



## ФИНИКИЙСКАЯ ЖАТВЕННАЯ МИФОЛОГИЯ И ОБРЯДНОСТЬ

Акад. Н. М. Никольский

В народных религиозно-обрядовых циклах, связанных с земледельческим производством, особенным богатством и красочностью мифологического и обрядового материала отличается период жатвы злаков и уборки плодов. В обрядности и мифологии периода жатвы и уборки плодов переплетаются в один пестрый, противоречивый, но вместе с тем живописный и красочный клубок церемоний и поверья, отражающие крестьянские печали и радости, желания и надежды, думы и мечты, неразрывно связанные со всеми хозяйственными, семейными, общинными и бытовыми заботами и работами, со всей жизнью как истекающего, так и начинающегося года. Как показывают тексты Рас-Шамра, в этом отношении и финикийские общинно-земледельческие верования и культы не отличаются от верований и культов любого другого земледельческого народа.

С финикийской жатвенной мифологией и обрядностью связаны тексты Рас-Шамра Danel и Nikal-Koşaroth (условно НК), целиком посвящен ей текст Anat II, а также имеются отзвуки этой мифологии и обрядности в эпосе о борьбе Алейан-Баала<sup>1</sup> с Мотом (условно АВ). Все эти тексты, как и другие тексты Рас-Шамра, издал Виролло со своими переводами и комментариями. Но специальному изучению и сопоставлению они еще не подвергались. В настоящей статье я не могу поставить проблему в целом, так как для ее разрешения необходимо прежде всего изучение текстов не только с узко лингвистической, но и с религиозно-исторической стороны, а эта работа потребует специальной монографии для каждого текста. Однако в процессе своей работы над текстом Eqrēnu («Закливание богов благостных и прекрасных») я встретился с этой проблемой и произвел по ее линии несколько разведок, необходимых для разрешения некоторых вопросов, связанных с исследованием текста Eqrēnu<sup>2</sup>. Мне пришлось коснуться текстов Danel и НК и проработать целиком небольшой, но чрезвычайно интересный и важный текст Anat II. Таким путем я пришел к некоторым, конечно предварительным, заключениям и выводам и считаю своим долгом ознакомить с ними историков, ориенталистов и этнографов.

В эпосе АВ (АВ III<sup>2</sup> = I АВ, кол. II, 30—37) имеется место, описывающее один из обрядов, сопровождающих жатву. Я начну свое изложение с этого обряда, ибо он является одним из важнейших составных элементов

<sup>1</sup> Чтение «Алейан» принято западными семитологами, но возможно и, по нашему мнению, более вероятно чтение «Алейон» (обосновано в моей монографии, — см. след. прим.).

<sup>2</sup> Изложение моей обширной монографии, связанной с исследованием текста Eqrēnu, см. ВДИ № 1(15), 1946 г.

жатвенной обрядности и опирается на важнейший момент жатвенной мифологии. В указанном месте описывается умерщвление Мота богиней Анат<sup>1</sup>: «(Анат) схватывает Мота, сына богов; мечом она рассекает его, веялкой она развеивает его, в огне она сжигает его, в мельнице она размалывает его, в поле она сеет его, чтобы есть его плоть, чтобы поклевали птицы долю свою». Совершенно бесспорно, что здесь описывается символический обряд уничтожения последнего снопа, духом которого считается Мот, и магических манипуляций, постулирующих благополучный, сытый год и будущий успешный посев; вполне ясно, что под «мечом» Анат надо разуметь серп, а под сожжением Мота—сожжение вымолоченной соломы. Подобные обряды совершались и совершаются еще теперь в той или иной форме у целого ряда земледельческих народов. Особенно интересен аналогичный древневавилонский обряд, сохранявшийся у месопотамских арабов до конца X в. н. э. и описанный арабским писателем Ан-Надимом: «В месяце Таузе (Тамузе) совершается праздник плача—al bugat, на котором женщины оплакивают Тауза (Тамуза), потому что господин Тауза убил его и размолот кости его на мельнице и развеял их потом по ветру»<sup>2</sup>. Не менее любопытно указание Порфирия, что у финикиян Адонис был символом срезания созревших плодов. Как мы увидим ниже, именно этот обряд и связанная с ним мифология лежат в основе главного текста Рас-Шамра, посвященного жатвенному периоду, текста Anat II.

Если совершенно ясно и бесспорно ритуальное содержание обряда, описываемого в АВ III<sup>2</sup>, то неясно и спорно его мифологическое содержание. Если судить по приведенной выше цитате, то надо считать Мота земледельческим богом, духом созревания хлеба и жатвы, который погибает вместе с последними сжатými колосьями хлеба и возрождается во всходах посева его «плоти». Исходя из такого понимания функций Мота, Дюссо попытался даже дать новое этимологическое толкование имени «Мот», не от Mwt = Maweth—«смерть»,—как толковали это имя сначала, и как следует его толковать и теперь,—а по связи с еврейским methim—«люди», «мужи», «воины», в смысле «герой»<sup>3</sup>.

Однако концепцию Мота в качестве земледельческого бога, выступающую из описанного выше обряда, никоим образом нельзя считать древнейшей, первичной концепцией этого бога. Ни Дюссо, ни его многочисленные сторонники не обратили внимания на два чрезвычайно важных обстоятельства, опрокидывающих такую характеристику Мота.

Во-первых, в той же самой части эпоса АВ, в которой приводится вышеприведенное описание уничтожения богиней Анат бога Мота во время жатвы вместе с последними снопами, имеется место, в котором Мот предвещает точь в точь такую же гибель своему врагу Алейану (АВ III<sup>2</sup> = I АВ, кол. V, 9—19). Отсюда ясно, что обряд, описанный во II колонке, привязывался также и к Алейану, который, несомненно, был связан с земледелием, но не как бог урожая и жатвы, а как бог-дождевик; другими словами, на Алейана в данном случае переносился миф, связанный первоначально с каким-то другим богом.

Во-вторых, функции Мота, как они выступают из описанного выше обряда, коренным образом противоречат основным функциям Мота, как они рисуются на основании всех других многочисленных данных источников об этом боге. В эпизоде умерщвления Мота богиней Анат Мот

<sup>1</sup> В текстах Рас-Шамра богиня Анат выступает как сестра-супруга бога Алейана. Кроме того упоминание о ней, как богине «силы жизни», имеется в финикийской надписи из Лапета (совр. Ларнака), Corpus inscript. semitic., I, № 95, стр. 114—115.

<sup>2</sup> Текст АВ III col. II, 30—37 см. «Syria» 1931, III, стр. 207—208. Об аналогичных восточных обрядах см. В а u e r, Die Gottheiten von Ras-Schamra, ZAW 1933, № 2, 96.

<sup>3</sup> Cp. D u s s a u d, Les découvertes de R. S. et l'Ancien Testament, стр. 70.

выступает как бог созревшего зерна и жатвы, т. е. урожай, и как бог, обсеменяющий землю, т. е. в целом как земледельческий бог плодородия и богатства. Между тем в тексте Eqrny Мот выступает как бог бесплодия земли, людей и животных, как бог, иссушающий поля и сады, как бог голода и смерти. Далее, и в цитированной нами части эпоса АВ, притом в одном контексте с эпизодом Анат—Мот, мы находим декларацию самого Мота, в которой последний без всяких оговорок характеризует себя в том же самом смысле, как его характеризует текст Eqrny. В тексте АВ говорится: «Хватает она Мота зубами в ярости, приковывает его на конец цепи, возвышает она голос свой и кричит: ты, Мот, отдай брата моего! Мот, сын богов, отвечает: чего хочешь ты? Разве у девы Анат власть? Я пошел и согнал все источники к сердцу земли, все вместилища вод к сердцу полей. Душа (жизнь) становиц сынов человеческих и душа (жизнь) засыхающей земли истреблена. По вещему слову моему земля стала обителью Ишмота, в поле стал господином смертельный лев»<sup>1</sup>. Далее из общего смысла содержания текста АВ III (I АВ) совершенно ясно, что борьба Алейан-Баала с Мотом является борьбой бога плодородия с богом бесплодия; иначе и не могло быть, так как борьба двух богов плодородия была явно бессмысленной. Это коренное противоречие данных о функциях Мота нельзя устранишь никаким согласованием; не спасает положения и попытка характеризовать Мота как бога жаркого времени года, когда земля сохнет и от этого грозит неурожай. В Израиле в это время молились о «позднем дожде», ибо без последнего посевы могли погибнуть; бог, который создавал засуху, мог быть только богом бесплодия и неурожая.

Отсюда напрашивается предположение, что в эпизоде умерщвления Мота богиней Анат и в соответствующем обряде мы встречаемся с позднейшим искусственным видоизменением древнего магического обряда, который первоначально связывался с другим богом, богом плодородия, и к которому в эпоху II тысячелетия до н. э. был по каким-то соображениям привязан Мот. Это предположение находит для себя полное подтверждение в связанном с жатвенной мифологией и обрядностью тексте Danel.

Текст Danel дошел до нас в четырех фрагментах от четырех табличек; считается, что в общем дошла только третья часть текста. В тексте имеется очень много темных и неясных мест, и над ним предстоит еще большая работа—«на много лет», как выражается один из его комментаторов. Попытки его перевода и толкования, сделанные Виролло, Дюссо и Дормом (Dorme), надо считать лишь весьма приблизительными и предварительными<sup>2</sup>. Текст далеко не ясен в самом главном, в характеристике бога Данела. Этот бог, являющийся в тексте главным действующим персонажем, как бы двойся. У него два имени: «Данел, муж-целитель (mt gr')» и «Гозер, муж харнамит» (mt hrnmty), и он изображается то богом—'uz 'elm, «визирем богов», имеющим свой храм на земле, то человеком—старшиною или главою своего рода и племени, сидящим у ворот своего города и творящим там суд и расправу. Однако божественные черты Данела решительно преобладают в его характеристике. Данел-Гозер выступает с рядом функций земледельческого божества. С этой стороны, он является одним из главнейших, если не самым главным, среди божеств летнего периода созревания злаков и плодов и осеннего периода их урожая, жатвы, уборки и обеспечения урожая будущего года. Данел-Гозер, как бог лета и летнего солнца, обеспечивает созревание злаков и плодов, предотвращает возможную гибель урожая от дождей во время жатвы; его сын Акхат «пожи-

<sup>1</sup> «Syria», 1931, стр. 207.

<sup>2</sup> Основное издание—Virolleaud, La légende phénicienne de Danel. 1936.

нает» созревший урожай, его дочь Пагат собирает плоды и имеет ближайшее отношение к изготовлению нового вина. Кроме того, Данел-Гозер имеет отношение также и к урожаю будущего года, ибо его сын Акхат «умерщвляется» посланцем богини Анат Иатпаном, с тем, чтобы он возродился в посевах будущего года. Этот миф соответствует упомянутому выше эпизоду из АВ III<sup>2</sup> (I АВ II 30—35), изображающему «умерщвление» богиней Анат Мота в образе последнего снопа, который вымолачивается, солома сжигается, а зерна, «плоть Мота», разбрасываются по полю.

Напрашивается заключение, что в первоначальном древнейшем мифе о боге созревшего хлеба, умерщвляемом в образе последнего снопа и затем оживающем во всходах посева следующего года, должен фигурировать Акхат, а Алейан и Мот были подставлены вместо Акхата в историческую эпоху в связи с жреческими богословскими спекуляциями. Это заключение подтверждается некоторыми специфическими деталями рассказа о новом рождении Акхата в тексте Danel. Акхат рождается вновь от жены бога Данела, названной Mšt Dnty, но отцом его на этот раз является не Данел: он рождается от соития бога Эла с Mšt Dnty. Таким образом миф твердо устанавливает только мать Акхата, но варьирует представление о его отце, которым является то Данел, то Эл. Отсюда следует, что первоначальный миф знал только мать Акхата. Это обстоятельство дает нам ключ к реконструкции первоначального мифа об Акхате.

Имя матери Акхата сложное; его вторую часть, Dnty-Danaty, как нам кажется, надо сопоставлять с аккадийским danninu—«земля», редким священным словом, встречающимся в вавилонских мифах о творении и происходящим от корня dananu, «быть твердым», в противоположность воде, земной и небесной<sup>1</sup>. Тогда жена Данела, Dnty-Danaty, будет богиней-землей, подобно греческой Γῆ-μήτηρ, русской Матери-сырой-земле, германской Mutter-Erde и ряду аналогичных богинь других народов. Первую половину имени жены Данела следует толковать в качестве причастия hiḫ. от глагола šata «пить», в форме mašte —«дающая пить», «поилица»—«сырая земля», которая в пустыне и полупустынных областях поит людей своими источниками и повсюду питает влагой корни растений.

Наше толкование подкрепляется свидетельством Филона, которое надо считать решающим. В числе божеств, родившихся от Элиуна и Берут, Филон называет Урана (Небо) и Гею (Землю), но прибавляет, что первоначально Уран назывался 'Επίγειος, т. е. «Наземный», или Αἰθοῦδός —«он-земля». Уран-Эпигей был, по Филону, отцом Крона-Эла, который вступил с Эпигеем в борьбу, овладел им и ослепил его «у рек и источников»; дух Эпигея «рассеялся», а кровь ушла в реки и источники<sup>2</sup>. Как всегда, у Филона здесь перемешаны разнородные мифы; однако совершенно ясно, что в числе древнейших божеств финикийского пантеона были хтонические божества: «Наземный»—'Επίγειος-Danel и «Земля»—Гей-Danaty, но брат и сестра, а не муж и жена. Из них Маште-Данати надо считать более древним божеством в сравнении с Данелом; она, безусловно, восходит к эпохе материнского рода, а Данел, вероятнее всего, является модификацией, возникшей в эпоху родоплеменного быта на патриархальной основе; это предположение подкрепляется указанным выше мифом о новом рождении сына Данела, Акхата, не от Данела, а от Эла. Дешифрирование значения имен Danaty и Danel раскрывает нам также и содержание первоначального мифа, связанного с обрядом умерщвления последнего снопа. Это миф о «живом жите», «умерщвляемом», т. е. срезаемом, и потом оживающем и вырастающем. На последующей стадии развития

<sup>1</sup> О danninu см. J e n s e n, Kosmologie der Babylonier, стр. 8, 161, 265.

<sup>2</sup> E u s e b., Praepar. evang. I, 40, стр. 36, 37.

этого мифа «живое жито» было заменено «духом жита», или «духом хлеба», который получил имя Акхата, «сына земли»—Mašte Danaty. Дальнейшее развитие мифа, происходившее уже в жреческой среде, выразилось в превращении Акхата в сына Данела, а затем в замене Акхата сперва Алейаном в АВ III<sup>2</sup> (I АВ V, 9—19) и потом Мотом, быть может, в связи с согласительным жреческим мифом о примирении Алейана с Мотом по приказу Эла в АВ I (II АВ) VII 43—49a<sup>1</sup>. Но в наиболее яркой и полной форме первобытный миф об умерщвлении «живого жита» выступает в тексте Anāt II. На этом тексте я считаю необходимым остановиться подробно, ибо этот текст является основным источником для характеристики финикийской жатвенной мифологии и обрядности.

Текст этот был издан Виролло под заглавием «La déesse 'Anat II» («Syria» 1937, I, стр. 85 сл.). Виролло совершенно не понял этого текста, ошибочно считает его фрагментом эпоса АВ и дает ему условное обозначение V АВ В; вследствие этого перевод Виролло не дает никакого ясного представления о содержании, характере и цели этого текста. По мнению Виролло, в тексте описываются «бои Анат» (les combats d'Anat),—именно поголовное избиение людей, производимое Анат, которая упивается потоками пролитой ею крови; однако цель этого истребления остается совершенно непонятной, и совершенно неясно, какой смысл имеет заключительная часть текста, противоречащая его содержанию в толковании Виролло. Это заключение (строки 38—41), выделяемое Виролло как бы в качестве отдельного отрывка, по толкованию Виролло, говорит, что Анат, «насытившись» своей добычей, дает земле небесную росу и приказывает Алейану умножить эту росу, «как звезды небесные». Однако если все человечество истреблено, то роса никому не нужна, и этот благоприятный дар со стороны Анат не имеет никакого смысла.

На самом деле в основе текста лежат элементы наиболее древнего финикийского мифа, связанного с жатвой и уборкой плодов. Это становится совершенно ясным, если перевести текст точно, не в обезличенной форме, и раскрыть значение целого ряда слов, которые Виролло не понял и оставил без перевода. Я даю здесь перевод текста, сделанный мною, а затем для его пояснения и оправдания остановлюсь особо на некоторых его местах. Начало текста (I столбец) утрачено; во II столбце не хватает первых пяти строк. Далее текст гласит: «(5) И тогда Анат (6) сокрушает: в долине она подсекает сынов (7) селений, раздавливает народ берега моря (8), уничтожает людей восхода солнца (9). Под ней, как снопы, головы, (10), над ней, как саранча, кисти; как бесконечные (11) груды зерна (и) кисти винограда—добыча ее. Навалила она (12) головы на высоту свою (гумно, ток), связала (заключила) (13) кисти в крепко замкнутую темницу свою. Она погружает колени свои (14) в кровь-вино, свои бедра—в зерна (15) добычи своей, в тайное хранилище сгоняет она (16) вино (пиво?), толстым суком (сгоняет) в сосуд земли. (17) И тогда Анат в свой дом уходит, (18), направляется богиня в свой чертог (19). Так досыта накрушила она, в долине (20) подсекала сынов селений. Считает она пищу, добычу свою, делает подсчет столов (21) для людей, полнских (т. е. пастбищ) для стад . . . . . (23). Много-много накрушила она и пела она, (24) подсекая и ликуя, она—Анат. (25) Облечена печень ее смехом, наполнено (26) сердце ее радостью; печень Анат (27) была в упоении, когда погружала она колени свои в кровь (28)-вино, свои бедра—в зерна добычи своей. (29) Досыта накрушила она. В доме (своем) (30) она рубит, сооружает столы. Вытирается (31) с бедер ее кровь-вино, проливается масло (32) благоденствия на место опустошения. Она моет руки свои,

<sup>1</sup> «Syria», 1932, II, стр. 156—157.

дева (33) Анат, пальцы свои—сестра народов (34), моет руки свои в крови-вине, (35) пальцы свои в зернах добычи своей (36). Заботится она сосчитать (меры зерна) для пищи, столы (37) за столами, оросить подножия (пастбища) за подножиями». Далее в тексте идут четыре строки другого содержания, в которых описывается обряд призывания росы.

Подлинное содержание и значение текста обнаруживаются уже из описания действий Анат в первых сохранившихся строках текста, если перевести их точно, а не в обезличенной форме, как делает Виролло. Повторяем текст этих строк: «(5)<sup>b</sup>) и тогда Анат (6) сокрушает: в долине она подсекает (или «рубит головы») сынов (7) селений, раздавливает народ берега моря, (8) уничтожает людей восхода солнца. (9) Под ней как снопы головы, (10) над ней как саранча кисти—добыча ее». Символический характер этого «избиения» ясно выступает уже из параллелей со снопами, грудами зерна и кистей, т. е. гроздьев винограда. Символика раскрывается полностью, когда мы анализируем чрезвычайно характерное словоупотребление, фигурирующее в этом описании.

Виролло везде переводит «убивает», «умерщвляет», как будто в тексте стоят глагол *ḥaḡaḡ* и глагол *mwt* в форме *ḥiph*. Однако в тексте эти глаголы совсем не употребляются, но употребляются другие глаголы, из которых только один имеет переносное значение «убивать». В первых 5—11 и везде в последующих строках употребляются глаголы *ḥṣ*—акк. *ḥaṣaṣu*, *ḥṣb*—евр. *ḥaṣab* и *smt*—евр. *samath*. Глагол—*ḥṣ-ḥaṣaṣu* имеет значение «раздавливать», «переламывать», «сокрушать», глагол *ḥṣb ḥaṣab* имеет значение «раскалывать (дерево)» «рубить, подрубать, подсекать, срубить» и только в переносном смысле «убивать»; глагол *smt-samath*—в форме *pi'el* значит «уничтожать». Объекты, к которым прилагаются эти глагольные речения, изображены двояко: с одной стороны,—как люди, с другой—как злаки и виноград. Этот момент у Виролло совсем упущен, ибо он перевел только слова, обозначающие людей, и оставил без перевода все прочие термины, кроме *kr-karh*, который он переводит—«ладонь», «длань руки». Однако не переведенные у Виролло термины вполне ясны, и затруднения Виролло объясняются только тем, что он истолковал текст в буквальном смысле. У него был ключ ко всей символической, слово *kdrt* в строке 9, к которому он нашел арабскую параллель в значении «снопы», но остановился перед ней в недоумении и оставил слово без перевода (стр. 90). Если взять слово *kdrt* в качестве исходного пункта, то сейчас же уясняется значение и всех прочих терминов, оставленных Виролло без всякого толкования. Слова *qsm*, *ghrmm* и *mhr* в строках 10—11 Виролло оставил без перевода. Но *ghrmm*—это множ. число от *ghrm* с древней флексией *n*; слово сопоставляется с араб. *'agimatha*—«груда зерна» и с еврейским *'agima*—«крупно смолотая мука»; слово *qsm* от *qs*—«край, конец», «край земли», «край неба», употребляется для обозначения бесконечности. Слово *mhr* проще всего сопоставляется с еврейским *moḥar* «выкуп за невесту»; но в данном случае, конечно, фигурирует другое существительное от того же корня, которое надо сопоставлять с аккадийским *maḥiḡu*—«получать, принимать» и с сабейским *mhr*—«достояние», «владение»; в тексте строки 11 разумеется достояние, полученное в качестве добычи. После этих разъяснений становится понятным также и значение *kr*; оно употреблено в переносном значении, аналогично еврейскому выражению *kerphoth themarim* «ветви пальм»,—именно, здесь разумеются «кисти» виноградных лоз, виноградные гроздья. Правильность этих толкований подтверждается, с одной стороны, одним характерным моментом в цитированных выше строках, и с другой стороны всем последующим текстом. В строках 6—8 говорится, что Анат «в долине подсекает сынов селений», «раздавливает народ берега моря» и «уничтожает

людей восхода солнца». Но в Финикии в речных долинах на склонах гор были расположены главным образом поля и общинные селения, а на каменистом берегу моря и на восточных склонах гор—главным образом виноградники; отсюда понятно применение терминов в первом случае «подсекает», т. е. сжинает серпом колосья, во втором случае—«раздавливает», «уничтожает»—виноградные гроздья в точилах.

В последующем тексте все непонятные и оставленные без перевода у Виролло слова и выражения также получают простое и легкое объяснение, если исходить из нашего толкования строк 5—11. В строках 11—13 говорится, что Анат навалила «головы» на высоту свою и связанные «кисти» в «крепко замкнутую темницу свою»; далее текст гласит: «(13) она погружает колена свои (14) в кровь-вино, свои бедра в зерна (15) добычи своей». Здесь ключом является слово *šmr* в строке 14, оставленное у Виролло без перевода; но *šmr* = еврейскому *šemer*—«винные дрожжи»; «вино в периоде брожения»; этому речению в строке 16 соответствует аналогичное слово *šbm*, которое Виролло переводит «старики» («умерщвляет стариков»), но которое надо сопоставлять с евр. *sobe'*—«благородное вино», и аккадийским *saba*—«вино из сезама». Чрезвычайно характерно также словоупотребление в строках 15—16, где Виролло не понял слова *ksl*. Его надо производить от *kasal*—«быть толстым, плотным»; отсюда имеется аккадийское слово *kaslu*, обозначающее фаллос. Я даю перевод «толстым суком» условно, сообразно с еврейской параллелью *zemoga*; речь идет об оплодотворении через «сосуд земли» матери земли. Возможно, что здесь имеется намек на *ἔρδος γάμος*.

Наконец, решающее значение имеют характернейшие строки 19—21 и 23—29. В них описывается ликующая радость Анат после завершения ее подвига: (19) «Так досыта накрушила она, в долине (20) подсекала сынов селений. Считает она пищу—добычу свою, делает подсчет (расчет) столов (21) для людей, подножий (пастбищ) для стад... (23) много много накрушила она и пела она, (24) подсекая и ликуя, Анат. (25) Облечена печень ее смехом, наполнено (26) сердце ее радостью; печень Анат (27) была в упоении, когда погружала она колени свои в кровь—(28) вино бедра свои в зерна добычи своей». Здесь в строке 26 Виролло не понял слова *tm'*, встречающееся также в строке 14: но оно легко сопоставляется с позднееврейским *ma'a*—«зернышко»; в строках 20 и 21 он оставляет без перевода слова *tš'r* и *š'r*, замечая только, что этот глагол должен обозначать «ранить», «убить» (стр. 95); между тем *š'r* = еврейскому *ša'ar*—«исчислить», «вычислить», «оценивать». Особенно важное значение в этом отрывке имеет указание, что Анат делает подсчет столов для людей, очевидно для общинного жертвенного пира. Но отсюда вытекает, что люди не истреблены, а живы, и что в описании избиения в строках 5—8 мы имеем дело с символикой; мало этого, из строк 20 и 23—29 ясно, что радость Анат объясняется ее богатой добычей—пищей, состоящей из груд зерна и винограда.

В итоге становится ясным, что текст 'Anat II, повидимому, был магическим, сопровождал драматическое действие, изображавшее, как Анат «подсекает» необозримую жатву, «наламывает» бесконечные, как саранча, груды виноградных кистей, вымолачивает горы зерна и выдавливает море виноградного сока. Обряд этот постулировал богатый урожай злаков и винограда. Тогда понятно и заключение текста (строки 38—41): для обеспечения урожая необходима обильная летняя роса, и поэтому обряд, постулирующий урожай, дополняется обрядом вызывания обильной росы (строки 38—41). Текст гласит: (38) «Черпай воду свою и разбрызгивай ее! (39) Роса небес—тук земли. Умножай ее, (40) о Летящий на облаках, росу небес изливай! (41) Небо да изливает ее (столько), сколько,

звезд!» Этот обряд, вопреки ошибочному толкованию Виролло, не имеет никакого отношения к Анат. Начальное слово *tšp* относится не к Анат («она—Анат черпает»), а является, конечно, imperf. iussiv. «черпай»), обращенным к совершителю или совершителям обряда из числа членов общины. Строка 41 также переведена у Виролло неверно. Виролло и эту строку связывает с Анат: второе, дефектное слово строки он реконструирует в двух вариантах и в обоих случаях считает субъектом Анат (*tskh*—повеление Анат Алейану «изливай ее»), *skh*—действие самой Анат: «она изливает ее»), а первое утраченное слово перед дефектным *skh* восстанавливает из текста строки 39<sup>b</sup> в виде *gb* и переводит также в смысле или повеления Анат Алейану—«умножай», или действия самой Анат—«она умножает» росу. Однако реконструкция в форме *gb* невозможна, так как на небольшом стертом месте перед словом *skh* сложные знаки слова *gb* и начальный знак слова *skh* уместиться не могли; там могло уместиться только слово с более короткими знаками, вернее всего *smm*—«небеса». Тогда мы получаем текст [*smm n*]skh... «небеса да изливают ее»..., составляющий основную часть древнейшей заклинательной формулы вызывания росы.

Правильность толкования текста 'Anat II как обрядового ритуала, связанного с культовым циклом периода жатвы и уборки, можно подтвердить целым рядом религиозно-исторических сопоставлений и параллелей. Прежде всего необходимо отметить, что текст 'Anat II с лексической стороны содержит несколько специфических параллелей с текстом Danel, который, бесспорно, связан с периодом жатвы и уборки плодов. Из них в особенности важно наличие в Danel выражения *mḥg* для обозначения урожая, термина *hbš* (темница, место заключения)—для обозначения склада для хранения урожая и термина *bmt*—для обозначения гумна или тока.

Далее в известной мере параллелью к тексту 'Anat II является египетский миф об истреблении людей богиней Хатор, имеющий с текстом 'Anat II некоторое стилистическое сходство. В дошедшем до нас виде египетский миф гласит, что люди замыслили злые дела и за это Ра решил истребить их. Он послал для исполнения этого приговора богиню Хатор-Сохмет; она так усердно занялась истреблением людей, что Ра был вынужден остановить ее. Он приказал сварить ячменное пиво и окрасить его под кровь минералом диди; 7000 сосудов с этим подкрашенным пивом были вылиты ночью на поля. Хатор, придя на поля утром, приняла пиво за кровь, напилась его, опьянела, а опьянев, не узнала людей; таким образом, истребление людей не было закончено. Полагают, что этот миф первоначально был связан с разливом Нила, когда земля покрывалась красной от ила водой, оплодотворявшей нивы, и с земледельческим мифом о явлении богини плодородия после засухи вместе с водами разлива Нила<sup>1</sup>. Однако в египетском мифе сходными моментами с текстом 'Anat II являются только некоторые отдельные детали, и остается совершенно неясным, имел ли этот миф какое-либо отношение к жатвенной обрядности. Прямые, совершенно недвусмысленные параллели мы встречаем в мифологии и обрядности разных, как древних, так и современных народов, в мифологии которых жатва уподоблялась бою, войне, избиению, умерщвлению, а в обрядности сопровождалась человеческими жертвами.

На первом месте можно привести белорусскую параллель. В жатвенных песнях поется: «ой, мы поля зваявалі, пану жыта дажалі»; или: «цяпер у нас вайна была—ой, мы поля зваявалі, панам жыта дажалі»<sup>2</sup>.

<sup>1</sup> С р. М а т в е Мифы древнего Египта, стр. 74—78 и 43—50.

<sup>2</sup> С р. Ш е й н. Материалы для изучения быта и языка русского населения Северо-западного края, т. I, ч. I, стр. 276, № 313; стр. 275, № 312.



Смысл этого выражения, соответствующего выражениям текста о богине Анат, вскрывается из западноевропейских народных терминов. Так, в Германии последний сноп называется «стариком», «старухой»; крестьянин, срезающий последний сноп, «убивает старика», «убивает старуху», иногда точнее—«пшеничную», «ржаную старуху»<sup>1</sup>. Другими словами, с последним снопом отождествляется дух жита, «житный дед» или «мать хлеба». Этот дух, как известно, нередко представляется в виде животного—козла в русской, белорусской и германской мифологии, лисицы—во французской мифологии и т. п. Но первоначально сами колосья считались живыми, а их срезание—жатва—считалось умерщвлением живых колосьев. Встречаются обозначения последнего снопа «шеей», «горлом», «шеей козы, лисицы»<sup>2</sup>. Эти названия показывают, что колос первоначально уподоблялся человеку: стебель—туловище колоса, а головка с зерном—голова. Отождествление последнего снопа с духом хлеба объясняется, по всей вероятности, представлением, что живущий на ниве дух хлеба во время жатвы якобы бежит от жнецов все дальше к краю поля и таким образом загоняется в последние колосья, в последний сноп. «Умерщвленные» колосья вновь возрождаются от взятых от них и посеянных зерен; в анимистическом выражении это будет посев «плоти» духа хлеба, а в доанимистическом—«плоти» самого хлеба. В несомненной связи с подобными представлениями находится обычай, существовавший в древности и сохранившийся в модернизированном виде также у многих современных народов,—обычай принесения во время жатвы человеческих жертв. Как в древности, так и у современных народов жертвами являются обычно случайные прохожие. Так, в фригийской жатвенной песне о герое Литиерсисе говорится, что Литиерсис во время жатвы ловил чужого прохожего, кормил и поил его, заставлял жать, после жатвы закутывал в сноп, отрезал ему голову и уносил к себе<sup>3</sup>. Остатки подобного обычая сохранялись в XIX в. в Германии, где жнецы во время жатвы зывали прохожих, причем точили косы и пели: «мы поразим господина нашими обнаженными мечами, которыми стрижем поля и луга», и завертывали прохожего в последний сноп<sup>4</sup>.

В финикийской жатвенной мифологии и обрядности, как она изображена в тексте о богине Анат, аналогичные представления выступают весьма ярко и красочно, и в форме, наиболее приближающейся к первоначальным доанимистическим антропоморфным представлениям. Колосья, покрывающие поля, этого—«люди», «народ», т. е. живые существа. Им рубятся «головы», из которых Анат получает свою добычу—«груды зерна». В тексте Danel тот же миф получил новую форму, в новом развитии: умерщвляется уже не «народ», а его представитель или властитель Акхат, бог хлеба, и умерщвляет его уже не сама Анат, а ее посланец или воин, Иотпан. Простые, примитивные олицетворения обрастают новыми дифференцированными олицетворениями анимистического происхождения, как об этом свидетельствуют текст НК и эпос АВ. Появляется Ара—«Жатва», от еврейского 'ага—«собирать плоды, пожинать», со своей дочерью Пидри—«Жирухой», появляется бог созревшего зерна Дагон или Даган с подчиненными ему богинями Кошарот, подательницами достатка, богатства и счастья (их имя надо связывать с глаголом каџар «удаваться» и существительными kiџагон «успех, прибыль» и коџага—«счастье, преуспевание»). Появляется еще одна богиня, совершающая жатву, Никаль, символизир-

<sup>1</sup> Ф р э з е р. Золотая ветвь, т. III, стр. 144—145.

<sup>2</sup> Там же, стр. 159—161.

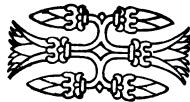
<sup>3</sup> Там же, стр. 140—141.

<sup>4</sup> J a h n, Die deutschen Opferbräuche bei Ackerbau und Viehzucht. 187; Ф р э з е р. Золотая ветвь, т. III, стр. 146.

рующая серп молодой луны и серп, которым производится жатва. Появляется специальный бог лета Хархаб, бог-отец хлеба Данел и другие, пока еще не вполне ясные персонажи. Из всех этих божеств создается специальная группа 'elm n'mm, благостных богов жаркого лета и плодородной осени<sup>1</sup>.

Столь же разнообразна и красочна обрядность этого периода, выступающая в тех же текстах. Кроме магическо-драматической обрядности, описанной в тексте 'Anat II, и упоминающейся там же магической церемонии вызывания росы, в этом тексте выступает общинный пир по случаю окончания жатвы и сбора плодов. В тексте Danel фигурирует обряд принесения жертвы рефаим, т. е. богам-предкам, сопровождающий окончание жатвы, а также магический обряд «согревания облаков» перед началом жатвы, постулирующий необходимую для жатвы сухую погоду. В тексте НК упоминается обряд летнего *ieros yamos* и имеется гимн в честь богинь Кошарот, несомненно связывавшийся с обрядом их призывания. Все перечисленные обряды выступают совершенно четко и ясно; но, конечно, ими не исчерпывается обрядность жатвенного периода.

И текст Danel, и текст НК еще ждут своего детального исследования, которое должно расшифровать все их темные и дефектные места, термины и имена и полностью выяснить содержание этих интереснейших памятников. Тогда создастся надежная база для полной реконструкции финикийской жатвенной мифологии и обрядности и для окончательного выяснения ее происхождения и истории. Разрешение этой задачи будет иметь первостепенное значение и величайшую ценность для истории первобытной религии и для разрешения многих весьма важных этнографических проблем.



<sup>1</sup> Богини Кошарот и Никаль, бог лета Хархаб и 'elm n'mm лета и осени выступают в тексте Nikal-Koşaroth, изданном Virolleaud. «Syria», 1936, III, стр. 217.