 151, 152, 153, 182, 184, 185
- Дагану Сивадский, персонаж эблаитской мифологии 152

- Дагану Тутульский, персонаж эблаитской мифологии 152
- Дагану Ханаанейский, персонаж эблаитской мифологии 152
- Дагон, см. Ситон-Дагон, Дагану 163, 167, 184, 185
- Дадмиш, Дадмишу, персонаж угаритской мифологии 84, 136
- Дамгай, персонаж угаритской мифологии 63
- Даниил, мифический библейский пророк 80
- Даниил, персонаж библейской мифологии 80
- Данийилу, персонаж угаритской мифологии 9, 11, 26, 28, 47, 48, 49, 58, 77, 78, 79, 80, 81, 84, 97, 106, 110, 111, 113, 114, 116, 116
- Дева, персонаж угаритской мифологии 53, 70, 71, 85, 91, 99, 180
- Дева-Даннитянка, персонаж угаритской мифологии 18, 48
- Дева-Хурритянка, персонаж угаритской мифологии 18, 49, 50, 74, 75, 104, 105, 110, 118, 192
- Демарунт, Завс-Демарунт, персонаж финикийской мифологии 163, 164, 185
- Деркетто, см. 'Атар'ате 165
- Дидона, обожествленная основательница Карфагена 161
- Диона, персонаж финикийской мифологии 164
- Дионис, персонаж греческой и ближневосточной эллинизированной мифологии 180
- Диоскуры, персонажи греческой и эллинизированной ближневосточной мифологии 163, 180
- Дитану, первопродок-эпоним угаритян 74
- Дракон, 73
- Дух, персонаж финикийской мифологии 149, 150, 151
- Елена, героиня греческого эпоса 192
- Елисейские поля, мифическое обиталище мертвых 195
- Жабабу дочь Илу, персонаж угаритской мифологии 73
- Зевс, персонаж греческого и ближневосточного эллинизованного пантеона 156, 158, 160, 161, 162, 165
- Зевс-Аротрий, персонаж финикийской мифологии 163
- Зевс-Бел, персонаж финикийской мифологии 164
- Зевс Гелиопольский, персонаж сирийской мифологии 166
- Зевс Долихенский, см. Юпитер Долихенский 186
- Зевс Касийский, персонаж сирийской мифологии 166, 186
- Зевс Мейлихий, персонаж финикийской мифологии 162
- Змей, персонаж ханаанейской мифологии 72, 73, 92, 111, 156, 166, 169
- Зофасемин, персонажи финикийской мифологии 150, 194
- ИДИМ, персонаж угаритской мифологии 84
- 'Илам, персонаж эблаитской мифологии 152
- хан-Илат, см. Алилат 188
- Илату, см. Асирату 91, 110, 188
- Илату сидонян, персонаж угаритской мифологии 75
- Илихау сын Карату, персонаж угаритской мифологии 49, 52, 75, 76, 99, 110
- Илишай, степь 63
- Илия Пророк, персонаж иудейской и христианской мифологии 166
- Илу, персонаж угаритской мифологии 13, 14, 19, 20, 44, 46, 48, 49, 52, 53, 54, 56, 57, 60, 62, 63, 64, 65, 66, 67, 68, 69, 70, 71, 72, 73, 74, 75, 76, 77, 78, 79, 84, 85, 86, 87, 88, 89, 90, 91, 92, 93, 94, 95, 97, 98, 99, 100, 106, 107, 110, 111, 112, 113, 115, 117, 118, 119, 120, 125, 136, 137, 146, 148, 151, 152, 153, 154, 156, 157, 165, 166, 167, 176, 177, 178, 181, 182, 183, 184, 185, 188
- Илу Отцовский, персонаж угаритской мифологии 136, 152
- Илшу, персонаж угаритской мифологии 76

- Инбабба, местопребывание богини 'Анату 57, 88, 91
- Иов, персонаж библейской мифологии 80, 191
- Иолай, персонаж финикийской мифологии 156, 160
- Иосиф, персонаж библейской мифологии 172
- Иршаппа, см. Рашапу 136
- Исаак, персонаж библейской мифологии 182
- Исав, персонаж библейской мифологии 172
- Иштар, см. 'Астарта 84, 153
- Ишту, персонаж угаритской мифологии 73
- Ишхара, Ишхарай, персонаж хурритской мифологии 84, 137
- Йа, персонаж зблаитской мифологии 151
- Йа'аков, Иаков, персонаж библейской мифологии 168, 172, 176, 182, 183
- Йабардамай, персонаж угаритской мифологии 90
- Йаву, персонаж угаритской мифологии, см. Йамму 69, 91, 159
- Йамму, персонаж угаритской мифологии 13, 52, 69, 70, 72, 74, 84, 86, 87, 90, 91, 93, 98, 100, 111, 125, 149, 153, 154, 156, 159, 160, 161, 177, 178, 185, 187, 183
- Йао, см. Йево 159
- ЙарихБол, персонаж пальмирской мифологии 165
- Йарику, персонаж угаритской мифологии 18, 57, 63, 70, 72, 79, 84, 90, 92, 93, 97, 132, 136, 153
- Йатлану, персонаж угаритской мифологии 78, 79, 111, 113
- Йахве, персонаж библейской мифологии 87, 91, 146, 148, 149, 151, 157, 163, 169, 170, 176, 179, 182, 185, 190, 196
- Йацциб сын Карату, персонаж угаритской мифологии 27, 28, 49, 54, 76, 110, 118
- Йево, персонаж финикийской мифологии 91, 155, 159
- Кадм, персонаж греческой исторической традиции 180
- Кайин, персонаж библейской мифологии 148
- Камишу, персонаж зблаитской мифологии 152, 175
- Карату, персонаж угаритской мифологии 9, 11, 17, 18, 19, 20, 22, 25, 27, 28, 41, 44, 46, 47, 48, 49, 50, 51, 54, 57, 58, 59, 61, 74, 75, 76, 77, 79, 80, 81, 89, 91, 93, 94, 97, 99, 103, 104, 105, 106, 109, 110, 113, 114, 116, 118, 127, 136, 139, 173, 177, 180, 181, 192, 193
- Каср, персонаж арабской досиламской мифологии 189
- Кашалу, персонаж зблаитской мифологии 151
- Кемош, персонаж моавитской мифологии 152, 167, 168, 187
- Кешши, персонаж хурритской мифологии 137
- Кимасу, персонаж угаритской мифологии 57, 72
- Кинарум, персонаж угаритской мифологии 84
- Киннару, см. Кинарум 84
- Кронос, персонаж греческой и ближневосточной эллинизированной мифологии 160, 195
- Кронос, персонаж финикийской мифологии см. Эль-Кронос 163, 164
- Кудшу, персонаж ханаанейско-аморейской мифологии 74, 154
- Кумарби, персонаж хурритской мифологии 136, 137, 184
- Куссу, местопребывание бога Йамму 90
- Кутар, персонаж финикийской мифологии 158
- Кушух, персонаж хурритской мифологии 136
- Йамашту, персонаж месопотамской мифологии 132
- Ларгиту, местопребывание бога Йарику 57
- ал-Лат, см. Алилат 188
- Латану, Змей Латану, персонаж угаритской мифологии 52, 62, 70, 113, 167
- Лернейская гидра, персонаж греческой мифологии 156
- Лим, персонаж мифологии Мари 153

- Лот, персонаж библейской мифологии 176
- Лудингирра, шумерский литературный персонаж 132
- Люцифер, персонаж христианской мифологии 137
- МалакБел, персонаж пальмирской мифологии 165
- Малику, Маликум, Малик, персонаж угаритской мифологии 57, 72, 84, 151
- Мамету, лев Мамету, персонаж угаритской мифологии 62, 64
- Мардук, персонаж вавилонской мифологии 129, 130
- Махару, источник 73
- Мацаду, место пребывания бога Харану 57
- М/Вер, персонаж мифологии Мари 153
- Мелькарт, персонаж финикийской мифологии 156, 157, 159, 160, 164, 165, 182
- Мильком, персонаж аммонитской мифологии 167, 168
- Мирра, персонаж финикийской мифологии, см. Смирна 158
- Мисор, персонаж финикийской мифологии 163
- Михаэль, персонаж христианской мифологии 166
- Моисей, персонаж библейской мифологии 169, 179, 182
- Монту, персонаж египетской мифологии 154
- Мот, персонаж финикийской мифологии, см. Муту 64, 150, 151, 194
- Мун'иму, персонаж арабской доисламской мифологии 189
- Муту, Муту-и-Шару, персонаж угаритской мифологии 52, 57, 58, 60, 62, 63, 64, 67, 68, 69, 70, 76, 87, 88, 89, 90, 91, 92, 99, 111, 116, 121, 151, 163, 169, 177, 178, 179, 180, 185
- Набу, персонаж месопотамской мифологии 130
- Нахару, персонаж угаритской мифологии 72
- Небесный Всезышний, персонаж финикийской мифологии 162
- Немейский (Клеонейский) лев, персонаж греческой мифологии 156
- Нергал, персонаж месопотамской мифологии 84, 132, 166, 189
- Нерей, персонаж финикийской мифологии 164
- Нидакуль, персонаж эблантской мифологии 152
- Никкаль, персонаж месопотамской и угаритской мифологии 18, 19, 72, 93, 132, 143
- Нингаль, персонаж шумерского пантеона 132
- Нисаба, персонаж шумерской мифологии 130
- Ной, персонаж библейской мифологии 80
- Нумушда, персонаж шумерской мифологии 152
- Одакон, см. Дагон 184
- Океан, Океаны 56, 70, 79, 85, 100, 112, 146, 148, 149, 183
- Пабелли, царь мифической страны Удумми 51, 74, 75, 110, 118
- Пагату дочь ДанниИлу, персонаж угаритской мифологии 43, 52, 78, 79, 111, 113
- Падару, персонаж угаритской мифологии 186
- Пахалату, персонаж угаритской мифологии 72, 111
- Персефона, персонаж греческой и ближневосточной эллинизированной мифологии 158, 163
- Пидрай дочь Светозарного, персонаж угаритской мифологии 68, 84, 87, 100, 186
- Пир, персонаж финикийской мифологии 162
- Пожирающие-Раздирающие, персонажи угаритской мифологии 63, 64, 65
- Понт, персонаж финикийской мифологии 164, 187
- Посейдон, персонаж греческой и ближневосточной эллинизированной мифологии 159, 160, 164
- Потос, персонаж финикийской мифологии 164
- Пригожие, богини в угаритской мифологии 69, 72, 77, 84, 92, 136

- Пригожий-и-Мудрый, персонаж угаритской мифологии 12, 15, 57, 66, 67, 69, 70, 72, 77, 84, 92, 100, 111, 113, 132, 136, 151, 158, 162, 180
- Прозерпина, персонаж римского пантеона 160, 195
- Протогон, персонаж финикийской мифологии 162
- Птах, персонаж египетской мифологии 154
- Пухру, источник 73
- Рай 56
- РакибЭль, персонаж сирийской мифологии 165
- Рашапу, Рашап, персонаж ханаанейско-аморейской мифологии 72, 74, 84, 93, 98, 132, 136, 151, 152, 153, 154, 155, 165, 182, 189
- Рашапу-Миккаль, персонаж ханаанейско-аморейской мифологии 154
- Рашапу-Шульману, персонаж ханаанейско-аморейской мифологии 154
- Река 56, 85, 90, 112, 186, 187
- Реуен, персонаж библейской мифологии 172
- Решеф, см. Рашапу 160, 164, 165, 169
- Рея, персонаж финикийского пантеона 164
- Риммон, персонаж ханаанейского пантеона 162
- Руда, персонаж арабской доисламской мифологии 186
- Сагару, источник 73
- Сад в Стране Блаженства 56
- Садил, персонаж финикийской мифологии 164
- Салиму, персонаж угаритской мифологии 84
- Сара, персонаж библейской мифологии 176
- Сарману, персонаж угаритской мифологии 95
- Сасуратум, персонажи угаритской мифологии, см. Пригожие 83
- Сатурн, персонаж римского пантеона 160, 195
- Сет, персонаж египетской мифологии 134, 154, 156
- Сидик, персонаж финикийской мифологии 163, 164
- Сидон, персонаж финикийской мифологии 164
- Син, персонаж месопотамской мифологии 84, 132
- Ситон-Дагон, персонаж финикийской мифологии 163
- Смирна, см. Мирра 158
- Спаситель, персонаж христианской мифологии 56
- Страна Блаженства 56
- Сукнаму, персонаж угаритской мифологии 97
- Супруга хатранского Шамаша 166
- Таавт, персонаж финикийской мифологии 155, 195
- Такаму, мифический дуб 63
- Талай, дочь Дождевика, персонаж угаритской мифологии 68, 87, 100
- Талашу, персонаж угаритской мифологии 63
- Таммуз, персонаж месопотамской и ханаанейской мифологии 157, 158, 169
- Тамтум, персонаж угаритской мифологии 84
- Тартар, персонаж греческого и ближневосточного эллинистического пантеона 161
- Технит, персонаж финикийской мифологии 162
- Тешуб, персонаж хурритской мифологии 136, 138
- Тиант, мифический ассирийский царь 158
- Тиннит, персонаж финикийского пантеона 156, 160, 161
- Тирка, центр культа Дагану 86
- Титаниды, персонажи финикийской мифологии 164
- Тифон, персонаж ханаанейского и арамейского пантеона 156, 161, 164, 188
- Тот, персонаж египетской мифологии 195
- "Тот, чье имя благословенно в вечности", безымянный бог, персонаж пальмирского пантеона 165
- Тритон, персонаж греческой и эллинизированной ближневосточной мифологии 160

- Тутту, персонаж угаритской мифологии 57, 72
- Тутулу, местопребывание бога Дагану 57, 86, 152
- Угару, Угарум, персонаж угаритской мифологии 63, 161
- Удумми 18, 50, 51, 74, 75, 110, 112, 113, 193
- аль-Укайсир, персонаж арабской доисламской мифологии 189
- Улом, персонаж финикийской мифологии 152
- Уни, персонаж этрусского пантеона 159
- Уран, персонаж финикийской мифологии 163, 164, 185
- Урания, персонаж римского пантеона 161
- Усой, персонаж финикийской мифологии 162
- Усхату, персонаж угаритской мифологии 84
- Флок, персонаж финикийской мифологии 162
- Фот, персонаж финикийской мифологии 162
- Хадад, персонаж ханаанейской мифологии 121, 163, 164, 165, 166
- Хадад Риммон, персонаж ханаанейской мифологии 162
- Хадду, персонаж угаритской мифологии, см. Ба'лу 84, 86, 87, 107, 132, 136, 151, 152, 153, 177, 182, 184, 185, 189
- Хази, см. Бог Цапану 84
- Халалу, персонаж хурритской и угаритской мифологии 92, 136, 137, 164
- Халией, персонаж финикийской мифологии 162
- Хамрай, местопребывание бога Муту 57, 89
- Харану, персонаж ханаанейско-аморейской мифологии 57, 72, 76, 91, 93, 154
- Хархабби, персонаж угаритской мифологии 18, 72
- Хатхор-Сохмет, персонаж египетской мифологии 175
- Хебат, Хепат, персонаж хурритской мифологии 84, 136, 138
- Хедамму, персонаж хурритской мифологии 137
- Хелель, персонаж библейской мифологии, см. Халалу 136, 137, 192
- Хизр, персонаж мусульманской мифологии 166
- Хирйату, местопребывание богов Тутту и Кимасу 57
- Хозяин Повозок, персонаж угаритской мифологии 98
- Хозяйка Библа, Госпожа, Владычица Библа, персонаж финикийского пантеона 157, 158, 182
- Хозяйка Дома, персонаж угаритского пантеона 98
- Хуршанум, персонаж угаритской мифологии 84
- Хусор, персонаж финикийской мифологии 162
- Цамалу, персонаж угаритской мифологии 79
- Цапану, персонаж угаритской мифологии 83, 84, 194
- Цапану, гора и роща 56, 62, 84, 86, 90, 98, 116, 118, 153
- Царпанитум, персонаж месопотамской мифологии 130
- Церера, персонаж римского пантеона 160
- Цид, персонаж финикийской мифологии 162
- Цидик, персонаж финикийской мифологии 160
- Ша'атикату, персонаж угаритской мифологии 76, 89, 110
- Шалиму, персонаж угаритской мифологии 19, 57, 70, 71, 72, 84, 85, 91, 93, 116, 117, 122, 135, 153, 163, 172, 180, 189
- Шамаш, персонаж месопотамской и сирийской мифологии 84, 132, 155, 165, 166, 189
- Шамема, персонаж угаритской мифологии 84
- Шамку, местность 61
- Шамс, персонаж южноаравийского пантеона 189
- Шамшу, см. Шамаш 153
- Шапашу, персонаж угаритской мифологии 57, 59, 62, 63, 68, 69, 71, 72, 79, 84, 91, 92, 93, 97, 98, 111, 113, 136, 140, 189

ШатИштар, мать Лудингирры 132
Шаушка, персонаж хурритской мифологии 136, 137, 138, 139
Шахар, персонаж библейской мифологии 136
Шахару, персонаж угаритской мифологии 19, 57, 70, 71, 72, 85, 93, 116, 117, 122, 135, 136, 163, 172, 180, 182, 189
Шеол, персонаж библейской мифологии 163
Шеол, царство мертвых в библейской мифологии 136, 176
Шимеги, персонаж хурритской мифологии 136
Шилишу, персонаж эблаитской мифологии 151
Шубеавилум, легендарный мудрец 130
ШУ.ГАР.ДУРУ.НА, божество 131
Шунаму, персонаж угаритской мифологии 95, 97

За, персонаж месопотамской мифологии 84, 131, 132, 136
Эгипан, персонаж эллинизированной ближневосточной мифологии 161

Элагабал, персонаж сирийской мифологии 166
Эллиль, персонаж месопотамской мифологии 152
Эль, см. Илу 136, 146, 148, 156, 157, 161, 163, 165, 167, 168, 169, 183, 185, 196
Эль-Кронос, персонаж финикийской мифологии 163, 164, 168
Эль-Кунирша, персонаж ханаанейско-аморейской мифологии 146, 153
'Эльон, персонаж сирийского пантеона, см. Вышний 165
Энки, персонаж месопотамской мифологии 152
Эон, персонаж финикийской мифологии 162
Эрот, персонаж финикийской мифологии 164
Эшмун, персонаж финикийской мифологии 156, 157, 159, 160, 161, 164

Юнона, персонаж римского пантеона 159, 187
Юпитер Долихенский, персонаж эллинизированного сирийского пантеона 166

УКАЗАТЕЛЬ ИМЕН

- Абельбал, царь города Берита
155
- Авимелех, царь города Сихема
177
- Авишур И., семитолог и историк
древнего Востока 193
- Азария, иудейский царь 176
- Азитавадд, хеттский царь 146
- Айстлейтнер И., семитолог, уга-
ритовед 183, 189
- АЛИМ. САГ[]; писец 130
- Аманмашу, хеттский вельможа
140
- Аменемхет III, египетский фа-
раон 133
- Аменхотп IV, египетский фараон
134
- Амистамру, угаритское царское
имя 27
- Амистамру II, угаритский царь
20, 21, 47, 118, 140
- Амурапи, угаритское царское
имя 27, 127
- Амурапи, угаритский царь 10
- Анаксимандр, греческий философ
149, 194
- Анаксимен, греческий философ
150
- Аполлодор, греческий писатель
158, 159, 161, 195
- Арбели Ш., семитолог, историк
древнего Востока 171
- Армизити, хеттский вельможа 140
- Архальбу, царь Угарита 48
- Ассархаддон, ассирийский царь 157
- АттинПарлану, угаритский верхов-
ный жрец 59
- Афиней, греческий писатель 156
- Ба'ал, царь города Тира 157
- БарХадад, царь Дамаска 164
- Бауэр Х., семитолог 3
- Бахтин М.М., литературовед 39, 179
- Берлев О.Д., египтолог 133
- Беросс, вавилонский историк эпо-
хи эллинизма 184
- Бин-'Ан, сириец 187
- Бит-Рабити, угаритская царица
20, 21, 47, 48
- Бюиссон, Р. дю Мениль де, архео-
лог, историк древней Передней
Азии 176, 178, 179, 181
- Валстэн Д., ассириолог 108
- Вард В.А., историк древнего Вос-
тока 191
- Вартанов Ю.П., семитолог 127
- Виролло Ш., семитолог 3, 179,
183, 188
- Ганнибал, карфагенский полково-
дец 160
- Ганнон, карфагенский мореплава-
тель 160
- Гераклит, греческий философ 151,
180
- Геродиан, гречоязычный сирий-
ский историк 156, 161
- Геродот, греческий историк 156,
180
- Гесихий, греческий лексикограф
157
- Гинзберг Х.Л., семитолог 183
- Гомер, греческий поэт 193
- Гордон С.Х., семитолог 172, 175,
177, 178, 180, 186, 191, 192,
193
- Граббе Л., историк древнего Вос-
тока 178
- Грамотей, условное обозначение
владельца дома в Угарите, где
были найдены литературные
произведения 128, 129

- Гринфельд Дж., семитолог 193
 Группе, филолог 164
 Грэй Дж., семитолог 159, 178,
 181, 183, 187
 Гуревич А.Я., историк-медиевист
 53, 113
- Давид, иудейско-израильский
 царь 148, 168
 Дамаский, раннехристианский пи-
 сатель 160, 162
 Девора, библейская пророчица
 177
 Демокрит, греческий философ
 150, 194
 Де Моор И., семитолог 178, 179
 Дерош-Ноблькур Ш., искусствовед
 134
 Дий, историк эпохи эллинизма
 156
 Диоген из Аполлонии 150
 Дорм Э., семитолог 3
 Драйвер Дж., семитолог 188
 Дьяконов И.М., семитолог, исто-
 рик древнего Востока 31, 32
 Дэхуд М., семитолог 194
 Дюссо Р., археолог, историк
 древнего Востока 119, 138,
 181
- Евдокс Книдский, греческий пи-
 сатель 156
 Евсевий Кесарийский, раннехрис-
 тianский писатель 149, 150,
 155
- Закар, царь Хамата и Лу'аша 165
 ЗакарБа'ал, царь города Библа
 156
 Зельмс, А. ван, семитолог 165,
 186
- Ибирану, царское имя в Угарите
 27
 Ибирану, царь Угарита 10, 50
 Иванов Вяч.Вс., филолог 127
 Идрими, царь города Алалаха 114,
 119
 Иезекииль, библейский пророк
 183
 Иеромбал, жрец бога Йево 155
 Иероним, бл., раннехристианский
 писатель 86
 Иисус сын Сираха, иудейский пи-
 сатель 191
- ИлиМильку, угаритский писец 59,
 194
 ИниТешуб, царь города Каркемиша
 21, 140
 Иотам, персонаж библейского пре-
 дания 168
 Иосиф Флавий, грекоязычный
 иудейский историк 156
 Исая, библейский пророк 136,
 158, 192
- Йабнину, угаритянин 20
 Йадану, отправитель письма к
 угаритскому царю 127
 Йирку А., семитолог 177
- Казелль А., семитолог 188
 Како А., семитолог 177, 178,
 181, 189
 Кассуто У., семитолог 178, 179,
 185
 Киламува, царь Сам'аля-Йауди
 173
 Килмер А.Д., ассириолог 108
 Клемен К., финикиевед 195
 Кленгель Х., историк древней Си-
 рии 8
 Колобова К.М., историк древней
 Греции 142
 Кубаба дочь Такану, угаритская
 царица 48
 Кросс Ф.М., семитолог 160, 178,
 182, 196
- Лаба Р., хурритовед 128, 191
 Лагранж М.Ж., семитолог 184
 Ларош Э., хурритовед 136, 137
 ЛатКур, хеттский вельможа 140
 Левенштамм С., семитолог 178,
 179
 Леви И., семитолог 157
 Леккегор Ф., семитолог 184, 186
 Липинский Э., семитолог 180,
 187
 Лундин А.Г., семитолог, сабеист
 173, 174, 186
 Л'Эре С.Э., семитолог 181
- Маими, египетский писец 134
 Макробий, римский писатель 159
 Маргерон Ж., археолог 15, 16
 Маргулис Б., семитолог 177, 181
 Марот М., семитолог 143
 МЕ.ДИ.А.УМ сын 'Абду, угаритский
 писец 130

Менандр Эфесский, историк эллинистического времени 156
Мернептах, египетский фараон 10
Меша', моавитский царь 114, 176, 187, 190
Михей, библейский пророк 168
Мрас К., филолог 194
Мувинкель З., семитолог 169
Мурсилис II, хеттский царь 139
Мэй Х. 177

На'амРашапу, писец 131
ан-Надим, средневековый арабский писатель 171
НарамСуэн, вавилонский царь 152
Нефертити, египетская царица 134
НикмАдду II, царь Угарита 10, 59, 96, 123, 134
НикмЭпа', царское имя в Угарите 27
Никольский Н.М., семитолог, историк древнего Востока 179
Нильсен Д., семитолог, сабеист 176, 182
Нугэроль Ж., ассириолог 132

Оберман Дж., семитолог 185
Овидий, римский поэт 159
'Ог, царь Башана 81
Оден Р., семитолог 194, 195
Олбрайт У.Ф., семитолог 173, 177, 179, 183, 186, 193, 194
Оливье Дж.П., историк древнего Востока 43
Ольденбург У., семитолог 176, 178, 182, 183, 184
Оттен Х., хеттолог 153

Павсаний, греческий историк 140
Пагану, отправитель письма к угаритскому царю 127
Паказити, хеттский вельможа 140
Петтинато Дж., археолог, историк древнего Востока 152
Пиддаи, угаритянка 19
Поуп М.Х., семитолог 183, 185
Прайсслер Х., арабист, сабеист 84
Псевдо-Лукиан, грекоязычный сирийский писатель 171, 172
Псевдо-Мелитон, сирийский писатель 158
Пудухепа, хеттская царица 158

Пушкин А.С. 143

Равребе И.И., семитолог 40
Рамсес II, египетский фараон 134, 154
Рап'ану, писец 129
Рашапабу, начальник угаритского рынка 19, 128
Рикманс Г., сабеист 187
Рин Ц., семитолог 183, 188
Ротшильды 171

Сантаман, жена Сенвосре-Онха (см.) 133
Санхунйатон, финикийский писатель 149, 150, 155, 159, 194, 195
Саргон Древний, царь Вавилонии 86, 152
Сарйелли, угаритская царица 119
Сегерт Ст., семитолог 190
Сенвосре II, египетский фараон 133
Сенвосре-Онх, египетский чиновник 133, 134
Сенуя, жена номарха Хапджефай (см.) 133
Силий Италик, римский поэт 156
Синарану сын Сигину, угаритянин 55, 140
Соломон, иудейско-израильский царь 168
Софония, библейский пророк 193
Страбон, греческий писатель 8, 161, 188, 195
Суппилиумас I, хеттский царь 139

Табнит, царь Сидона 159
Тавананна, хеттская царица 139
ТакиШаррума, хеттский вельможа 140
Такухли, хеттский вельможа 140
Талмийану сын Сарйелли, угаритянин 119
ТалмиТешуб, царь Каркемиша 140
Теодор бар Кони, сирийский писатель 158
ТилиТешуб, хеттский вельможа 140
ТихиТешуб, хеттский вельможа 140
Третьеисайя, библейский пророк 158
Тудхалий IV, хеттский царь 21, 140

Тураев Б.А., историк древнего Востока 162

Ун-Амун, египтянин, совершивший плавание в Библию 156

Утришаррума сын Аммистамру II 21

Фалес Милетский, греческий философ 149

Феншэм Ф.У., семитолог 175

Филипп V, царь Македонии 160, 182

Филон Библийский, эллинизованный финикийский писатель 64, 85, 86, 149, 150, 151, 155, 160, 162, 163, 164, 165, 185, 187, 194, 195, 196

Фукидид, греческий историк 140

Хаммурапи, царь Вавилонии 130

Халджефан, египетский номарх 133

Харемхеб, египетский фараон 134

Хаттусилис III, хеттский царь 139

Хаэмхет, египетский вельможа 134

Хельтцер М., семитолог 171, 181

Хенутсен, теща Сенвосре-Онха (см.) 133

Херст 154

Хирам, царь города Тира 195

Хнумит, жена фараона Сенвосре I (см.) 133

Хольд М., семитолог 177

Хурацану, угаритянин 10

Циркин Ю.Б., историк древнего мира 156

Шаушкамува сын Бентешины, царь Амуру 21, 140

Шеффер Кл.Ф.-А., археолог, историк древнего Востока 138, 139, 141, 142, 171

Шиптиаум, писец 130

ШиптиБа'лу, "раб" царя Угарита 127

Шмидт В., семитолог 183

Эйссфельдт О., семитолог 168, 183, 194, 195, 196

Эрдне А., семитолог 96

Эшмун'азор, царь города Сидона 159

Юлия Бенената, персонаж надписи из Мактара 195

Якобсон В.А., ассириолог 25, 187

УКАЗАТЕЛЬ ГЕОГРАФИЧЕСКИХ И ЭТНИЧЕСКИХ НАЗВАНИЙ

- Адонис, река в Сирии 183
 Акрополь Угарита 8
 Алалах, город в Сирии 186
 Алашия, о-в (Кипр) 155
 аль-'Убайд, местность в Месопотамии 124
 Аман, Аманус, горы в Сирии 6, 195
 эль-Амарна, местность в Египте 128
 'Амман, столица Иордании 190
 'Аммон, государство в Заиорданье 167
 Амурру, гора 9
 Амурру, царство 20, 21, 139, 140
 Амык-гелю, озеро в Сирии 7
 Антиливан, горная цепь 6
 Азия 5
 Средняя Азия 177
 Передняя Азия 141
 Аравийская пустыня 7, 187
 Аравия 181
 Южная Аравия 187
 Армения 182
 Арпачийя, р. 124
 Арслан-Таш 186
 'Арумату 96
 Аскалон, город в Палестине 165, 184
 Аталлиги, гавань в окрестностях Угарита 8
 Атика, область в Греции 164
 Афины, город в Греции 8
 Африка 81
 Балканский п-ов 140
 Башан, область в Южной Сирии 81
 Бека', долина в Сирии 6, 7, 187
 Беотия, область в Греции 180
 Берит, город в Финикии 155, 159, 160, 187, 195
 Бет-Шемеш, город в Палестине 144
 Бет-Эль, город в Палестине 177
 Библ, город в Финикии 133, 156, 157, 158, 162, 164, 189
 Бирса, карфагенский Акрополь 160
 Ближний Восток 5, 43, 128, 130, 140, 192
 Богазкей, местность в Турции 146
 Бубастис, город в Египте 135
 Вавилон, город в Месопотамии 166
 Вавилония, страна в Месопотамии 132
 Венера, планета 187
 Габала, гавань в окрестностях Угарита 8
 Гадес, город в Испании 156, 157
 Галилея, область в Северной Палестине 77
 Греция 143, 150, 180, 192
 Дамаск, город в Сирии 164
 Двуречье, см. Месопотамия 132
 Джаур-Даг, горная цепь в Северной Сирии, см. Аман 6
 Джебель аль-'Акра, гора в Сирии, см. Цапану 6, 57
 Джебель Ансарийа, горная страна в Северной Сирии 6, 8
 Джебель Арсуз, горная страна в Сирии 6
 Джебель аль-Бишри, плоскогорье в Северной Сирии 7, 9
 Джебель аль-Кусайр, плоскогорье в Сирии 6
 Джебель Лубнан, см. Ливан 6
 Джебель аш-Шарки, см. Антиливан 6
 Джебле, местность в Сирии 8
 Дитану (Дидану) 9, 52, 74, 81, 171
 Дура-Европос, город на берегу Евфрата 158

- Евфрат, р. 184
 Египет 9, 16, 57, 126, 133, 135,
 140, 143, 153, 154, 156, 161,
 180
- Зайорданье 81, 167
 Зальхи, царство в Сирии 8
 Западная Азия 172
 Западное Средиземноморье 140,
 190
- Иерихон, город в Палестине 83
 Иерусалим, город в Палестине
 168, 179
 Избет-Сарта, местность в Па-
 лестине 174
 Израиль 168, 169, 179, 182, 183,
 190
 Иордан, р. 61
- Йаману, Йам'ану 72, 96
 Йамхад, царство в Сирии 185
 Йешурун, см. Израиль 169
- Кавказ 177
 Казаллу, город в Месопотамии
 152
 Камарес, местность на острове
 Крит 141
 Камид аль-Лоз, местность в Юж-
 ной Сирии 128
 Каппадокия, область в Малой
 Азии 189
 Каптару, см. Крит 57, 92, 126,
 189
 Каратепе, местность на юго-вос-
 токе Турции 143, 146
 Каркемиш, город на берегу Евфра-
 та 9, 21, 124, 139, 140
 Карфаген, город в Северной Афри-
 ке 160, 161, 175, 190
 Касий, см. Цапану 6, 161
 Катна, государство в древней Си-
 рии 155
 Кафтор, см. Крит 189
 Кедариты 187
 Киликийский Тавр, горная цепь
 на юго-востоке Турции 6
 Киликия, область в Малой Азии
 161
 Кипр, о-в 141, 155, 158, 186
 Китай 172
 Корикийская пещера (в Киликии)
 161
 Красное море 71
- Крит, о-в 16, 29, 57, 92, 126, 140
- Лаодикея, город в Северной Си-
 рии ?
 Лапетос, селение на Кипре 186
 Латакия, см. Лаодикея ?
 Лейпциг 84
 Леонт, река в Сирии ?
 Лептис Великий, город в Север-
 ной Африке 146
 Ливан, Ливанские горы 6, 153, 160
 Ливан, холмистая местность в Се-
 верной Африке 160, 161
 Ливия, страна в Северной Африке
 156
 Лу'аш, царство в древней Сирии
 165
- Мактар, город в Северной Африке
 195
 Малая Азия 16, 126, 137, 143,
 189
 Мари, государство в Северной Ме-
 сопотамии 126, 152, 153, 181,
 185
 Мегиддо, город в Палестине 192
 Мемфис, город в Египте 57, 92,
 121, 126, 153
 Месопотамия 9, 16, 31, 126, 128,
 131, 132, 174
 Минат аль-Байда, местность в
 окрестностях Угарита 3, 8, 120
 Моав, страна в Зайорданье 167
 Мукиш, государство в Северной
 Сирии 10
- Набатейя, страна в Южной Палести-
 не 190
 Нахр аль-Аси, см. Оронт 6
 Нахр аль-Кабир, река в Сирии 6
 Нахр аль-Литани, см. Леонт ?
 Нахр Ибрахим, река в Сирии
 183
 Неgev, область в Южной Палести-
 не 161, 193
 Нераб, область в Сирии 165
 Нийа, местность в Сирии 8
 Нинаба, город в Месопотамии 152
 Ниппур, город в Месопотамии 132
 Нухашше, государство в Сирии 3
 10
- Олимп, гора в Греции 57
 Оронт, река в Сирии 6, 7, 161,
 187

Палестина, страна в Западной Азии 4, 32, 41, 81, 144, 167, 170, 171, 172, 174, 180, 186, 192, 193

Пальмира, город в Сирии 165

Переднеазиатское Средиземно-море 4, 5, 7, 11, 14, 16, 37, 41, 42, 43, 46, 54, 56, 64, 81, 82, 92, 93, 102, 109, 111, 117, 121, 128, 131, 132, 133, 138, 144, 145, 146, 149, 151, 155, 161, 166, 167, 170, 171, 172, 174, 175, 176, 177, 180, 182, 185, 187, 188, 189, 190, 191

Пирги, город в Италии 159

Рама, местность в Палестине 176

Рас аль-'Айин, источник 157

Рас аш-Шамра 3

Рас Ибн-Хани, местность в окрестностях Угарита 15

Сабии, жители Харрана 171

Сам'аль-Йауди, государство в Сирии 165

Сидон, город в Финикии 159, 190

Сийанну, государство в Сирии 8, 24

Сион, холм в Иерусалиме 169

Сирийская пустыня, см. Сирийская степь 9

Сирийская степь 7

Сирия 4, 7, 9, 32, 86, 125, 126, 133, 138, 139, 151, 161, 164, 165, 166, 167, 170, 182, 185, 186

Сиро-палестинский регион, см. Переднеазиатское Средиземно-море 4, 14, 143, 148, 150, 173, 176

Сихем, город в Палестине 167, 177

Спарта, город в Греции 172

Средиземное море 7

Средиземноморье, Средиземноморский мир 172

Сфире, местность в Сирии 165

Та'анах, город в Палестине 128, 144, 167

Тавор, гора 144

Телль Сукас, местность в Сирии 8

Телль Халаф, местность в Сирии 124

Тир, город в Финикии 7, 73, 127, 156, 157, 162, 169, 175, 183

Тифон, см. Оронт 188

Трастевере, местность в Италии 189, 195

Усу, материковая часть Тира 162

Ушнату, царство в Сирии 8, 24

Финикия 7, 32, 133, 144, 145, 162, 163, 164, 167, 170, 180, 182

Хадрумет, город в Северной Африке 185

Хази, см. Цапану 6

Халабу-'Апирима, город в окрестностях Угарита 24

Халеб, город в Сирии 185

Хамат, город и царство в Сирии 124, 165

Ханаан, см. Переднеазиатское Средиземноморье 7

Харгабби, местность в окрестностях Угарита 97

Харману, гавань в окрестностях Угарита 8

Харнаму 9, 81

Хатра, город в Сирии 166

Хатти, государство в Малой Азии 9, 54, 139, 172

Хацор, город в Палестине 167

Хеттское государство, см. Хатти 10

Хийару, роца 98

Хикупта, см. Мемфис 57, 92, 126, 189

Хирбет Керак, местность в Палестине 124

Хуле, оз. 61

Цапану, гора в Сирии 6, 8, 57, 95, 136, 161, 169, 182

Цафон, см. Цапану 6, 136, 169

Чакар-Базар, местность в Восточной Турции 124

Шило, город в Палестине 168

Шукси, гавань в окрестностях Угарита 8

Шумер, область в Месопотамии
152

Эбла, город в Сирии 9, 66, 126,
128, 151, 152, 167, 174

Эгеида, Эгейский мир, Эгейский
бассейн 5, 16, 126, 140, 141,
142, 143

Эгейское море 140

Эдом, область на юге Палестины
180, 193

Элевтерос, р. 6

Элефантина, остров в Южном Егип-
те 168

Эмесса, город в Сирии 166

Эпидавр, город в Греции 140

Этна, гора в Сицилии 161

Эфраим 176

УКАЗАТЕЛЬ ИСТОЧНИКОВ

УГАРИТСКИЕ ИСТОЧНИКИ

- C1=KTU, 1.1 13, 69, 91, 93
 C2=KTU, 1.2 13, 54, 56, 69, 90, 91
 C3=KTU, 1.3 52, 56, 66, 72, 86, 87, 88, 99, 107
 C4=KTU, 1.4 12, 13, 14, 48, 56, 66, 92, 100, 146, 163
 C5=KTU, 1.5 17, 52, 57, 58, 60, 62, 89
 C6=KTU, 1.6 11, 52, 56, 57, 62, 88, 89, 92, 99, 101, 109, 180, 188, 189
 C7=KTU, 1.7 52, 66
 C8=KTU, 1.8 66
 C9=KTU, 1.9 69
 C10=KTU, 1.10 57, 61, 73
 C11=KTU, 1.11 61
 C12=KTU, 1.12 63, 107
 C13=KTU, 1.13 73, 89
 C14=KTU, 1.14 11, 16, 46, 47, 51, 57, 74, 94, 109, 139
 C15=KTU, 1.15 9, 25, 28, 50, 74
 C16=KTU, 1.16 11, 27, 28, 54, 57, 74, 89, 91, 99
 C17=KTU, 1.17 9, 12, 17, 26, 29, 47, 48, 51, 56, 58, 77, 84, 98, 107
 C18=KTU, 1.18 57, 77, 86
 C19=KTU, 1.19 77
 C20=KTU, 1.20 79
 C21=KTU, 1.21 79
 C22=KTU, 1.22 79
 C23=KTU, 1.23 19, 70, 89, 90, 172, 179, 180
 C24=KTU, 1.24 18, 72, 90
 C27=KTU, 1.45 72
 C29=KTU, 1.47 83, 182
 C30=KTU, 1.65 95
 C32=KTU, 1.40 96, 97
 C33=KTU, 1.43 27, 97
 C34=KTU, 1.39 97
 C35=KTU, 1.41 21, 98
 C37=KTU, 1.49 186
 C38=KTU, 1.50 186
 C39=KTU, 1.48 97
 C48=KTU, 1.74 182
 C166-185 137
 C, App., II=KTU, 1.87 27, 98
 KTU, 1.96 73, 129, 180
 KTU, 1.103 132, 133
 KTU, 1.113 27
 KTU, 1.118 83
 KTU, 1.140 132
 KTU, 1.145 132
 KTU, 1.161 9
 PRU, II, 1=KTU, 1.82 70, 87, 93
 PRU, II, 3=KTU, 1.83 73
 PRU, II, 8 113
 PRU, II, 14 24
 PRU, II, 15 119
 PRU, II, 24 13
 PRU, II, 33 11
 PRU, II, 35 13
 PRU, II, 39 13
 PRU, II, 40 13
 PRU, II, 45 13
 PRU, III, 1-6 137
 PRU, III, 11.730 26
 PRU, III, 15.19 26
 PRU, III, 15.33 26
 PRU, III, 15.37 25
 PRU, III, 15.92 25
 PRU, III, 15.182 25
 PRU, III, 16.144 48
 PRU, III, 16.180 41
 PRU, III, 16.200 25
 PRU, III, 16.263 20
 PRU, III, 16.270 21
 PRU, III, 16.295 19, 25
 PRU, III, 16.344 25
 PRU, IV, 17.82 21
 PRU, IV, 17.83 25

PRU, IV, 17.116 21
 PRU, IV, 17.132 9
 PRU, IV, 17.143 25
 PRU, IV, 17.146 44
 PRU, IV, 17.147 123
 PRU, IV, 17.159 21
 PRU, IV, 17.227 9
 PRU, IV, 17.228 21
 PRU, IV, 17.238 24, 172
 PRU, IV, 17.247 10
 PRU, IV, 17.286 25
 PRU, IV, 17.288 26
 PRU, IV, 17.340 9
 PRU, IV, 17.355 23
 PRU, IV, 17.372A + 360A 21
 PRU, IV, 17.383 24, 55
 PRU, IV, 17.393 24
 PRU, IV, 17.396 21
 PRU, IV, 17.424C + 397B 25, 26, 43
 PRU, IV, 17.425 25, 26
 PRU, IV, 17.442 24, 55
 PRU, IV, 18.115 44
 PRU, V, 1=KTU, 1.92 73, 92
 PRU, V, 4 93
 PRU, V, 9 24
 PRU, V, 13 23
 PRU, V, 59 127
 PRU, V, 60 23, 127
 PRU, V, 61 127
 PRU, V, 62 127
 PRU, V, 63 127
 PRU, V, 80 11
 PRU, V, 103 13
 PRU, V, 117 24
 PRU, V, 124=KTU, 1.93 61
 PRU, V, 125=KTU, 1.94 74
 PRU, VI, 93 13
 R\$ 5.089 121
 R\$ 8.145 20, 23
 R\$ 8.208 19
 R\$ 9.273 121
 R\$ 9.300 122
 R\$ 15.30 + 15.49 + 17.387 107
 R\$ 17.85 129
 R\$ 22.05 144
 R\$ 22.225 129
 R\$ 24.254 138
 R\$ 24.261 137
 R\$ 24.440 125
 R\$ 34.124 19, 20, 25
 R\$ 34.126=KTU, 1.161 81
 R\$ 1957.1 21
 Ug., V, 1-3 26
 Ug., V, 1-12 19
 Ug., V, 5 25
 Ug., V, 6 11, 23
 Ug., V, 12 23
 Ug., V, 13 11
 Ug., V, 18 83, 84
 Ug., V, 20 24, 85
 Ug., V, 22 26
 Ug., V, 24 10
 Ug., V, 38 26
 Ug., V, 54 24, 26
 Ug., V, 81 23, 25
 Ug., V, 96 11, 23
 Ug., V, 137 95, 173
 Ug., V, 159-161 25
 Ug., V, II 137
 Ug., V, II, 16 129
 Ug., V, II, 17 129
 Ug., V, IIa, 15 129
 Ug., V, III, 1=KTU, 1.114 53,
 70, 86, 184
 Ug., V, III, 2=KTU, 1.108 70,
 88, 107
 Ug., V, III, 3=KTU, 1.101 48,
 61, 107, 177, 178
 Ug., V, III, 4=KTU, 1.133 62,
 63
 Ug., V, III, 6=KTU, 1.124 74
 Ug., V, III, 7=KTU, 1.100 57,
 59, 72, 86, 88
 Ug., V, III, 8=KTU, 1.107 57,
 72, 92
 Ug., V, III, 9=KTU, 1.148 97
 Ug., V, III, 11=KTU, 1.109 97
 Ug., V, III, 12=KTU, 1.105 27,
 98
 Ug., V, IIIa, 18 129
 Ug., V, IIIa, 19 129
 Ug., V, IIIe, 1, 109-118 129
 Ug., V, IIIe, 3, 130-142 129
 Ug., V, IIIf, 143-152 129
 Ug., V, V, 162 129
 Ug., V, V, 163 130
 Ug., V, V, 164 130, 131
 Ug., V, V, 164, 166 130
 Ug., V, V, 167 131, 192
 Ug., V, V, 168 131
 Ug., V, V, 169 132
 UT, a 10
 UT, b 10
 UT, 57 144
 UT, 74 144
 UT, 320 37
 UT, 401 37
 UT, 500 144

УТ, 501 144
УТ, 1186-1186 37

ЭЛЬ-АМАРНСКАЯ ПЕРЕПИСКА

ЕА, 35 155
ЕА, 55 155
ЕА, 89 15

ФИНИКИЙСКИЕ НАДПИСИ

КАГ, 1-12 157
КАГ, 1 113, 175
КАГ, 4 173
КАГ, 10 163, 173
КАГ, 13-16 159
КАГ, 13 81, 159, 190
КАГ, 14 81, 159, 175
КАГ, 22 187
КАГ, 24 173
КАГ, 26 143, 146
КАГ, 27 186
КАГ, 32 93, 175
КАГ, 37В 175
КАГ, 38 175
КАГ, 40 175
КАГ, 41 157
КАГ, 42 186
КАГ, 43 175
КАГ, 47 156
КАГ, 49 175
КАГ, 50 154
КАГ, 53 161
КАГ, 66 160
КАГ, 81 160, 175
КАГ, 110 175
КАГ, 112 175
КАГ, 117 81
КАГ, 119 175
КАГ, 129 146
КАГ, 137 175
КАГ, 159 175, 194
КАГ, 181 167, 187, 190
КАГ, 182 174
КАГ, 201 164
КАГ, 202 165
КАГ, 214-215 165
КАГ, 222-224 165
КАГ, 225 165
КАГ, 277 159, 175

ИУДЕЙСКАЯ ЛИТЕРАТУРА

Быт., 1-3 168
Быт., 1, 1-2, 2 146
Быт., 1, 3 148

Быт., 1, 6-7 56
Быт., 1, 9-10 149
Быт., 1, 11-12 148
Быт., 1, 14 175
Быт., 2, 2 148
Быт., 2, 7 182
Быт., 2, 10 56
Быт., 4, 10 148
Быт., 6-8 192
Быт., 7, 11 100
Быт., 7, 22 182
Быт., 9, 4-5 82
Быт., 14, 19 146
Быт., 14, 22 146
Быт., 15, 19-21 81
Быт., 16, 2 56
Быт., 17, 10-14 172
Быт., 19 175
Быт., 19, 30-38 176
Быт., 20, 12 176
Быт., 22 190
Быт., 23 172
Быт., 24 181
Быт., 29 171
Быт., 30, 3 56
Быт., 30, 29-43 171
Быт., 37 171
Быт., 49, 24 183
Исх., 3, 8 7
Исх., 3, 13-15 182
Исх., 14, 2-9 154
Исх., 20, 7 182
Исх., 22, 21-23 173
Исх., 23, 19 180
Исх., 32, 20 179
Лев., 2, 14 179
Лев., 11, 7 171
Лев., 12, 1-2 172
Лев., 17, 11 82
Лев., 19, 9-10 173
Лев., 20, 24 7
Лев., 25 24
Числ., 3, 11-13 22
Числ., 33, 7 154
Втор., 2, 10-11 81
Втор., 3, 11-13 81
Втор., 4, 9 168
Втор., 6, 3 7
Втор., 7, 13 122
Втор., 12, 23 82
Втор., 14, 8 171
Втор., 25, 5-10 48
Втор., 26, 12-13 173

Втор., 27, 19 173
 Втор., 28, 4 122
 Втор., 28, 18 122
 Втор., 28, 51 122
 Втор., 32, 6 146
 Втор., 32, 8-9 168
 Втор., 32, 22 176
 Втор., 33, 26 169
 Ис. Нав., 9, 21 171
 Ис. Нав., 12, 4-5 81
 Ис. Нав., 13, 12 81
 Ис. Нав., 17, 15 81
 Ис. Нав., 23, 27 171
 Суд., 4, 5 177
 Суд., 9, 4 167
 Суд., 9, 6 177
 Суд., 9, 8-15 168
 Суд., 11, 24 168
 Суд., 16 167
 I Сам., 4, 4 185
 I Сам., 5 167
 I Сам., 8, 10-18 175
 I Сам., 26, 19 168
 I Сам., 31, 10 161
 II Сам., 6, 2 185
 I Цар., 11, 5 159
 I Цар., 11, 5-7 168
 I Цар., 11, 33 159
 I Цар., 15, 13 169
 I Цар., 17, 17 182
 I Цар., 18, 19 169
 II Цар., 3, 27 176
 II Цар., 5, 18 162
 II Цар., 15, 5 176
 II Цар., 19, 15 182
 II Цар., 21, 7 169
 II Цар., 23, 4-7 169
 II Цар., 23, 13 159
 Ис., 1, 4-8 191
 Ис., 1, 23 173
 Ис., 1, 24 183
 Ис., 1, 29-30 158
 Ис., 2, 22 182
 Ис., 10, 2 173
 Ис., 11, 1-16 173
 Ис., 14, 81, 176
 Ис., 14, 12-15 136
 Ис., 17, 10-11 158
 Ис., 25, 6-8 169
 Ис., 26, 14-19 81
 Ис., 27, 1 169
 Ис., 32, 1-5 173
 Ис., 37, 16 182
 Ис., 42, 5 182
 Ис., 49, 26 183
 Ис., 55, 2 190
 Ис., 57, 7-8 188
 Ис., 57, 9 176
 Ис., 60, 16 183
 Ис., 63 176
 Ис., 65, 3 158
 Ис., 66, 3 171
 Ис., 66, 17 158
 Иерем., 9, 20 100
 Иерем., 34, 12-17 190, 191
 Иерем., 51, 15-16 169
 Иезек., 8, 14 158, 169
 Иезек., 14, 14-20 80
 Иезек., 28, 3 80
 Мих., 3, 9-12 173
 Мих., 4, 5 168
 Софон., 2, 6 193
 Захар., 12, 11 162
 Пс., 2, 4 176
 Пс., 8, 4 148
 Пс., 11, 4 176
 Пс., 24 149
 Пс., 24, 1-2 148, 149
 Пс., 29, 3-4 169
 Пс., 33, 6-9 148
 Пс., 48, 2-3 169
 Пс., 67, 5 196
 Пс., 68, 5 169
 Пс., 72, 1-5 173
 Пс., 72, 12-14 173
 Пс., 74, 13 169
 Пс., 77, 17-20 169
 Пс., 80, 2 185
 Пс., 82 168
 Пс., 82, 1 189
 Пс., 86, 3 176
 Пс., 88, 11 81
 Пс., 89, 10 169
 Пс., 93, 3-4 169
 Пс., 94, 6 173
 Пс., 95, 3 169
 Пс., 95, 5 148
 Пс., 96, 11-13 190
 Пс., 97, 7 169
 Пс., 98, 7-9 190
 Пс., 99, 1 185
 Пс., 104 169
 Пс., 104, 2 169
 Пс., 104, 5-9 149
 Пс., 104, 6-7 169
 Пс., 105 180
 Пс., 106 180
 Пс., 132, 2-5 183

Пс., 139, 8 176
 Пс., 139, 13 146
 Пс., 146, 9 173
 Пс., 148, 9-13 190
 Иов, 5, 7 169
 Иов, 7, 12 169
 Иов, 26, 5 81
 Иов, 26, 7 149
 Иов, 26, 12 169
 Иов, 27, 3 182
 Иов, 41, 13 82
 Притч., 2, 18 81
 Притч., 8, 22 146
 Притч., 9, 18 81
 Притч., 21, 16 81
 Руфь, 48, 173
 Руфь, 1, 15 168
 Дан., 10, 17 182
 Нехем., 5, 7 26
 I Хрон., 10, 10 167
 I Хрон., 13, 3 185
 I Хрон., 20, 4 81
 II Хрон., 26, 1 176
 Мишна, Сукка, 4, 9 185
 Мишна, Сукка, 5, 9 185
 Бава Батра, 158б 150
 Иер. Килаим, 9, 32а 61
 Gen.r.s. 34, 33d 150
 Num., r.s. 14, 227b 150
 Fl.los., Antt., 3, 251 179
 Fl.los., Antt., 8, 146 157
 Fl.los., BJ, 3, 515 61
 Philo Alex., De spec.leg., 2,
 20 179

ХРИСТИАНСКАЯ ЛИТЕРАТУРА

Апокал., 12, 3-4 166
 Апокал., 17, 1-5 166
 Euseb., Praep.ev., 1, 9 155
 Euseb., Praep.ev., 1, 10 = FHG,
 III, Philo Bybl., 2 149
 Euseb., Praep.ev., 1, 10, 31
 164
 Hieron., Expl., PL, 25, 85 158
 Origen., Selecta in Ezech., PG,
 13, 800 158
 PG, 79, III, 612 187
 PG, 79, VII, 681a 187
 PG, 79, VII, 684c 187
 PG, 103, 1304 160
 Ps.-Melito, Corp.Apolog., 9,
 426 157

НАДПИСИ ИЗ СИРИИ

RTP, 218 158
 RTP, 342 158
 JMI, IV, 1260 157

АНТИЧНАЯ ЛИТЕРАТУРА

Apollod., 1, 6, 3 161
 Apollod., 3, 14, 4 158
 Arist., De coel., 2, 13, 294a,
 28-31 149
 Arist., De coel., 2, 13, 295b,
 10-14 149
 Arist., Metaph., 1, 3 150
 Arist., Metaph., 1, 3, 983b,
 19-23 149
 Athen., Deipnosoph., 9, 47 156
 Cicer., De finib., 1, 6, 21 150
 Diod., 1, 4 165
 Diod., 1, 6 150
 Diod., 2, 30 163
 Eust., Ad Dion. Perieg., 912
 158
 Herod., 1, 1 156
 Herod., 1, 170 149
 Herod., 2, 44 156
 Herod., 2, 49 180
 Herod., 2, 104 172
 Herod., 1, 131 188
 Herod., 3, 8 188
 Herod., 7, 89 156
 Herodian., 5, 6 171
 Herodian., 5, 6, 4 161
 Herodian., 10, 3 161
 Hesych., s.v. ἄδωνος 157
 Macr., Saturn., 1, 18-20 159
 Nonn., Dionys., 40, 358 156
 Nonn., Dionys., 41-43 159
 Ovid., Metamorph., 10, 298 sq.
 158
 Paus., 2, 25, 10 140
 Philostr., Vita Apoll., 7, 32
 157, 158

Plut., Adv. Colot., 1, 3, 114a
150
Plut., De Is. et Os., 15 157
Polyb., 7, 9 160, 182
Porph., De abstin., 1, 14 171
Ps.-Luc., De Dea Syra, 6 157,
158
Ps.-Luc., De Dea Syra, 54 171

Sil.Ital., Pun., 3, 32-44 156
Strabo, 13, 4, 6 161
Strabo, 16, 2, 7 161, 188
Strabo, 16, 751-752 8
Strabo, 16, 755 158
Theocr., 14 158
Thuc., 1, 8 140

СОДЕРЖАНИЕ

Введение	3
Глава 1. Угаритское общество	6
Географическая среда	6
Из истории Угарита	9
Занятия и образ жизни угаритян	10
Семейная жизнь угаритян	17
Социальный строй и государственное устройство угаритского общества	22
Глава 2. Человек и его окружение	31
Языковая среда	31
Представления угаритян об окружающем мире	41
Угаритские правовые и этические нормы	43
Глава 3. Угаритская мифология	56
Космогонические и космологические представления угаритян	56
Памятники угаритской словесности	59
Угаритские представления о мире богов	80
Угаритские ритуалы	93
Глава 4. Мир угаритского искусства	102
К характеристике угаритской поэтики	102
Угаритское изобразительное искусство	119
Глава 5. Внешние контакты угаритской культуры	126
Месопотамское влияние	127
Египетское влияние	133
Хурритская культура в Угарите	136
К характеристике памятников хеттской культуры из Угарита	139
Эгейское влияние	140
Влияние угаритской культуры на окружающий мир (к постановке вопроса)	142
Угаритская культура в ханаанейско-аморейской общности	144
Экскурсы	146
1. Космогонические и космологические представления в мифологии Переднеазиатского Средиземноморья	146
2. Мифотворчество Переднеазиатского Средиземноморья (основные направления и тенденции)	151
Примечания	171

Библиография	197
Библиографические сокращения	209
Summary	210
Мифологический указатель	212
Указатель имен	221
Указатель географических и этнических названий	225
Указатель источников	229