

К ВОПРОСУ О «ТЕОЛОГИИ» ОБИТАТЕЛЕЙ ХИРБЕТ-КЕЙАФЫ

И. П. ТАНТЛЕВСКИЙ

Санкт-Петербургский государственный университет
tantigor@bk.ru

IGOR TANTLEVSKIJ

St. Petersburg State University (Russia)

ON THE “THEOLOGY” OF THE INHABITANTS OF KHIRBET QEYAFÄ

ABSTRACT. The excavations at the site of Khirbet Qeiyafa, the results of which have been published in recent years, shed new light on the formation of Judah’s state structure and the united Kingdom of Israel under David (or perhaps even a miniempire) as a whole. The artifacts found here testify to a powerful and well-organized state structure formed during the time of King David, with all the basic attributes inherent in it, as the Bible tells us. The author of the article pays special attention to the interpretation of the name *’Išba’al* (literally “man of Ba’al”; alternative vocalization and interpretation: *’Ašba’al*, i.e., “Ba’al gave”), attested in one inscription written from right to left in Canaanite script on a ceramic shard from a vessel from Khirbet Qeiyafa (the turn of the 11–10th centuries BCE), in a broad theological context. The author admits that in theophoric Judahite and Israelite names attested both in the Bible and in epigraphy — including the inscription from Khirbet Qeiyafa — of the period of Judges and the united Kingdom of Israel (at least under Saul and David) the component Ba’al, literally “Lord,” was used to refer to the God of Israel, not to a Semitic pagan deity. It also implicitly suggests that already at the dawn of Jewish history, pious people sought to avoid pronouncing the Name of God, the Tetragrammaton, “in vain”.

KEYWORDS: Khirbet Qeiyafa, theophoric names, theology, Judaism, epigraphy, Ba’al, Ba’alism, Judah, King David.

* «Исследование выполнено при финансовой поддержке РФФИ в рамках научного проекта № 21-011-44058»; «Acknowledgments: The reported study was funded by RFBR, project number № 21-011-44058».

I

Раскопки в городище Хирбет-Кейафа, результаты которых публикуются в последние годы¹, проливают новый свет на историю становления иудей-

¹ Garfinkel et al. 2009; Idem et al. 2014; Idem et al. 2018; Kang, Garfinkel, 2018. См. далее, например: Garfinkel et al. 2012a, 149–174; Idem et al. 2012b, 359–369; Idem et al. 2015a,

ской государственности и объединенного Израильского царства при Давиде (приблизительно с 1009 г. до н. э. — он царь Иудеи, а с 1002/1001 по 969 г. до н. э. — царь всего Израиля). Город, существовавший на месте Хирбет-Кейафы, был расположен в западной оконечности возвышенности Верхней Шефелы и контролировал вход в долину Эла, т. е. был возведен на основном пути от прибрежной равнины до Иудейского нагорья, Иерусалима и Хеврона. Хирбет-Кейафа находилась на границе Иудеи и Филистии, в одном дне пути на юго-запад от Иерусалима, в 12 км от Тель Цафита (араб. Тель эс-Софи), т. е. филистимского Гата. Радиоуглеродный (C^{14}) анализ обнаруженных здесь обгоревших масличных косточек, включая те, что были найдены в одном глиняном кувшине *in situ*, указывает на то, что этот город прекратил свое существование, скорее всего, не позднее 970 г. до н. э., а затем был необитаем вплоть до персидского периода². Допуская несколько десятилетий на существование города до его разрушения в конце первой трети X в. до н. э., наиболее поздняя реальная дата его основания — это конец XI или начало X в. до н. э.³ Город — по всей вероятности, тождественный с библейский Ша'араимом⁴ — был атакован неожиданно (вероятно, филистимлянами в ходе военного противостояния между ними и воинскими подразделениями Давида), как об этом свидетельствуют сотни предметов, обнаруженных на полах или в грудах обломков разрушенных зданий: керамические, каменные и металлические сосуды, скарабеи, печати. В разрушенной цитадели было найдено много железного и бронзового оружия.

Существовавший на месте Хирбет-Кейафы город насчитывал, по оценке Й. Гарфинкеля, 500–600 обитателей и был мощно укреплен. Массивная казематная стена включала мегалитические камни весом до восьми тонн. Такие мощные конструкции не засвидетельствованы ни в ханаанейских городах позднего бронзового века, ни в многочисленных израильских поселениях железного века I на Нагорье. В Филистии обычно строили фортификационные сооружения из кирпичей, а не из камней, как это явствует из раскопок стен Ашдода, Ашкелона и Экрона. Следует отметить также, что

217–233; Idem et al. 2015b, 881–890; Idem et al. 2016; Idem 2017a, 5–59; Idem 2017b, 115–131 и др.

² В частности, обобщенные данные двух радиометрических анализов обнаруженных в городище масличных косточек показывают, что они обгорели между 1006 и 970 гг. до н. э. (вероятность датировки 68,2 %). См.: Garfinkel et al. 2015a, 220 f.; Idem et al. 2015b, *ibid*.

³ Garfinkel Y. et al. 2015b, 887 f.

⁴ Впрочем, Ша'араим в *1 Хр.* 4:31 упомянут как один из городов, в котором проживали потомки Шимона «до царствования Давида».

казематные стены не засвидетельствованы на территории Ханаана для эпохи поздней бронзы ни в ханаанейских, ни в филистимских городах.

При раскопках было обнаружено центральное административное здание, или «дворец», в котором располагалась администрация как самого города (чиновники, военачальники и др.), так и, по-видимому, всей территории Иудейской низменности. Й. Гарфинкель сопоставляет функциональное назначение этого здания с дворцом иудейских царей, обнаруженным при раскопках в Лахише. «Дворец» Хирбет-Кейафы расположен в центральной и высшей точке археологического сайта, из него был виден Ашдод на западе и холмы Иерусалима и Хеврона на востоке. Площадь «дворца» составляла около 1000 кв. м — это самое крупное из обнаруженных до настоящего времени иудейско-израильское строение того периода. Здание было двух- или даже трехэтажным.

План города, выявленный при раскопках в Хирбет-Кейафе, характерен для Иудейского царства и коррелирует, например, с данными раскопок в Беэр-Шеве, Тель э-Насбе, Тель Бейт-Мирсима, Тель Бет-Шемеше. Все эти города относятся к железному веку II и локализируются на юге Ханаана. Но город на территории Хирбет-Кейафы предшествует всем им, т. е. данная строительная концепция была уже, по всей вероятности, сформирована к концу XI в. до н. э. Во всех упомянутых местах раскопок выявлены казематные стены, к которым непосредственно примыкают городские дома, включающие казематы в качестве задних жилых комнат каждого из этих домов. Такая модель не засвидетельствована в ходе раскопок ни ханаанейских или филистимских городов, ни городов на территории Северного, Израильского, царства. Хотя казематные стены и обнаружены в ряде израильских городов, но здесь городские стены стоят отдельно — к ним не примыкают жилища горожан.

Основываясь на данных керамики, можно утверждать, что в Хирбет-Кейафе и в ближайшем к ней филистимском Гате проживали две разные этнические группы. Показательно также, что костей свиней, запрещенных иудеям и израильтянам в пищу, в Хирбет-Кейафе обнаружено не было. Филистимляне же, судя по раскопкам их поселений, ели свиней и собак. В Хирбет-Кейафе отсутствуют статуэтки, изображающие обнаженных женщин, что характерно для ханаанейских поселений и городов в Израильском, Северном, царстве.

В Хирбет-Кейафе были обнаружены три культовые комнаты, являвшихся частью больших строительных комплексов / жилых домов. Наличие домашних культовых помещений характерно для израильтян и иудеев эпохи Судей и Раннего Царства (ср., например: Суд., гл. 17–18; 1 Сам. 7:1–2; 2 Сам.

6:2–4, 10–11); а вот у ханаанеев и филистимлян культовые действия практиковались в храмах — отдельных зданиях для ритуалов. В культовых помещениях Хирбет-Кейафы обнаружены два каменных и два базальтовых жертвенника, две «модели переносных храмов»⁵, пять *mazzēbôt* (ритуальные каменные столбы), два керамических сосуда для возлияний, печать и другие предметы. Фигурки, изображающие людей или животных, обнаружены не были, что свидетельствует о том, что проживавшие здесь люди соблюдали запрет на поклонение идолам. Это резко контрастирует с находками соответствующих фигурок в ханаанейских и филистимских храмах, а также в северных, израильских, поселениях.

Допускают, что «входы» в «модели переносных храмов» могли закрываться специальными «дверцами». Й. Гарфинкель и С. Ганор рассматривают эти «модели» как своего рода «ковчеги», хранившиеся в культовых комнатах жилых домов (ср., например: 1 Сам. 7:1–2; 2 Сам. 6:2–4, 10–11). Возможно, впоследствии такого рода «модель» создавалась и как «пробораз» Иерусалимского храма, а также и других иудейских храмов до реформы иудейского царя Йошийяаху (около 622/621 г. до н. э.), направленной на централизацию культа в иудейской столице. Иной вид «модели» храмового комплекса в Иерусалиме — «чертеж» постройки (*tabnît*), который, согласно «Хронику» (1 Хр. 28:11–19), явил Давиду Сам Господь и который тот передал своему сыну Соломону.

Фасад глиняной модели «храма» тщательно отделан: ход фланкируют две колонны (ср. колонны *yākîn* и *bō'az* при входе в Храм, построенный царем Соломоном), при которых внизу созданы изображения двух львов-стражей; свернутая вверх занавесь (ср. библ. *pārōket*, занавесь перед Святое-Святых Храма); три птицы, стоящие на крыше (сохранились только их лапки). Изображения животных здесь явно служат для украшения, а не для поклонения (ср. изображения керувов, а также растительные орнаменты, присутствовавшие в Первом Храме)⁶.

На «модели храма» из известняка встречаются семь групп «триглифов»⁷. Это первое из обнаруженных свидетельств данного элемента в камне в истории мировой архитектуры; он использовался позже в декоре классических греческих храмов, включая афинский Парфенон. Второй декоратив-

⁵ Один керамический, около 20 см высотой, и один из мягкого известняка, около 35 см высотой.

⁶ Об архитектурных особенностях описанного в Библии Иерусалимского Храма в свете находок в Хирбет-Кейафе см., например: Garfinkel, Mumcuoglu 2015d, 9–182.

⁷ См., например: Garfinkel, Mumcuoglu 2013, 135–163; Eidem 2015c, 2–13; Garfinkel et al. 2018, 119–122.

ный элемент данной «модели» — вход с тройным углублением. Этот тип входов (а также окон) известен в архитектуре храмов, дворцов и царских гробниц на Древнем Ближнем Востоке и являлся символом божественности и царственности. Аллюзии на данные архитектурные элементы нашли отражение и в Библии (ср., например: *1 Цар.* 6:5, 31–33; 7:1–6; *Иез.* 41:6).



Две «модели храмов» из Хирбет-Кейафы

Итак, организация строительных процессов в Хирбет-Кейафе должна была включать сложные аспекты деятельности, связанные с мобилизацией рабочей силы, обладанием и имплементацией инженерных знаний и навыков, снабжением продовольствием и наличием соответствующего бюджета (что предполагает функционирование системы сбора, хранения и распределения налоговых средств), штата чиновников, складских помещений, дорог, тяглового скота, а также распространение в стране грамотности. Все это свидетельствует о сформировавшейся во времена царя Давида государственной структуре со всеми основными присущими ей атрибутами, как об этом и сообщает нам Библия. Результаты раскопок в городище Хирбет-Кейафа, в ходе которых был обнаружен укрепленный иудейский город, построенный здесь в конце XI – начале X в. до н. э., указывают также на то, что железный век IIА в Ханаане начался уже с этого времени.

Обнаруженные в Хирбет-Кейафе культовые артефакты свидетельствуют и о достаточно развитых религиозно-«теологических» представлениях ее обитателей.

II

В Хирбет-Кейафе был обнаружен также большой остракон, содержащий надпись, датируемую временем царя Давида⁸. Текст написан линейным алфавитным письмом — «протоханаанейским» письмом позднего этапа развития — на древнееврейском языке⁹ слева направо¹⁰. Значительная часть текста плохо различима, что создает большие трудности для расшифровки данного эпиграфического памятника, так что не удивительно, что возникли неоднозначные и альтернативные его интерпретации¹¹, не имеющие прямого отношения к теме этой статьи.

В данной же работе мы хотели бы остановиться на интерпретации имени *'Išba'al* ('Ишба'ал), засвидетельствованном в одной надписи из Хирбет-Кейафы, в широком теологическом контексте. Эта надпись обнаружена на керамическом черепке от сосуда и датируется рубежом XI–X вв. до н. э. На ней четко засвидетельствовано написанное справа налево ханаанейским шрифтом имя *'Išba'al*, досл. «муж (человек) Ба'ала»¹²; альтернативная огласовка и интерпретация: *'Ašba'al*, т. е. «Ба'ал дал»^{13, 14}.

⁸ Э. Пёш (Puech 2010, 162–184) относит текст данного остракона к периоду перехода от правления судей к царской власти в Израиле при Сауле.

⁹ См.: Misgav et al. 2009, 55 f.; Aḥituv 2009, 130 f.; Galil 2010, 193, 216–220.

¹⁰ А. Демский (Demsky 2012, 186–199) предположил, что этот текст написан вертикальными колонками и его следует читать сверху вниз.

¹¹ См., например, работы, упомянутые в примеч. 8–10.

¹² Garfinkel et al. 2015a, 217–233; Garfinkel et al. 2018, 282 f., 305–320.

Первоиздатели текста большого остракона из Хирбет-Кейафы читают *b'l* (*ba'al*) в его 3-й строке (Misgav et al. 2009, 254 f.; Garfinkel et al. 2018, 279, 281), с чем не согласен Г. Галил (Galil 2010).

¹³ Albertz, Schmitt 2012, 287.

¹⁴ Практически полностью сохранились слова *'šb'l bn bd'*, отделенные друг от друга вертикальными словоразделительными чертами. Имя *bd'* уникально; издатели надписи огласуют его как *Beda'*. Вероятно, содержимое обнаруженного разбитого сосуда было произведено во владении человека по имени *'Išba'al ben* («сын») *Beda'* (Garfinkel et al. 2015a, 223; см. далее также: Idem et al. 2018, 305–320).

Можно также допустить, что сохранившиеся фрагменты четырех букв, различимые до словоразделительной черты перед именем *'Išba'al*, составляли слово *kpṛt* (*kappōret*), т. е. «умилостивление» (за грехи).



Надпись на сосуде из Хирбет-Кейафы, содержащая имя 'Ишба'ал: [...]'šb' l bn bd'

Согласно 1 Хр. 8:33, 9:39 'Ишба'алом (*'Išba'al*), или 'Эшба'алом (*'Ešba'al* [MT]; досл.: «огонь/ геср. молния Ба'ала»), звали сына первого царя Израиля, Саула, провозглашенного главой Израиля после гибели последнего; с 'Ишба'алом / 'Эшба'алом сражался за объединенное царство Давид. (В масоретском тексте 2 Сам. 2:8 и далее имя 'Ишба'ал изменено на 'Ишбошет, т. е. «муж срама» [- бошет вместо -Ба'ал; см. ниже]; однако в отдельных рукописях Септуагинты, у Аквилы, Симмаха, Теодотиона засвидетельствовано написание Εἰσβααλ [= евр. *'Ešba'al*].) Возможно, имя *'Išba'al* (= Εἰσβααλ; 2 Сам. 23:8 [LXX^{Luc}]; 1 Хр. 11:11 [рукописи LXX])

носил глава «витязей» Давида¹⁵. Сына Йонатана (сына царя Саула) звали Мерив-ба'ал (1 Хр. 9:40; Мерибба'ал); в 2 Сам. 4:4 это имя изменено на Мевивошет (-бошет вместо -Ба'ал).

Согласно Суд. 6:32, судья Гид'он носил также имя Йерубба'ал (в 2 Сам. 11:21 — Йеруббешет [-бешет вместо -Ба'ал]). В Тель Бет-Шемеше обнаружена надпись на фрагменте керамического сосуда, датируемая, вероятно, серединой XII в. до н. э.¹⁶, т. е. эпохой Судей. В ней присутствует имя с компонентом -ба'ал:

[lxx]hb'lhn{šrt}
[Принадлежит xx]h(u/ū)ba'(a)l. Де[сят] хинов¹⁷.

Отметим, что имя одного из «витязей» Давида *Ба'алйа* буквально означает «УАН — Господин (Ба'ал)» (1 Хр. 12:5; УАН — сокращенная форма от Тетраграмматона УНВН; ср. в качестве параллели засвидетельствованное в Библии имя 'Адонийа(ху), «Мой Господь ('Адо́ни) — УАН(У)», как, в частности, звали одного из сыновей Давида¹⁸), а также имя сына Давида *Ба'алйада*¹⁹ (1 Хр. 14:7; букв. «Господин (Ба'ал) знает»; во 2 Сам. 5:16 и 1 Хр. 3:8 он назван 'Элйада' «Бог ('Эл) знает»). Показательны и взаимозамены теофорных компонентов в антропонимах, например, 'Ишба'ал — 'Ишйо (LXX; или: 'Ишйаху; -йо/-йау (УW), -йаху (УНW) — сокращенные формы от УНВН), ['Ахиба'ал²⁰] — 'Ахийа(ху), Ба'алйада — 'Элйада; параллель Ба'алйа — 'Адонийа(ху). Данные взаимозамены позволяют предположить, что на раннем этапе израильско-иудейской истории слово *Ба'ал* — букв. «Господин», «Владыка», «Хозяин» — могло использоваться евреями наряду с синонимичным термином (ха-)'Адон («Господь») / resp. 'Адонай²¹ (букв. «мои Господа»; pluralis majestatis) для обозначения Бога.

Термин 'dn, т. е. «господин», засвидетельствован и в финикийских теофорных именах, в том числе и перед именем *Ба'ал* — 'dnb'l, т. е. «господин (мой) — Ба'ал». Судя по имени аморейского царя Иерусалима 'Адо́ни-Цедек

¹⁵ Ср. также: 1 Хр. 12:7, 27:2.

¹⁶ McCarter et al. 2011, 179–193.

¹⁷ Мера объема жидкостей. 1 хин – около 3,7 л. Вероятно, имеется в виду оливковое масло.

¹⁸ 2 Сам. 3:4; 1 Цар. 1:5 и след.; 2:13 и след.; 1 Хр. 3:2. См. также: 2 Хр. 17:8 (левит); Неем. 10:17 (глава рода).

¹⁹ Масор.: Бе'елйада'.

²⁰ В частности так, по всей вероятности, звали советника Давида, «переименованного» впоследствии в 'Ахитофеля (букв.: «мой брат — глупость(?)»).

²¹ При огласовке местоименного суффикса -ау («мои») масореты используют *камац* вместо стандартного в таких случаях *патаха*: 'Ādōnāy.

(*И. Нав.* 10:1, 3), т. е. «мой господин — (бог) *Цедек*²²», которого поразили Иисус Навин, данное обращение к божеству имело распространение в этом городе еще в ханаанейско-иевусейские времена. При очищении иудейской религии от элементов ба'ализма — вероятно, начавшегося со времени превращения Иерусалима в главный культовый центр страны еще в период объединенного Израильского царства — происходит отказ и от эпитета «Ба'ал» при сохранении обращения к Богу исключительно (*ха-*)*Адон*/*Адонай* — прежде всего, у иудеев.

Библия не упоминает ни одного имени деятеля в Иудее и Израиле в постдавидический период с компонентом «Ба'ал». Среди обнаруженных на территории Иудеи 495 упоминаний имен собственных (эпиграфика, печати, буллы), датируемых IX–VI вв. до н. э., имена с элементом «Ба'ал» также отсутствуют²³. Вероятная причина этого будет проанализирована ниже. Имя *'Išba'al* не встречается ни разу и среди израильской эпиграфики, где антропонимы, включающие компонент «Ба'ал», засвидетельствованы и после X в. до н. э., например, в именах на остраке из Самарии²⁴.

III

С начала эпохи поселения евреев в Ханаане (около 1200 г. до н. э.) и на раннем этапе монархического периода здесь появляется ряд израильско-иудейских топонимов, включающих имя *Ба'al*, например: Ба'ал-Гад (*И. Нав.* 11:17, 12:7, 13:5), Ба'ал-Тамар (*Суд.* 20:33), Ба'ал-Перацим (2 *Сам.* 5:20), Ба'алê-Йехуда (2 *Сам.* 6:2), Ба'ал-Хацор (2 *Сам.* 13:23), Ба'ал-Шалиша (2 *Цар.* 4:42; упомянут «Девтерономистическим историком» в контексте событий, относящихся к середине IX в. до н. э.)²⁵. Большинство этих мест было расположено в нагорной части страны, до прихода израильтян практически незаселенной. Поскольку компонент *-ba'al* не засвидетельствован в доизраильских наименованиях ханаанских местностей, влияние местного населения в данном случае может быть практически исключено²⁶.

²² Досл.: «справедливость/праведность».

²³ Garfinkel Y. et al. 215a, 230.

²⁴ См., например: Albright 1942, 160–161.

²⁵ См., например: Mazar В. 1986, 46–48; Toorn 1996, 240 f.

²⁶ Сиро-палестинские топонимы, содержащие элемент «Ба'ал», зафиксированы только в новоассирийских текстах I тыс. до н. э.; что касается топонимов, включающих элемент 'Эл (букв. «Бог»/«бог»), то большинство из них доизраильские. Ср., например: Isserlin 1957, 137; Moor 1990, 39; Toorn 1996, 241.

В связи с топонимом Ба'ал-Перацим отметим, что во 2 Сам. 5:20 термин «Ба'ал» непосредственно соотнесен с YHWH-Господом:

И пришел Давид в Ба'ал-Перацим, и там поразил их (филистимлян. — И. Т.) Давид,
и сказал:

«Прорвал Господь (ряды) врагов моих предо мною, как прорывается поток водный». Поэтому назвали то место Ба'ал-Перацим (букв.: «Господин прорывов». — И. Т.). (Ср. также: Ис. 28:21.)

В параллельном месте в 1 Хр. 14:11 наименование «Ба'ал» коррелирует со словом *hā-ʿēlōhîm*, «Бог»:

...Прорвал Бог (ряды) врагов моих рукою моею...

Упомянем в данной связи также текст 1 Сам. 6:2:

И встал, и пошел Давид и весь народ, бывший с ним, из Ба'алé²⁷-Йехуды, чтобы перенести оттуда Ковчег Бога (*hā-ʿēlōhîm*), на котором нарицается Имя — Имя Господа (YHWH) воинств, восседающего на керувах.

В параллельном месте в 1 Хр. 13:6 Ба'алé-Йехуда обозначен как Ба'ала, он же Кирийат-Йе'арим²⁸; в И. Нав. 15:60, 18:14 — Кирийат-Ба'ал. Исходя из того, что Ковчег YHWH-Господа непосредственно перед его перенесением в Иерусалим хранился в месте, называемом Ба'алé-Йехуда, т. е. «Господин Йехуды» (если рассматривать *Ba'älé* (st. c.) / resp. *Ba'ālîm*, досл. «Господа», как pluralis majestatis), можно допустить, что «Господин» коррелирует здесь с Господом, Богом иудеев и израильтян. Аналогичным образом можно, вероятно, интерпретировать и упомянутые выше израильско-иудейские антропонимы и топонимы домонархической эпохи и времен израильских царей Саула и Давида, в которых компонент *Ba'al* коррелирует с Богом евреев.

IV

Ба'ал — семитский бог грозы и бури. В то же время, исходя из дословного значения данного термина — «господин», «владыка», «хозяин», можно допустить, что он мог употребляться и как нарицательное обозначение любого божества²⁹. Имя бога Ба'ала встречается в аморейских именах, засвидетель-

²⁷ Высказывается предположение, что конечный *йод* в этом слове появился в результате диттографии, и предлагается читать: *Ба'ал-Йехуда*.

²⁸ См. также: И. Нав. 9:17, 15:9–11, 29.

²⁹ Ср., например: Benz 1972, 288–90; Tigay 1986, 14, 65 f., 68; Garfinkel et al 2015a, 230. В Ханаане и Сирии этот термин мог употреблялся и для обозначения языческих божеств — «владык» определенных местностей, гор, «хозяев» животных и т. п. — обитающих в священных рощах, на горах, у источников и т. д. В Суд. 8:33, 9:4 упоминается Ба'ал-берит, букв.

ствованных в текстах архива из Мари (первая половина XVIII в. до н. э.) и других мест, западносемитских именах амарнского периода (XIV в. до н. э.), среди угаритских, финикийских и пунийских имен, а также в древнееврейской ономастике³⁰.

Замечено, что образ Ба'ала — верховного бога ханаанейско-аморейского пантеона младшего поколения (сын 'Эла) — имеет точки соприкосновения с образом YHWH-Господа в Библии³¹. YHWH — Царь небес и земли. Ба'ал, часто идентифицируемый с Ба'ал-Шамемом (досл. «владыка небесный»)³² и Хададом (вероятно, ипостась Ба'ала как бога-громовержца; см. ниже), — «царь на высотах Цафона», т. е. царь небесный, и «правитель, владыка земли». YHWH — громовержец и податель дождя³³. Ба'ал — бог бури и грозы, ниспосылающий молнии и ливни; в Угарите по отношению к нему используется эпитет «ездящий (скачущий) на облаке» (*rkb 'rpt*). Некоторые исследователи сопоставляют это обозначение с эпитетом YHWH-Господа *rkb*

«владыка завета» (ср. также: 9:46). В ряде случаев термин *бе'алим* (мн. ч. от *ба'ал*) используется в Библии как *собирательное* обозначение языческих богов.

³⁰ См., например: Garfinkel Y. et al. 215a, 230.

³¹ См., например: Шифман 1993, 168 и след.; см. также, например: Wakeman 1969, 313–320; Cross 1973, 147–194; Day 1985; Loretz 1990, 41–79.

³² В «Финикийской истории» Филона Библского/Санхунйатона упоминается о том, что первые люди, Ген и Генея, отождествляли бога Ба'ал-Шамена (*Βεελσάμην*) — «единственного господина неба (*μόνον οὐρανοῦ κύριον*)» — с солнцем и обращались к нему во время жары (засухи) (*Евсевий Кесарийский*. Подготовка к Евангелию, I, 10, 7–8). Ба'ал-Шамем(н) (*b'l šmm/štn*; досл.: «господин неба») — бог, посылающий на землю дождь, бурю, молнию, ветер; это обозначение часто употреблялось по отношению к Ба'алу/Хададу. По мнению У. Олбрайта (Albright 1968, 199 f.), ассоциирование Ба'ал-Шамена с солнцем в данном тексте может служить указанием на то, что он — как глава тирского пантеона — идентифицировался в амарнский период, во времена реформы Эхнатона, с египетским Атоном. Однако данный пассаж из «Финикийской истории» может быть также соотнесен и с письменной засвидетельствованной традицией о поклонении гиксосского царя 'Апопи 'Аауссеры единственно Сутеху/Ба'алу — по преимуществу богу грозы и бури. Отождествление Ба'ал-Шамена с солнцем сближает его образ с ханаанейско-пунийским богом Ба'ал-Хаммоном, т. е. «господином жара (resp. солнца)», который был не только солнечным богом, но и богом земного мужского плодородия. В упомянутом пассаже из «Финикийской истории» образ Ба'ал-Шамена, вероятно, смешивается с образом бога Ба'ал-Хаммона. Заметим также в данной связи, что на одной культовой ханаанейской керамической статуэтке из Та'анаха (конец X в. до н. э.) на спине тельца, служившего, вероятно, своего рода «пьедесталом» (ср., например: Coogan, Tadmor 1988, 358) для Ба'ала, «восседает» крылатый солнечный диск, по всей видимости, репрезентирующий этого ханаанейского бога.

³³ См., например, *Иер.* 51:16; *Авв.* 3:3–15; *Наум* 1:3 и след.; *Пс.* 29[28]; *Иов.* гл. 37.

b'rbwt (или: *b'rpwt?*), «Ездящий по (небесным) равнинам³⁴ (или: на облаках?)» в *Пс.* 68[67]:5. Укажем далее на текст *Ис.* 19:1:

Вот, Господь едет («восседает». — *И. Т.*) на облаке (*rkb l' b*)
легком (т. е. быстром. — *И. Т.*)...

В «Благословении Моисея» о ҮНҰН-Господе сказано:

Нет подобного Богу Йешуруна (т. е. Израиля. — *И. Т.*);
Едущий («Ездящий». — *И. Т.*) по небесам в помощь тебе,
и в Славе Своей — на облаках (*Втор.* 33:26).

А в *Пс.* 104[103]:2[3] говорится, что ҮНҰН-Господь «сделал облако Своею колесницей».

Реминисценции и отголоски эпоса о борьбе ҮНҰН-Господа с водной стихией, Морем (евр. (*hay-Yām*)), можно обнаружить в целом ряде Псалмов³⁵, *Ис.* 51:9–10, *Авв.* 3:8–10, 15, а также в Книге Иова³⁶. Из угаритского эпоса о Ба'лу (Ба'але)³⁷ мы узнаем о жестокой борьбе этого бога с Йамму, досл. «Море». В «папирусе 'Астарты» сохранились фрагменты древнеегипетской записи ханаанейско-аморейского мифа о борьбе Сетха, resp. Ба'ала, с Морем, близкого к соответствующему угаритскому варианту. Судя по магической формуле из «папируса Херста», Сетх/Ба'ал побеждает Море³⁸. В *Пс.* 74[73]:14 и *Ис.* 27:1³⁹ мы встречаемся с реминисценциями сказаний о борьбе ҮНҰН-Господа со Змеем-Ливйатаном (синод. Левиафаном). В качестве параллели указываются эпизоды угаритского эпоса, в которых рассказывается о борьбе Ба'лу со Змеем Латану (он, вероятно, может быть идентифицирован с Ливйатаном)⁴⁰. И. Ш. Шифман полагает, что в тексте *Ис.* 25:6–8, где сообщается о том, как ҮНҰН-Господь «поглотит» смерть (евр. *ham-māwet*), вероятно, нашло свое отражение предание, аналогичное угаритскому сказанию о борьбе Ба'лу с Муту, досл. «Смерть»⁴¹. Отголоски этого сказания можно обнаружить и в тексте *Ос.* 13:14:

³⁴ Или: «пустыням».

³⁵ 29[28]:3–4, 74[73]:13–14, 77[76]:17–20, 89[88]:10, 93[92]:3–4, 104[103]:6–9.

³⁶ 7:12, 9:8, 26:12, 38:8–11.

³⁷ Записанном в XIV—XIII вв. до н. э., но создававшемся еще с конца III — начала II тыс. до н. э.

³⁸ См.: Helck 1962, 491. В древнеегипетских рукописях сохранился ряд рассказов, восходящих к палестинскому варианту общеханаанейско-аморейского эпоса (см., например: Helck 1962, 482–500; Шифман 1993, 153 и след.)

³⁹ Ср.: *Пс.* 104[103]:26, *Иов.* 40:20, *Ам.* 9:3.

⁴⁰ Ср.: *Откр.* 12:3–9.

⁴¹ Шифман 1993, 169.

«Из руки Шеола Я освобожу их,
от Смерти (*māwet*) избавлю их.
Где твое жало, Смерть?
Где твоя победа, Шеол?
Раскаяния в том не будет у Меня».

В латентной форме эта идея, возможно, присутствует и в *Ис.* 26:19:

Оживут мертвые Твои —
восстанут мертвые тела (народа) моего!
Пробудитесь и радуйтесь, покоящиеся во прахе,
ибо роса света (оживляющего) — роса Твоя,
и земля извергнет (или: «(воз)родит». — *И. Т.*) рефа'имов.

Как показал С. Гордон⁴², угаритский миф о борьбе Ба'лу и Муту, попеременно убивающих друг друга и воскресающих, связан с семилетними циклами плодородия (изобилия) и бесплодия (неурожая). Тема семи неурожайных лет как следствия гибели Ба'лу присутствует и в мифе о борьбе Ба'лу с хищными чудовищами — наполовину быками, наполовину людьми. Здесь можно усмотреть определенную параллель к библейскому рассказу о семи годах изобилия и семи годах голода, о которых Бог возвестил фараону (в аллегорической форме в двух снах) и Йосефу (в виде интерпретации этих снов; *Быт.*, гл. 41). Отметим также, что в *Пс.* 48:2–3 (МТ) гора Циййон (синод. Сион), отождествляемая со Святой горой Господа, т. е. Храмовой горой, соотносится с Цафоном⁴³ (досл. «Север»⁴⁴) — горой, на которой, согласно хананейской мифологии, располагались дом и трон бога Ба'ала и которая в определенном смысле сама деифицировалась⁴⁵. В этой связи отметим также многократно зафиксированное в Библии имя *Цефанйа(ху)*, вероятно

⁴² Гордон 1977, 199–232.

⁴³ Ср. *Иов* 26:7:

Он (Бог. — *И. Т.*) распростер Цафон над пустотою,
повесил землю над ничем.

Здесь Цафон фигурирует как мировая («космическая») Гора.

⁴⁴ Некоторые исследователи возводят наименование горы Цафон к глаголу *ʃpn*, «покрывать», «прятать», и допускают, что этот термин первоначально употреблялся для обозначения ветра, приносящего тучи и дождь на эту гору (получившую впоследствии то же наименование). Термин «цафон» возводится также к корню *ʃpw/y*, «высматривать», «выглядывать».

⁴⁵ Ср. образ Цапану в угаритском эпосе.

Географически гора Цафон (угарит. Цапану, хетт. *Hazzi*, откуда *Κάσιον/Casius* греко-римских авторов) идентифицируется с Джебелъ эль-Акра', расположенной приблизительно в 40 км к северу от Угарита.

означающее «Цафон Господа» (YH(W) — сокращенная форма от YHWH-Господь)⁴⁶.

В связи с гипотезой об аморейско-сутийских корнях протоизраильян⁴⁷ отметим, что среди аморейских теофорных антропонимов из Мари⁴⁸ встречаются имена *Ya(h)wi-Ila (Illum)* и *Ya(h)wi-Hadad(Adad)*. Возможно, они могут интерпретироваться как «Эл (*Илум*) [есть] *Ya(h)wi*» (или: «(Мой) Бог — *Ya(h)wi*»⁴⁹), «Хадад (Адад) [есть] *Ya(h)wi*»^{50, 51} т.е. Хадад отождествляется с *Ya(h)wi*. Хадад (вероятно, «громовержец») — бог грозы, бури, молнии (его оружие) и грома (его голос) — это, как полагают некоторые исследователи, имя собственное Ба'лу /Ба'ала; в частности, в Угарите именами Хадад и Ба'лу обозначали одно и то же божество.

Впрочем, большинство исследователей усматривают в упомянутых аморейских именах не имя *Ya(h)wi*, а форму глагола «быть»⁵² и интерпретируют их как «Хадад существует (есть, присутствует и т. п.)», «Бог (или: «Мой бог») / Эл существует»⁵³. Если верно последнее толкование имен, то данные аморейские теофорные антропонимы, возможно, проливают свет на «гене-зис» Тетраграмматона — YHWH. Имя Бога YHWH, согласно древней традиции, засвидетельствованной в *Исх.* 3:14–15, представляет собой форму 3 л. м. р. ед. ч. имперфекта породы *qal* глагола *hāwāh*⁵⁴ — древняя форма глагола *hāyāh*, «быть». (В западносемитских языках корень **hwu* означает «быть», «существовать»; «становиться», «происходить»⁵⁵.) Имперфект гла-

⁴⁶ Не исключена связь с *Цафоном* и таких встречающихся в Библии еврейских имен, как *'Элцафан*/resp. *'Элицафан*; *Цефон*.

⁴⁷ См., например: Тантлевский 2020, 99–105.

⁴⁸ Период расцвета этого управляемого амореями города-государства на Среднем Евфрате, при раскопках которого был обнаружен большой клинописный архив, приходится на начало II тысячелетия до н. э. Город Мари был разрушен около 1760 г. до н. э. войском царя Хаммурапи.

⁴⁹ Ср., например, библейские имена *'Элийа(ху)*, «Мой Бог — YH(W)»; *Йо'эл*, «YH — Бог ('Эл)».

⁵⁰ Ср. засвидетельствованное в *1 Хр.* 12:5 имя *Ба'алиа*, досл. «YAH — Господин (*Ба'ал*)».

⁵¹ См., например: Finet 1964, 117–122; Idem 1978, 64–78.

⁵² См., например: Soden 1966, 177–187; Weippert, 251–252; Toom 1990, 282; ср.: Freedman, O'Connor 1984, 467; Sreck 1999, 35–46.

⁵³ Некоторые исследователи полагают, что имя *Yw* (вокализация неизвестна), встречающееся в поврежденном пассаже из угаритского эпоса о Ба'лу (*KTU* 1.1 iv 14 f.), является сокращенной формой от YHWH, что весьма проблематично. (Ср., например: Freedman, O'Connor 1984, 543 f.; Toom 1990, 282.)

⁵⁴ Clines ed. 1995, 502.

⁵⁵ См., например: Дьяконов 1990, 25.

голов в еврейском языке может использоваться, в частности, как для обозначения будущих действий, событий, состояний и т. п., так и действий, начавшихся в прошлом и продолжающихся в настоящем. Таким образом, Имя Господа может быть интерпретировано как «Тот, Кто был, есть и будет», т. е. *Вечносущий*. Согласно *Исх.* 3:14, Сам Господь так истолковывает Свое Имя: «Я есмь Тот, Кто Я есмь (*'hyh 'šr 'hyh*)», ср. «Я есмь Сущий». (Ср. *Ос.* 1:9: «И сказал Он: “Нареки ему имя Ло-Ами (досл.: “Не Мой народ”. — *И. Т.*), ибо вы — не Мой народ, а Я — не Сущий (*'hyh*) для вас” [возможна также интерпретация: «...Я не буду вам (Богом)].») Древний Греческий перевод (Септуагинта) интерпретирует *'hyh* как $\epsilon\iota\mu\acute{\iota}$ (*Исх.* 3:14a), «есмы», и $\acute{o}\ \acute{\omega}\nu$ (part. praes. к $\epsilon\iota\mu\acute{\iota}$; *Исх.* 3:14b), т. е. «Сущий»; Вульгата соответственно: *sum*, «есмы», и *est* (3 л. ед. ч. к *sum*).

С другой стороны, не исключена возможность, что Тетраграмматон включает в себе три формы глагола *hāyāh*, «быть», — перфекта, имперфекта и причастия, равным образом означая: «Тот, Кто был, есть и будет», т. е. *Вечносущий*. (Ad hoc заметим, что, возможно, фраза *hwu' wlm* в Уставе Кумранской общины (1QS) 11:4 как раз означает «Вечносущий»⁵⁶ и является своего рода интерпретацией Тетраграмматона.) Вероятно и такое истолкование Тетраграмматона: «Тот, Кто (всегда) Тот же», т. е. «Неизменный». (Ср.: Августин, *Исповедь*, VII, XX [26].)

Можно допустить, что Тетраграмматон подразумевает также то, что Господь — действительно Сущий (в отличие от богов народов, которые суть не-сущие, ничто).

Здесь же отметим, что такие библейские эпитеты Бога, как *Šadday* (традиционная интерпретация: «Всемогущий»)⁵⁷ и *Šûr* (букв. «Скала», «Твердыня», «Камень»)⁵⁸, имеют аморейские параллели — соответственно *Šadu/i-* и *Šura/i-*⁵⁹.

⁵⁶ Ср.: Metso 2019, 57.

⁵⁷ Перевод «Всемогущий», которого придерживаются Септуагинта и Вульгата, вероятно, восходит к интерпретации термина *Šadday* как *ša*, «который», и *day*, «достаточно», т. е. «Тот, Кто Самодостаточен» (ср., например: ВТ, Хагига, 12a). Некоторые исследователи сопоставляют термин *Šadday* с аккадским словом *šadû* — «гора» и переводят имя *'Эл Шаддай* как «Бог Горы» (имеется в виду мировая Гора, Обитель Бога). Ср.: Ouellette 1969, 470–471. Вариантная интерпретация: «Бог Горный» (т. е. Всевышний).

⁵⁸ См., например: *Втор.* 32:4, 30, 37.

⁵⁹ Ср. в этой связи, например: *Втор.* 32:31, 37.

V

В ханаанейской мифологии и иконографии бык/телец ассоциировался с двумя главными божествами: 'Элом и Ба'алом; при этом, как полагают, верховный бог старшего поколения 'Эл — со взрослым быком, а верховный бог младшего поколения Ба'ал — с тельцом (изображения быка и тельца трудноразличимы)⁶⁰. Как явствует из ряда дошедших до нас изобразительных артефактов, эти животные также воспринимались и в роли своего рода пьедестала, на котором стояли боги в человеческом облике⁶¹. Исходя из данных представлений, можно предположить, что, сделав «золотого тельца» как своего рода драгоценный пьедестал для незримого Присутствия YHWH-Господа, израильтяне во главе с Аароном пытались в отсутствие Моисея таким образом восстановить контакт с Богом. Согласно иной традиции, пьедесталом для Божественного Присутствия служили керувы⁶². То, что рассказ о создании «золотого тельца» восходит к аутентичной традиции, представляется весьма вероятным, ибо трудно себе представить, чтобы Аарону, первому израильскому главному священнику, человеку, к которому возводили свое родословие священники Иерусалимского Храма, умышленно приписывалось впадение даже в частичное идолопоклонство.

В период же активной борьбы с ба'ализмом (см. ниже) и его иконографическим воплощением (тельцом) эпизод с «золотым тельцом» у Хорева (Синая) был переосмыслен как идолопоклоннический акт, и акценты в его интерпретации оказались смещены. Однако изначально, имея в виду «тельца» как драгоценный пьедестал, сооруженный народом для незримого Божественного Присутствия в своей среде, фраза стихов 4 и 8 (ср. также: стих 1) 32-й главы Книги Исхода (источник Пятикнижия «Е»⁶³, происхождение которого локализуют в Северном царстве, — вероятно, в первой половине VIII в. до н. э., но возможны и более ранние датировки) могла подразумевать не «золотого тельца», а именно Присутствие невидимого Божества:

«Вот Бог твой (*'lh 'llyk*; pluralis majestatis. — *И. Т.*), Израиль, Который вывел тебя (*h'twk*; формально глагол употреблен во мн. ч. [ср.: *Исх.* 32:1]. — *И. Т.*) из земли египетской!»

⁶⁰ См., например: Fleming 1999, 23*–27*; Cogan 2001, 358. Некоторые исследователи усматривают в культе «золотого тельца» египетское влияние (черный бык Апис почитался в Мемфисе, белый бык Мневис — в Гелиополе).

⁶¹ Ср., например: Pritchard 1954, 470–474, 486, 500–501, 522, 531, 534, 537.

⁶² 1 *Сам.* 4:4; 2 *Сам.* 6:2 = 1 *Хр.* 13:6; 2 *Цар.* 19:5 = *Ис.* 37:16; *Пс.* 80[79]:2; 99[98]:1.

⁶³ Пассажи *Исх.* 32:1–16, 19–24, 30–35 в рамках «документальной гипотезы» происхождения Пятикнижия относят к источнику «Е» — сокр. от термина Elohim, евр. «Бог».

Возможно, с аналогичной точки зрения следует воспринимать и рассказ о религиозной политике царя Йаровама I (1 Цар. 12:27–31). Когда по смерти израильского царя Соломона (около 931 г. до н. э.) объединенный Израиль разделился на два царства, Северное (Израильское) и Южное (Иудейское), глава Северного царства Йаровам повелел — дабы народ не ходил почитать УНВН-Господа в Иерусалимский Храм — сделать на юге и севере своего царства, в Бет-Эле и Дане, двух «золотых тельцов». Приводимый «Девтерономистическим историком» в данном контексте древний лозунг равным образом гласит:

«Вот Бог твой (*hnh 'lhyk*), Израиль, Который вывел тебя (*h'lvk*) из земли египетской!» (1 Цар. 12:28).

Можно предположить, что и Йаровам, и другие правители Израиля, которые в интерпретации иудейского «Девтерономистического историка» — рассматривавшего их деятельность сквозь призму борьбы с культом Ба'ала во всех его идолопоклоннических проявлениях — продолжали придерживаться «культы тельца», в действительности основывались на некоей традиции, известной в северо-израильских кругах в позитивной версии и восходящей к эпохе пребывания израильтян в Египте и к периоду Исхода⁶⁴. То есть «телец» мог рассматриваться в Северном царстве просто как пьедестал, на котором незримо пребывало Божественное Присутствие (ср., например: Ос. 8:5–6, 10:5–6), в противоположность южной, иудейской, традиции, согласно которой таким пьедесталом выступали керувы. Показательно, что в Книге Неемии⁶⁵, написанной после периода вавилонского плена иудеев, в вышеприведенном лозунге, касающемся литого тельца, сделаны существенные в свете рассматриваемой проблемы изменения:

«Вот (*zh*; указат. мест. ед. ч., в отличие от Исх. 32:4, 8 (*'lh*; мн. ч.). — И. Т.) бог твой, который вывел тебя (*h'lk*; глагол в форме ед. ч. — И. Т.) из земли египетской!» (Неем. 9:18).

В данном контексте фраза однозначно относится к «литому тельцу».

Выявляя возможные истоки образа «золотого тельца» у израильтян, можно допустить вероятность сближения или даже идентификации в определенных кругах пребывавших в египетском плену групп *'иврим* / израильтян образа Бога Авраама, Исаака и Йакова с сутийско-гиксосским Ба'алом/Сутехом, изображавшимся в древней восточномедитерранейской литературе и иконографии в виде тельца (быка). Возможно также, что

⁶⁴ Ср., например: Cogan 2001, 358.

⁶⁵ Иудейский наместник середины — третьей четверти V в. до н. э.

именно в период пребывания групп *'иврим/израильтян* в Египте ими начинают использоваться по отношению к Богу в качестве одного из Его обозначений термин «Ба'ал», ср. «Господин», «Владыка».

Определенное представление об образе культового тельца дает обнаруженная в священном месте в Самарии израильская бронзовая фигурка тельца⁶⁶, датируемая эпохой Судей (вероятно, XII в. до н. э.)⁶⁷. Заметим также, что среди надписей на острака из Самарии встречается имя *'glyh*⁶⁸, означающее «телец Господа».

VI

При царе Ахаве (около 874–853 гг. до н. э.) и его жене, тирянке Изевеле, культ тиро-сидонского бога Ба'ала достигает в Израильском царстве апогея. По инициативе Изевели жрецы и пророки Ба'ала получают государственную поддержку (ср., например: *1 Цар.* 16:32, 18:19; также: 19:18), а пророки и почитатели YHWH-Господа подвергаются смертельной опасности (ср., например: *1 Цар.* 18:4; *2 Цар.* 9:7). О широком распространении в израильском обществе ба'ализма говорят и теофорные антропонимы, засвидетельствованные в острака из Самарии (IX — середина VIII вв. до н. э.)⁶⁹: здесь компоненты *Йау* (YW; сокр. от YHWH) и *Ба'ал* находятся в соотношении 7:11⁷⁰. Отметим, с другой стороны, что имена детей Ахава — казалось бы, ревностного сторонника ба'ализма (ср., например: *1 Цар.* 16:32) — содержат сокращенные формы написания Имени YHWH-Господа: *Ахазйаху*, *Йехорам* и *Аталйа* (*Аталйаху*). В свете этого, а также сказанного выше можно допустить, что, по крайней мере, в отдельных антропонимах на острака из Самарии компонент *Ба'ал* коррелировал не с языческим божеством, а выступал в качестве обозначения, заменяющего Имя Бога Израиля. И речь даже может идти не о религиозном синкретизме, а о том, что на Севере сохранилась традиция, восходящая, возможно, еще к эпохе пребывания израильтян в Египте, по которой термин *Ба'ал* в значении «Господин» использовался для обозначения Бога Израиля, в то время как на Юге более распространенным обозначением было *'Адон*, resp. *'Адонай*, т. е. «Господь». В одной из

⁶⁶ Но, возможно, быка.

⁶⁷ См., например: Mazar 1982, 27–42; Idem 1983, 34–40.

⁶⁸ Остракон № 41.

⁶⁹ Самарийские острака, вероятно, могут датироваться около 784–783 гг. до н. э. (Rapey 1988, 69–74.) Наиболее поздняя предлагаемая датировка относится ко времени израильского царя Менахема (около 752–742 гг. до н. э.).

⁷⁰ Albright 1942, 160 f.

надписей (около середины IX — середины VIII вв. до н. э.), обнаруженной в Кунтиллет-‘Аджруде — израильском(?) аванпосту и караван-сараяе (по другой интерпретации, религиозном центре⁷¹), расположенном приблизительно в 50 км к югу от Кадеш-Барнеа, — Бог (*’l*; или бог *’Эл(?)*) и *Ба’ал* упоминаются в поэтическом параллелизме:

...]*lbrk. b’l. bym mlh[mh...*

...]*lšm[.] ’l. bym mlh[mh...*

...] благословлять Ба’ала в день вой[ны...]

...] Имени Бога в день вой[ны...]

В качестве определенной параллели к приведенному пассажиру можно указать на *Пс.* 68[67]:2, 5, 20, где о Боге-Воителе и Спасителе говорится, в частности:

Да восстанет Бог (*’lhyw*), <и> рассеются враги Его...

Воспойте Богу (*’lhyw*), воспойте (хвалу) Имени Его (*šmw*),

превозносите Ездящего по (небесным) равнинам,

Имя Его — Господь (*YH*)...

Благословен Господь (*brwk ’dny*) всякий день;

возлагает на нас бремя Бог (*h’l*), Спасение наше.

Среди надписей из Кунтиллет-‘Аджруда зафиксированы фразы *YHWN.šmrn.wl’šrth* и *YHWN.(h)t(y)mn.wl’šrth*. В связи с последним термином, присутствующим в каждой из фраз, отметим, что в ханаанейской мифологии ‘Ашера — жена бога ‘Эла⁷². Но термин *’āšērāh* также может употребляться в значении «священная роща», «священное дерево» (например: *Втор.* 16:21; *Суд.* 6:25–30) и шире, *культовый символ*. Это слово засвидетельствовано в аккадском (*aširtu*), финикийском (*’šrt*) и арамейском (*’šrt*; от *’trt*) языках в значении «святилище», «священное место». В то время как одни исследователи переводят фразу *YHWN w’šrth* как «YHWN и Его священное место (или культовый символ)»⁷³, другие интерпретируют ее как «YHWN и Его ‘Ашера» и усматривают здесь синкретизм религии YHWN-Господа и ба’ализма. Уместно упомянуть, как кажется, в данной связи фрагмент надписи апотропического характера на колоннообразной перегородке между двумя помещениями в гробнице II Хирбет эль-Кома (в 11 км к восто-

⁷¹ См.: Meshel 2012.

⁷² См. далее, например: Toorn et al., ed. 1999, 184–196.

⁷³ Ср., например: Lemaire 1984, 42–51; Zevit 2001, 400–405. Допускается также чтение *’šrth* как *’Asheratah* (имя богини; т. е. конечный *he* не рассматривается как местоименный суффикс [Zevit, *ibid.*]).

ку/юго-востоку от Лахиша), датируемой приблизительно 700 г. до н. э. (строки 2–3):

brkt⁷⁴ 'ryhw. lYHWH
wmsryh. l'srth. hwš'lh

Эта фраза может быть переведена как:

Будь благословен Урийяху пред Господом.
И от врагов его посредством Своей 'ашеры спаси его.

Под «врагами» Урийяху могут подразумеваться потенциальные грабители/осквернители гробницы (или темные силы потустороннего мира); термин же *'āšerāh* может быть интерпретирован здесь как «священный столб». Допустима также следующая интерпретация фразы:

Благословен Урийяху пред Господом;
и от врагов его посредством Своей 'ашеры Он спас (спасает, спасет) его.

Что касается обозначения *YHWH.šmrn*, то оно может быть переведено «YHWH Шомерона (Самарии)», либо как «YHWH, Хранитель наш»⁷⁵ (ср., например, имя Шемарйау, встречающееся в остраке из Самарии). Обозначение же *YHWH.(h)t(y)mn*, вероятно, может интерпретироваться как «YHWH Темана» (здесь, возможно, этот термин употребляется для обозначения «дальнего юга»), т. е. истолковываться таким образом, что YHWH-Господь контролирует и дальний юг. Определенную библейскую параллель к обозначению «YHWH Темана» можно, как кажется, найти в *Авв. 3:3*:

Бог от Темана грядет
и Святой — от горы Паран.

В данной связи, вероятно, уместно также упомянуть, например, пассажи *Втор. 33:2*, *Суд. 5:4–5*, *Пс. 68[67]:8–9* (ср.: 18).

Начинаясь с первой половины IX в. до н. э. интенсивное распространение в Израильском царстве политеистического идолопоклоннического культа и обрядов тирско-сидонского Ба'ала вызывает резкую активизацию борьбы — инициированной пророком Илией и продолженной правоверными Израиля — за очищение религии YHWH-Господа от каких бы то ни было элементов ба'ализма, причем не только в сущностных аспектах (ср., например: *1 Цар. 18:21* и след.; *Ос.*, гл. 2.), но и в обрядности, символике и даже лексике. Это находит свое отражение, например, в резких выпадах про-

⁷⁴ Относительно данного чтения см.: Zevit 2001, 360, п. 10.

⁷⁵ См., например: Fritz 1979, 49; Stolz 1980, 170.

тив культа «тельца», образ которого в иконографии и литературе ассоциировался с Ба'алом⁷⁶, и отказ от употребления термина *Ба'ал (b'l)-Господин* по отношению к ҮНҰН-Господу.

В пользу того, что термин *Ба'ал-Господин*, с одной стороны, мог употребляться в рассматриваемый период для обозначения ҮНҰН-Господа на севере, а с другой — шел процесс отказа от его использования в культе ҮНҰН, говорят, вероятно, следующие слова пророка Осии, проживавшего в Израильском царстве в первой половине — середине VIII в. до н. э.:

«И будет в тот день,
— говорит Господь (ҮНҰН), —
ты (имеется в виду община Израиля. — *И. Т.*) будешь звать меня:
“Муж мой (’у’шу)”,
и не будешь более звать Меня: “Ба’али” (*b’ly*; “Господин мой”. — *И. Т.*)» (*Ос. 2:18*⁷⁷).

Позднее иудейский «Девтерономистический историк» заменяет компонент *-ба'ал* в теофорных именах домонархического периода и эпохи ранней монархии на *-бошет* («стыд», «срам») и *-тофел* («глупость», «недомыслие»?): Йеруббошет (МТ: Йеруббешет), 'Ишбошет, Мефивошет, 'Ахитофел⁷⁸, исходя из той установки, что для обозначения ҮНҰН как *Господа* мироздания корректен только термин *'Ādôn / 'Ādônāy*. (Слово *'ādôn*, если и использовалось в качестве апеллятива языческих божеств⁷⁹, то, вероятно, крайне редко — в отличие от синонимичного слова *ba'al*.)

Таким образом, исходя из всего сказанного выше, кажется весьма вероятным допустить, что в теофорных иудейских и израильских именах, засвидетельствованных как в Библии, так и в эпиграфике — включая надпись из Хирбет-Кейафы — и относящихся к *периоду Судей и объединенного Израильского царства* (по крайней мере при Сауле и Давиде), компонент *Ба'ал*, досл. «Господин», служил для обозначения Бога Израиля, а не семитского

⁷⁶ Ср., например: *Ос. 8:5–6, 10:5–6*.

⁷⁷ Ср.: *Ос. 2:19*.

⁷⁸ Ср.: Mazar 1986, 48. Ср. также: Kaufmann 1960, I, 138 f., 260. См. также, например: Тантлевский 2000, 156–163, 183–189.

⁷⁹ Заметим, что семитское божество, которое бы прямо соотносилось с фигурой греч. Адониса (от финик. [ханаан.] *'dny*, «мой господин»), в источниках не засвидетельствовано (см., например: Beekes 2009, 23). Высказывается предположение о связи Адониса с месопотамским Таммузом, а также, например, о том, что он мог рассматриваться как одно из воплощений Ба'ала.

языческого божества. Также это может рассматриваться как одно из свидетельств того, что уже на заре истории иудеев набожные люди стремились избегать произносить Имя Бога — Тетраграмматон — «всуде».

БИБЛИОГРАФИЯ

- Гордон, С. (1977) «Ханаанейская мифология», С.Н. Крамер (ред.). *Мифология древнего мира*. М.: Наука, 199–232.
- Дьяконов, И.М. (1991) *Архаические мифы Востока и Запада*. М.: Наука.
- Тантлавский, И.Р. (2000) *Введение в Пятикнижие*. М.; Нью-Йорк: Издательство РГГУ.
- Тантлавский, И.Р. (2020) *Царь Давид в Библии и истории*. Изд. 3-е, испр. и доп. СПб.: Издательство РХГА.
- Шифман, И.Ш. (1993) *Угаритский эпос*. М.: Наука.

REFERENCES

- Ahituv, S. (2009) “The Khirbet Qeiyafa Inscription – Response C”, D. Amit, G. D. Stiebel, O. Peleg-Barkat (eds.). *New Studies in the Archaeology of Jerusalem and its Religion, Collected Papers*, vol. 3. Jerusalem: The Hebrew University of Jerusalem, 130–132.
- Albertz, R., Schmitt, R. (2012) *Family and Household Religion in Ancient Israel and the Levant*. Winona Lake, IN: Eisenbrauns.
- Albright, W. (1942) *Archaeology and the Religion of Israel*. Baltimore: The John Hopkins Press.
- Albright, W. (1968) *Yahweh and the Gods of Canaan*. London: Athlone Press.
- Beekes, R.S.P. (2009) *Etymological Dictionary of Greek*. Leiden: Brill.
- Benz, F.L. (1972) *Personal Names in the Phoenician and Punic Inscriptions: A Catalogue, Grammatical Study and Glossary of Elements*. Rome: Biblical Institute Press.
- Clines, D.J.A. (ed.) (1995) *The Dictionary of Classical Hebrew*, vol. II, Sheffield: Sheffield Phoenix Press.
- Cogan, M. (2001) *I Kings. A New Translation with Introduction and Commentary*. New York, NY: Doubleday.
- Cogan, M., Tadmor, H. (1988) *II Kings. A New Translation with Introduction and Commentary*. New York, NY: Doubleday.
- Cross, F.M. (1973) *Canaanite Myth and Hebrew Epic*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Day, J. (1985) *God's Conflict with the Dragon and the Sea: Echoes of a Canaanite Myth in the Old Testament*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Demsky, A. (2012) “An Iron Age IIA Alphabetic Writing Exercise from Khirbet Qeiyafa”, *Israel Exploration Journal* 62, 186–199.

- Dyakonoff, I.M. (1991) *Archaic Myths of the East and the West*. Moscow: Nauka (in Russian).
- Finet, A. (1964) "Iawi-Ilâ, roi de Talḥayûm", *Syria* 41, 117–122.
- Finet, A. (1978) "Réflexions sur l'onomastique de Mari et le dieu des Hébreux", *Mélanges Armand Abel*. Leiden: Brill, vol. III, 64–78.
- Fleming, D.E. (1999) "If El is a Bull, Who is a Calf?: Reflection on Religion in Second-Millennium Syria-Palestine", *Eretz Israel* 26 (1999; Cross Volume), 23*–27*.
- Freedman, D.N., O'Connor, P. (1982) "JHWH", *Theologisches Wörterbuch zum Alten Testament*, Bd. III, 543–544.
- Freedman, D.N. (1992) "Samaria Ostraca", *Anchor Bible Dictionary*, vol. 5. New York, NY: Doubleday, 921–926.
- Fritz, V. (1979) "Kadesch Barnea — Topographie und Siedlungsgeschichte im Bereich der Quellen von Kadesch und die Kultstätten des Negeb während der Königszeit", *Biblische Notizen* 9.
- Galil, G. (2010) "The Hebrew Inscription from Khirbet Qeiyafa/Neṭa'im. Script, Language, Literature and History", *Ugarit-Forschungen* 41. Münster: Ugarit-Verlag, 193–242.
- Garfinkel, Y., Ganor, S. (2009) *Khirbet Qeiyafa. Vol. 1: Excavation Report 2007–2008*. Jerusalem: Israel Exploration Society.
- Garfinkel, Y., Ganor, S., Hasel, M.G. (2012a) "The Iron Age City of Khirbet Qeiyafa after Four Seasons of Excavations", G. Galil, A. Gilboa, M. Maeir, D. Kahn (eds.). *The Ancient Near East in the 12th–10th Centuries B. C. E. Culture and History; Proceedings of the International Conference, Held at the University of Haifa, 2–5 May, 2010*. Münster: Ugarit-Verlag, 149–174.
- Garfinkel, Y., Streit, K., Ganor, S., Hasel, M.G. (2012b) "State Formation in Judah: Biblical Tradition, Modern Historical Theories and Radiometric Dates at Khirbet Qeiyafa", *Radiocarbon* 54, 359–369.
- Garfinkel Y., Mumcuoglu M. (2013) "Triglyphs and Recessed Door-frames on a Building Model from Khirbet Qeiyafa: New Light on Two Technical Terms in the Biblical Descriptions of Solomon's Palace and Temple", *Israel Exploration Journal* 63, 135–163.
- Garfinkel Y., Ganor S., Hasel, M.G. (2014) *Khirbet Qeiyafa. Vol. 2. Excavation Report 2009–2013: Stratigraphy and Architecture (Areas B, C, D, E)*. Jerusalem: Israel Exploration Society.
- Garfinkel, Y., Golub, M.R., Misgav, H., Ganor, S. (2015a) "The 'Išba'al Inscription from Khirbet Qeiyafa", *Bulletin of the American Schools of Oriental Research* 373, 217–233.
- Garfinkel, Y., Streit, K., Ganor, S., Reimer, P.J. (2015b) "King David's City at Khirbet Qeiyafa: Results of the Second Radiocarbon Dating Project", *Radiocarbon* 57, 881–890.
- Garfinkel, Y., Ganor, S., Mumcuoglu, M. (2015c) "The Cultic Precinct near the Southern Gate at Khirbet Qeiyafa", *Qadmoniot* 48 [149], 2–13 (Hebrew).
- Garfinkel, Y., Mumcuoglu, M. (2015d) *Solomon's Temple and Palace in Light of New Archaeological Discoveries*. Jerusalem: Israel Exploration Society.

- Garfinkel, Y., Kreimerman, I., Zilberg, P. (2016) *Debating Khirbet Qeiyafa: A Fortified City in Judah from the Time of King David*. Jerusalem: Israel Exploration Society.
- Garfinkel, Y. (2017a) "Khirbet Qeiyafa in the Shephelah: Data and Interpretations", S. Schroer, S. Münger (eds.). *Khirbet Qeiyafa in the Shephelah. Papers Presented at a Colloquium of the Swiss Society for Ancient Near Eastern Studies Held at the University of Bern*, September 6, 2014, Fribourg: Academic Press / Vandenhoeck & Ruprecht, 5–59.
- Garfinkel, Y. (2017b) "The Iron Age City of Khirbet Qeiyafa", O. Lipschits, A. Maeir (eds.). *The Shephelah during the Iron Age, Recent Archaeological Studies*. Winona Lake, IN: Eisenbrauns, 115–131.
- Garfinkel, Y., Ganor, S., Hasel, M.G. (2018) *Khirbet Qeiyafa. Vol. 4 Excavation Report. Art, Cult and Epigraphy*. Jerusalem: Israel Exploration Society.
- Gordon, H. (1961) *Mythologies of the Ancient World*. New York, NY: Doubleday, 181–218.
- Helck, W. (1962) *Die Beziehungen Ägyptens zu Vorderasien im 3. und 2. Jahrtausend v. Chr.* Wiesbaden: O. Harrassowitz.
- Isserlin, B.S.J. (1957) "Israelite and Pre-Israelite Place-Names in Palestine: A Historical and Geographical Sketch", *Palestine Exploration Quarterly* 89, 133–144.
- Kang, H.-G., Garfinkel, Y. (2018) *Khirbet Qeiyafa. Vol. 6. The Iron Age Pottery*. Jerusalem: Israel Exploration Society.
- Kaufmann, Y. (1960) *The Religion of Israel. From Its Beginnings to the Babylonian Exile*, vol. 1. Chicago University of Chicago Press.
- Lemaire, A. (1984) "Who or What Was Yahweh's Asherah?", *Biblical Archaeology Review*, Nov./Dec., 42–51.
- Lorenz, O. (1990) *Ugarit und die Bible: Kanaanäische Götter um Religion im Alten Testament*. Darmstadt.
- Mazar, A. (1982) "The "Bull Site": An Iron Age I Open Cult Site", *Bulletin of the American Schools of Oriental Research* 247, 27–42.
- Mazar, A. (1983) "Bronze Bull Found in Israelite "High Place" from the Time of the Judges", *Biblical Archaeology Review*, Sept./Oct., 34–40.
- Mazar, B. (1986) The Early Israelite Settlement in the Hill Country, Sh. Ahituv, B. A. Levine (eds.). *The Early Biblical Period: Historical Studies*. Jerusalem: Israel Exploration Society, 35–48.
- McCarter, P.K. (1987) "Aspects of the Religion of the Israelite Monarchy: Biblical and Epigraphic Data", F. M. Cross, P. D. Miller et al. (eds.). *Ancient Israelite Religion*. Philadelphia, PA: Fortress Press, 137–155.
- McCarter, P. K., Bunimovitz, S., Lederman, Z. (2011) An Archaic Ba'1 Inscription from Tel Beth-Shemesh, *Tel Aviv* 38, 179–193.
- Meshel, Z. (2012) *Kuntillet 'Ajrûd (Horvat Teman). An 8th Century BCE Religious Site on the Judah-Sinai Border*. Jerusalem: Israel Exploration Society.
- Metso, S. (2019) *The Community Rule: A Critical Edition with Translation*. Atlanta, GA: Society of Biblical Literature.
- Moor, J.C. de (1990) *The Rise of Yahwism. The Roots of Israelite Monotheism*. Leuven: Peeters.
- Ouellette, J. (1969) "More on 'E1 Šadday and Be1 Šade", *Journal of Biblical Studies* 87, 470–471.

- Pritchard, J.B. (ed.) (1954) *Ancient Near East in Pictures relating to the Old Testament*. Princeton, NJ: Princeton University Press.
- Puech, É. (2010) "L'ostracon de Khirbet Qeyafa et les débuts de la royauté en Israël", *Revue Biblique* 117, 162–184.
- Raney, A.F. (1988) "Toward a Precise Date for the Samaria Ostraca", *Bulletin of the American Schools of Oriental Research* 272, 69–74.
- Shifman, I.Sh. (1993) *The Ugaritic Epic*. Moscow: Nauka (in Russian).
- Sreck, M.P. (1999) "Der Gottesname 'Jahwe' und das amurritische Onomastikon", *Die Welt des Orients* 30, 35–46.
- Stolz, F. (1980) "Monotheismus in Israel", O. Keel (Hrsg.), *Monotheismus im Alten Israel und seiner Umwelt*. Fribourg: Schweiz.
- Soden, W. von (1966) "Jahwe 'Er ist, Er erweist sich", *Die Welt des Orients*, 177–187.
- Tantlevskij, I.R. (2000) *Introduction to the Pentateuch*. Moscow; New York, NY: Russian State University of Humanities' Publishing (in Russian).
- Tantlevskij, I.R. (2020) *King David in the Bible and History*, 3rd ed., revised and enlarged. St. Petersburg: RCHA Publishers (in Russian).
- Tigay, J.H. (1986) *You Shall Have No Other Gods: Israelite Religion in the Light of Hebrew Inscriptions*. Atlanta, GA: Scholars Press.
- Toorn, K. van der (1996) *Family Religion in Babylonia, Syria and Israel. Continuity and Change in the Forms of Religious Life*. Leiden: Brill.
- Toorn, K. van der, Becking, B., Horst P. W. van der (eds.) (1999) *Dictionary of Deities and Demons in the Bible*. 2nd ed. Grand Rapids, MI; Cambridge, MA.
- Wakeman, M.K. (1969) "The Biblical Earth Monster in the Cosmogonic Combat Myth", *Journal of Biblical Literature* 88, P. 313–320.
- Weippert, M. (1980) "Jahwe", *Reallexikon der Assyriologie* 5.
- Zevit, Z. (1984) "The Khirbet el-Qôm Inscription Mentioning a Goddess", *Bulletin of the American Schools of Oriental Research* 255, 39–47.
- Zevit, Z. (2001) *The Religions of Ancient Israel: A Synthesis of Parallactic Approaches*. London; New York: Continuum.