

используют примерно один и тот же набор лозунгов: «непобедимый император», «победитель варваров», «военная доблесть», «слава армии», «римская слава» и т.п. В этом скудном репертуаре типов, состоящем преимущественно из изображений императора с лабарумом, часто с пленником у ног, либо изображений солдат со штандартами, идущей или сидящей Виктории⁴⁴ и т.д., практически невозможно выделить сюжеты, связанные с конкретными событиями, тем более что этнические названия в составе монетных легенд более не встречаются.

М.Г. Абрамзон

THE MOTIF OF STRUGGLE AGAINST THE TRIBES
OF THE EUROPEAN SARMATIA AND SCYTHIA
IN THE ROMAN IMPERIAL COINAGE

M.G. Abramzon

The article deals with the Roman imperial coin types dedicated to victories over the tribes of Sarmatia and Scythia. The author makes an attempt of an exploratory study of the numismatic commemoration of the events on the Danubian *limes* attacked by Sarmatians, Carpians, Venedi, Goths, Scythians, Maeotians, Alani and other frontier peoples living beyond the Danubian Basin and the shores of the Black Sea and the Maeotis. These coin types enable to date the events more accurately, as well as expand the data of narrative, archaeological and epigraphic sources on Domitian's Sarmatian expedition, the revolts of Danubian tribes in the 2nd century A.D., the Marcomann Wars, the Gothic or Scythian Wars in the 3rd century A.D., the wars of Constantine I and other emperors in the 4th century A.D., etc.

⁴⁴ Зограф А.Н. Античные монеты // МИА. 1951. 16. С. 74.

© 1999 г.

EXEGETICA 3–5*

3. ДОМ БОГА¹

Глава 7-я 2-й книги Самуила впервые – в рамках «исторического цикла» – вводит в оборот не столько словосочетание, сколько понятие, связанное с постоянным местопребыванием Бога. Интересно, что в рамках этого драматического повествования конструкция *byt 'l* или *byt 'lhyt* или *byt Yhwh* вообще не упоминается, а будущее сооружение в прямой речи *Yhwh* в ст. 13 именуется (однократно) несколько загадочным образом – *byt lšm* «дом Моего имени» (или «дом для Моего имени»), ср. также *byt lšm Yhwh* в 1 Цар. 3: 2; 5: 19 и др. Каковы бы ни были религиозно-идеологические истоки последнего, для нас более существенно, что в тексте так или иначе ведется речь именно о постройке дома (для) Бога подобно тому дому, в котором уже живет царь Давид (2 Сам. 5: 11), ср. «Тогда сказал царь пророку Нафану: вот, я живу в доме кедровом, а ковчег Божий находится за занавесом (букв.: внутри занавеса, *btwk*

* Продолжение наших заметок по библейской критике. Начало см. В. Орел, С. Фролов. «Exegetica 1–2» // ВДИ. 1997. № 4. С. 111–121.

¹ Здесь и далее имена собственные передаются в соответствии с Синодальным переводом, тексты также цитируются по этому изданию, но с некоторыми исправлениями. Названия библейских книг даются в соответствии с еврейской традицией, в частности 1 и 2 Сам. вместо 1 и 2 Цар. и 1 и 2 Цар. вместо 3 и 4 Цар.

хуру 'h)» (2 Сам. 7: 2)². С другой стороны: «Где Я ни ходил со всеми сынами Израиля, говорил ли Я хотя слово какому-либо из колен, которому я назначил пасти народ Мой Израиля: "почему не постройте Мне кедрового дома?"» 2 Сам. 7:7). Иными словами, будущий дом Бога – кедровый дом, *bet 'gzum*.

Это предсказание полностью сбывается в 1 Цар. 5 – 6 *passim*, однако с той существенной поправкой, что кедровый дом как таковой там уже ни разу не появляется, хотя строительство из кедра упоминается неоднократно³. Ввиду того, что события 2 Сам. 7 явно описывались во времена не ранее завершения строительства, т.е. датировать это описание относительно 1 Цар. 5–6 не столь просто, встает вопрос о том, что отражено в лаконичной характеристике *but 'gzum* (2 Сам. 7) – архаизм, инновация или альтернативная традиция, параллельная 1 Цар. 5–6.

Появление *but 'gzum* как конструктивного элемента в тексте, связанном со строительством Храма, представляется весьма значимым по той причине, что у него обнаруживается прямая параллель в угаритской традиции. На чисто лингвистическом уровне мы можем отметить полную идентичность др.-евр. *but 'gzum* «кедровый дом» и угарит. *bt. agzm* (UT 51: V: 72)⁴, что само по себе нельзя не признать заслуживающим внимания фактом. Замечательно, однако, что параллелизм в данном случае может быть распространен на значительно более протяженный угаритский текст, который представляет собой часть мифологического повествования о Баале и Анат (51: IV: 46 сл.).

Угаритский миф рассказывает о том, что в отличие от других богов Баал не имеет собственного дома (51: IV: 50–51):

aryh. wn. in. bt. lb'l
km ilm. whzr. knb. ajrt
«Смотри, у Баала нет дома,
как у богов, (нет) двора, как у сынов Асеры».

Хотя угаритский текст сам требует интерпретации, можно предположить, что далее Эль возражает против постройки дома для Баала из кирпичей⁵ – такой дом, судя по всему, не обеспечивал бы Баалу равного положения среди других богов (51: IV: 59 – V: 63):

p'db. an. 'nn. ajrt
p'db. ank. abd ulj
hm. amt. ajrt. lbn
lbnt ybn. bt. lb'l
km ilm. whzr. knb. ajrt

² Выражение *btwk huru'h*, встречающееся еще два раза в 1 Паралип. 17: 1, 6, имеет не вполне ясное значение, хотя очевидно, что речь идет о таком же занавесе (*uru 'h*), как и в других описаниях палатки. Предположительно, в данном случае слово употреблено в собирательном значении, см. *Anderson A.A. 2 Samuel*. Dallas, 1989. P. 117. С другой стороны, полезно иметь в виду, что и в этот период, т.е. до постройки Храма, ковчег мог (вместе с палаткой!) размещаться в каком-то более стационарном ханаанейском сооружении, см. *Rupprecht R. Der Tempel von Jerusalem*. B.-N.Y., 1977. S. 102. Ср. также *Budde K. Die Bücher Samuel*. Tübingen–Leipzig, 1902. S. 234.

³ О значении кедрового дерева в строительстве дворца Давида, а затем – при постройке Храма (в частности, в контексте торговых связей Израиля) см., например: *Pfeiffer C.F. Ras Shamra and the Bible*. Grand Rapids, 1962. P. 54.

⁴ Здесь и далее угаритский материал цитируется и нумеруется по изданию: *Gordon C.H. Ugaritic Textbook*. Rome, 1965.

⁵ *Van Zijl Pace P.J. Baal. A study of Texts in Connexion with Baal in the Ugaritic Epics*. Neukirchen – Vluyn, 1972. P. 105, где предлагается следующий перевод цитируемого ниже отрывка: «Look, I prepare the magical appearance of Ajirat. Look, I prepare the learner (apprentice) carpenter. Behold, the handmaid Ajirat makes the bricks. A house shall be built for Baal like the gods, a court like the sons of Ajirat». По поводу термина *lbnt* = др.-евр. *lbnh* «кирпич», в частности, у Ис. 65: 3b, см. *Dahood M. Textual Problems in Isaia* // *Catholic Quarterly*. 1960. 22. P. 407 f.

«Разве я раб, слуга Ашеры?
 Разве я раб, чтобы братья за мастерок (?)?
 Будет ли Ашера (как) служанка
 делать кирпичи? Да будет построен дом Баалу,
 как у богов, и двор, как у сынов Ашеры».

Отметим, кстати, бросающееся в глаза сходство угаритской пары *bt ~ ḥzg* с многократными упоминаниями *ḥzg* наряду с *byt* в 1 Цар. 6–7 в связи со строительством Храма⁶.

Вместо дома из кирпичей Баалу подобает *bt ʿgzm*, дом из кедра, украшенный золотом, серебром и лазуритом (51: V: 72–81):

bt. arzm. ykllnh
hm. bt. lbnt. yʿmsnh
lyrgm. laliyn. bʿl
ṣh. ḥrm. bbhtk
ʿdbt. bqr. hklk
tblk. ḡrm. mid. ksp
gbʿm. mḥmd. ḥrṣ
ebk. udr. ilqsm
wbn. bht. ksp. whrṣ
bht. ṭrm. iqnim
 «Да завершит он дом из кедра,
 и вот, да устранил он дом из кирпичей⁷.
 Да будет сказано могучему Баалу:
 Призови [...] в свой дом,
 [...] в свой дворец.
 Горы принесут тебе много серебра,
 Холмы (принесут) золотые сокровища [...]
 Построй себе дом из серебра и золота,
 Дом из лазурита».

Это описание вполне могло бы выступать как резюме к отчету о постройке Храма в 1 Цар. 6. Ср. также следующий пассаж (51: VI: 18–19):

... llbnn. wʿsh
l[ṣ]ryn. mḥmd. arzh
 «... из Ливана его деревья,
 из Сириона – его драгоценные кедры».

В последующих фрагментах угаритского текста обнаруживается, по крайней мере, еще одна любопытная деталь, оказывающаяся, по нашему мнению, в согласии с библейским рассказом. Мы имеем в виду загадочный 4-й стих 1 Цар. 6, звучащий в оригинале следующим образом: *wyʿš lby ḥlwny ṣqrūm ʿtmūm*, что передается в Септуагинте и далее в Синодальной Библии так: «И сделал он в доме окна решетчатые (!), глухие с откосами (!)», в то время как современный английский перевод в Иерусалимской Библии, пытаясь справиться с несуществующими трудностями оригинала, дает такой вариант: «And for the house he made windows wide without, and narrow within». Вопреки этим попыткам бороться с очевидностью исходного текста смысл последнего – если подходить к нему без предвзятых соображений о том, каким должен был бы быть Храм Соломона – совершенно прозрачен: «И сделал он в доме окна (букв.: окна для смотрения, *ḥlwny ṣqrūm*) закрытыми», иначе говоря, в Храме не

⁶ Это обстоятельство, странным образом, начисто упущено в кн. *Ras Shamra Parallels. The Texts from Ugarit and the Hebrew Bible. V. I. Roma, 1972. P. 154*, где обсуждаются различные контексты, содержащие оба этих слова.

⁷ В этой трактовке мы, в целом, следуем за *Van Zijl*. *Op. cit.* P. 107 и принимаем его понимание *ykllnh* как D-имперфекта в функции юссива в сочетании с *lup enegisum* и суффиксом 3 л. ед. ч.

было окон как таковых, а были лишь замурованные (декоративные?) оконные проемы⁸.

Мотивировки столь необычного архитектурного решения Билия не даст. Однако вполне реалистичный мотив обнаруживается в продолжении того угаритского мифологического текста, который мы анализировали выше. В 51: VI: 3–12 причина отсутствия окон в доме Баала излагается следующим образом:

jn. rgm k[tr w]hss
šmʿ. mʿ. la[li]yn bʿl
bl. ašt. ur[bt]. bbhtm
hln. bqrb [hk]lm
wʿn. ali[yn] bʿl
al. tšt. u[rb]t. bbhtm
hln. bq[rb h] klm
al. t(u/d) [pdr]y. bt ar
[...t]y. bt. rb
[...] dd. il ym
«Опять сказал Кочар ва-Хасис:
Слушай же, могучий Баал!
Я сделаю (оконный) проем в доме,
окно во дворце.
Но могучий Баал ответил:
Не делай (оконного) проема в доме,
окна во дворце,
чтобы Падрию, дочь Ара,
или Талию, дочь Раба,
(не увидел) Ям, любимец Эля»⁹.

Таким образом, отсутствие окон нужно Баалу, чтобы противостоять вторжению его врага – божества моря Яма.

Дом Yhwh, каким он предстает перед нами в кратких ремарках 2 Сам. 7 и в подробнейшем описании 1 Цар. 7, характеризуется набором признаков, присущих также дому Баала. Признаки эти столь четко очерчены и имеют столь ясные мотивировки в угаритских текстах, превосходящих соответствующие библейские по возрасту на несколько сотен лет, что можно с определенностью утверждать: Храм, построенный Соломоном, был также архитектурно-религиозным воспоминанием о доме Баала, доме из ливанского кедра, доме, богато украшенном золотом, серебром и лазуритом, доме без окон.

4. «У ГАВАОНСКОГО ПРУДА...» (2 САМ. 2: 12–17)

Эпизод в Гаваоне, которому посвящена наша заметка, явился следствием того раздела царства, на которое были вынуждены пойти Давид и Иевосфей, одновременно объявившие себя монархами после смерти законного царя – Саула (2 Сам. 2: 1–11). В ходе этого неофициального раздела Давиду достался надел Иуды¹⁰, а Иевосфею, при

⁸ Ср. фрагмент описания будущего Храма в Иез. 40: 16: «И закрытые окна (hlwnwt ʿt mwt) у комнат и их (опорных) столпов, внутри ворот, по всей окружности (šbyb šbyb), и также у крылец, по всей окружности...».

⁹ Далее, в части VII, Баал создает это окно в гневе, что влечет за собою мировой катаклизм – землетрясение, описание которого отдельными деталями разительно напоминает библейскую картину потопы. Важно подчеркнуть, что в угаритском мифе весь процесс постройки дома Баала предстает как чрезвычайно значимый акт, закрепляющий положение Баала в пантеоне и выводящий его на весьма значительное место среди других богов.

¹⁰ Текст, собственно, говорит о доме Иуды, а не о колене (ст. 4), и это тонкое различие, возможно, указывает не столько на масштабы царства, сколько на уровень полномочий монарха, см. еще 1 Цар. 12:21.

активной поддержке Авенира, – Галаад, Ашур¹¹, Изреель, Ефрем и Вениамин. Однако, как можно догадываться, это не привело конкурентов к военно-политическому равновесию. Напряженность должна была разрешиться в ту или иную сторону. Поэтому неудивительно, что в ст. 12 начинается эпизод, описывающий едва ли случайную встречу соперничающих группировок: отряд под водительством Авенира встретился у гаваонского водоема с отрядом Иоав, военачальника Давида. Характеристику этого водоема, называемого в тексте b'gēkā (что обычно переводится как «пруд»), к сожалению, трудно установить по достаточно обстоятельному, но туманному описанию последующих событий (ст. 13b – 16)³:

«[...] и засели те на одной стороне пруда, а эти на другой стороне пруда. И сказал Авенир Иоаву: пусть встанут юноши и поиграют перед нами. И сказал Иоав: пусть встанут. И встали, и перешли числом двенадцать вениаминитян со стороны Иевосфея, сына Саулова, и двенадцать из слуг Давидовых. Они схватили друг друга за голову, вонзили меч один другому в бок и пали вместе. И было названо это место Хелкаф-Хаццурим, что в Гаваоне».

Если действительно речь идет о заурядном пруде, невозможно понять, кто, куда и зачем перешел в этом тексте, хотя и ясно, что описываемая сцена повествует нам о ристалище, которое должно решить, «чья возьмет», используя ограниченное число воинов, иными словами, о Божьем суде в той или иной его разновидности. Легко сообразить, что водная гладь пруда совершенно не пригодна для такого занятия.

К счастью для историков, в реальном, археологически обследованном Гаваоне (Гивоне, близ современной деревни Эль-Джиб в нескольких километрах к северо-западу от Иерусалима) обнаружен объект, который бесспорно отождествляется с библейским водоемом (вышеупомянутым прудом)¹². Объект расположен на двух подземных уровнях. Первый уровень, находящийся ближе к поверхности, представляет собой выемку цилиндрической формы, диаметром 10–12 м и глубиной около 10 м, по внутренней стороне которой в скальной породе высечена спиралевидная лестница, доходящая до самого дна и ограниченная снаружи балюстрадой. На дне первого уровня балюстрада замыкается по периметру. Лестница уходит под дно первого уровня и продолжается во втором, который представляет собой наклонный, достаточно пологий туннель, доходящий до водоносного слоя и оканчивающийся небольшим водоемом. В то время как на первом уровне лестница отличается прекрасной сохранностью и ступени ее – широкие и не стертые, лестница второго уровня состоит из более узких, неровных и, главное, сильно стертых ступеней.

Этот гидрообъект, судя по всему, и есть b'gēkā библейского текста. В нем, как можно заметить, есть и подходящее место для единоборства – дно первого уровня, ограниченное стенами и балюстрадой, той самой балюстрадой, через которую перешли или перелезли (ya'ab'gū) еврейские воины. Единственное назначение, которому совершенно не отвечают некоторые особенности этого объекта, – это, вопреки представлениям археологов, водоснабжение как таковое¹³. В самом деле, если сходство между гаваонским объектом и другими древнеизраильскими гидросооружениями и наблюдается, то весьма поверхностное. В других местах, где действительно вскрыты системы водоснабжения, нет ни площадок гаваонского типа, ни столь же тщательно отделанных лестниц, ведущих к источнику воды¹⁴. Кроме всего прочего, в Гаваоне была еще одна гидросистема, которая предназначалась для водоснабжения. Припи-

¹¹ В оригинале – 'Ašūf, отождествляемое с 'Ašūfīm (Быт. 25: 3). Речь, вероятно, идет о малоизвестном ханаанейском этносе, подобном гаваонитянам по своему месту в истории Израиля.

¹² См. Подробное описание в работе: Pritchard J.B. The Water System of Gibeon. Philadelphia, 1961. P. 8–10.

¹³ См. Pritchard J.B. Gibeon's History in the Light of Excavation // Vetus Testamentum Supplement. 1960. V. VII. P. 1–12.

¹⁴ Cp. Yadin I. The Fifth Season of Excavations at Hazor, 1968–1969 // Biblical Archaeologist. 1969. V. 32. P. 65–70; idem. Hazor. Jerusalem, 1975. P. 245–247; Aharoni Y. The Archaeology of the Land of Israel. Philadelphia, 1978. P. 236 f. (описание раскопок в Мегиддо).

сывая нашему объекту те же функции, мы приходим к абсурдному для XI в. до н.э. предположению о двух дублирующих друга гидросистемах в одном, сравнительно небольшом населенном пункте¹⁵.

Собственно говоря, сам вид лестниц в гаваонском «водоеме» убеждает нас в том, что он никогда не использовался для водоснабжения. Действительно, вопреки всем ожиданиям, степень сохранности верхней и нижней лестницы строго обратны тому, что могло бы произойти при обычном, бытовом пользовании водой. Нижняя лестница, ступени которой стерты в результате постоянного движения по ней, явно служила для доставки воды из нижней камеры до дна первого уровня. В то же время прекрасно сохранившаяся, а значит, почти не использовавшаяся лестница, ведущая на поверхность, свидетельствует о том, что вода, доставленная на площадку с балюстрадой, далее не поднималась вверх. Тем самым первая, «естественная» гипотеза о функциях нашего водоема не выдерживает критики.

Что же нам известно о гаваонском водоеме? Мы знаем теперь, что он не имел практического назначения, но зато, как свидетельствует текст 1 Сам. 2, мог служить для ключевого в военно-политическом плане единоборства. Такое сочетание функций обычно характерно для культовых объектов. И хотя ограниченность библейского текста не позволяет нам доказать это предположение, мы можем попытаться подтвердить его косвенными свидетельствами, указывающими на культовую роль воды у жителей Гаваона. Такие свидетельства – в неявной форме – действительно присутствуют в Нис. Иав. 9: 21, 23, 27:

«И сказали им начальники: пусть (гаваонитяне) живут, но будут рубить дрова и черпать воду для всего общества [...] без конца вы будете рабами, будете рубить дрова и черпать воду для дома Бога моего [...] И определил в тот день Иисус, чтобы они рубили дрова и черпали воду для общества и для жертвенника Господня до сего дня».

Гаванитяне в процитированном отрывке предстают перед нами, среди всего прочего, как люди, занимающиеся культовым черпанием воды. Судя по всему, именно этим целям служил и гаванский водоем, где воду поднимали до уровня подземной площадки и там использовали. Для чего? Прежде чем ответить на этот вопрос, обратим внимание на следующее: сыны Израиля, видимо, восприняли гаванскую ритуальную традицию, о чем свидетельствует 1 Сам. 7:6¹⁶:

«И собрались (сыны Израиля) в Массифу, и черпали воду, и проливали пред Господом, и постились в тот день, говоря: согрешили мы пред Господом».

В то время как от гаванитян XI в. до н.э., к сожалению, не осталось сколько-нибудь значительных следов, у евреев эта традиция укреплялась, трансформировалась и, как мы думаем, дошла до сегодняшнего дня, что и позволяет нам ответить на поставленный выше вопрос: для чего поднимали воду на площадку гаванского водоема? Обряд, о котором мы говорим – это традиция ритуальных омовений, которая обнаруживается у евреев (после приведенного выше свидетельства) в исторически достоверных формах лишь в Мишне, т.е. в текстах, записанных в фиксированном виде в III в. н.э., но отражающих религиозные нормы периода Второго Храма. Соответствующая практика описана в трактате Мишны Микваот, где перед нами предстает дожившая до сегодняшнего дня структура ритуального водоема, расположенного ниже поверхности земли и служащего для накопления непроточной (прежде всего дождевой) воды. При установленном в Мишне минимальном объеме дождевой воды, необходимом для ритуального использования (40 сеа, т.е. около 500 л), допускается – в том случае, если воды не хватает – доливание водоема до должного

¹⁵ Еще одно возможное предположение о функции гаванского объекта – хранение воды – также несостоятельно, поскольку порода, в которой вырублен наш «водоем», не способна удерживать воду без специальной обработки, следов которой в Гаваоне нет.

¹⁶ Данный пассаж описывает события в Массифе (Мишне), находящейся в непосредственной близости от Гаваона. Таким образом, налицо континуитет не только в ритуальном, но и в пространственном плане.

уровня водой любого происхождения. Иными словами, мишнаитское описание находится в хорошем соответствии с тем обрядом, который мы реконструируем для Гаваона.

Если гаваонский ритуал действительно напоминал более позднюю еврейскую *микву*, то на промежуточной площадке гаваонского водоема объем воды в 40 сеа должен был бы образовать небольшую лужу, около 1/150 того объема воды, который нужен был бы, чтобы заполнить всю площадку до высоты балюстрады (около 90 см). Иначе говоря, дождевая вода на площадке должна была доливаться путем черпания влаги из расположенной на нижнем уровне камеры. Как мы полагаем, именно это и объясняет сношенность нижней части лестницы и сохранность верхней. Чтобы заполнить площадку водой хотя бы наполовину, пришлось бы сделать несколько сот ходок с площадки на нижний уровень, причем на эти сотни спусков и подъемов приходился бы всего один спуск, требовавшийся, чтобы попасть с поверхности на площадку.

Таким образом, мы полагаем, что встреча и поединки соперников состоялись не в пруду, как можно было бы подумать при первом знакомстве с текстом, а в значительно более подходящем для подобных целей месте – в гаваонском святилище, предназначенном для ритуальных омовений.

5. ХРАМ ГОСПОДА В СИЛОМЕ (1 САМ. 1–3)

В библейской традиции термин *hēkal* – «храм» употребляется преимущественно в качестве одного из наименований иерусалимского Храма Соломона (ср., например, 1 Цар. 6: 17, 33; 7, 21, 50 и т.д.) наряду с основным термином *bayit*, собственно, «дом». Лишь единожды та же пара наименований встречается в Библии применительно к другому культовому сооружению – святилищу в Силоме (Шило), описанному как место воспитания отрока Самуила в 1 Сам. 1–3. Сходство святилища в Силоме с Иерусалимским храмом и, если угодно, его прототипичность по отношению к последнему этим не ограничиваются, поскольку храм в Шило также служит местом хранения Ковчега Завета (1 Сам. 3: 3), а Бог этого храма однозначно описывается – вполне в давидовском стиле (ср. 2 Сам. 6: 2) – как *Yhwh Šēbā' ōt* – «Господь воинств», «Саваоф» (1 Сам. 1:3) или, в более полной форме, как *Yhwh Šēba' ōt yošēb ha-kērubim* – «Господь воинств, сидящий на херувимах» (1 Сам. 4:4). Сходство этих двух храмов в еврейской летописи приобретает особое значение потому, что храм в Силоме, относящийся к более раннему этапу истории, составляет тем самым предысторию главного, Иерусалимского храма, и все то, что мы в состоянии выяснить относительно этого силомского святилища, не может не сыграть роли в нашем понимании эволюции еврейского религиозного культа.

Кто же служители Господа в Силоме, которые предстают перед нами в начальных главах 1-й книги Самуила? Это священник Илий, которому помогают в храме его сыновья, Офни и Финеес, – люди низких нравственных и профессиональных качеств, что всячески стремится подчеркнуть библейский текст, противопоставляющий им юного Самуила, ср. 1 Сам. 2: 12 – 18:

«Сыновья же Илия были люди негодные; они не знали Господа и долга священников в отношении к народу. Когда кто приносил жертву, отрок священнический, во время варения мяса, приходил с вилкой в руке своей и опускал ее в котел, или в кастрюлю, или на сковороду, или в горшок, и что вынет вилка, то брал себе священник. Так поступали они со всеми израильянами, приходившими туда в Силом. Даже прежде, нежели сожигали тук, приходил отрок священнический и говорил приносившему жертву: дай мяса на жаркое священнику; он не возьмет у тебя вареного мяса, а дай сырое. И если кто говорил ему: пусть сожгут прежде тук, как должно, и потом возьми себе, сколько пожелает душа твоя, то он говорил: нет, теперь же дай, а если нет, то силою возьму [...] Отрок же Самуил служил пред Господом, надевая льняной ефод».

Строго апологетический по отношению к Самуилу, этот пассаж скорее всего достаточно далек от реальной ситуации в силомском храме. Вместе с тем, в рассказе о

силомских священниках есть, по меньшей мере, несколько содержательных в историческом плане элементов – их имена, свидетельствующие об их происхождении, генеалогические данные, отрывочные сведения о характере храмовой службы и о Боге, к которому эта служба обращена.

Для фигуры такого масштаба, как Илий, выступающий в тексте как второй отец Самуила, можно было бы ожидать подробной и хорошо разработанной генеалогии, как у других героев исторических книг – Саула, Давида, Самуила. Это, однако, не так: предки Илия не названы поименно даже в поздних книгах Паралипоменон. Само по себе подозрительное, это обстоятельство усугубляется бесспорно несемитским происхождением имен всех троих силомских священников. Так, имя Офни, *Ḥṣṣn*, несомненно, продолжает др.-егип. *ḥfn*, а имя Финееса, *Pinhās*, также восходит к египетскому источнику *p3-nhsy*, собственно, «чернокожий, негр»¹⁷. Как мы полагаем, в той же языковой среде возникло и имя самого Илия, *‘Eḥ*, ср. др.-егип. антропоним *‘gu s-g-*, которое помимо прочего, может быть и орфографическим обозначением *-l-*. Итак, по лингвистическим данным, священники храма в Силоме – иностранцы, семейная предыстория которых, само собой, осталась неизвестной еврейским летописцам. Здесь же заметим, то следующее поколение семьи Илия уже пользуется чисто еврейскими, семитскими именами Ихавод (4: 21), Ахия и Ахитув (14: 3) – явление, характерное для постепенной ассимиляции.

Следует подчеркнуть, что на египетское происхождение жреческого семейства в Силоме указывают не только лингвистические факты. В этом смысле первостепенное значение имеет пассаж 2: 27, где, обращаясь к Илию, *deus ex machina* библейского рассказа, Божий человек, следующим образом излагает слова Господа:

«Не открылся ли я дому отца твоего, когда еще были они в Египте, в доме фараона?»

Поверхностное прочтение данного фрагмента могло бы привести и приводило читателей 1 Сам. к ошибочному выводу, что отец Илия вышел из Египта вместе с еврейским народом, т.е. что речь здесь идет об Исходе¹⁸. Однако это явно не соответствует духу и букве данного стиха и, тем более, тому, как обычно описывается Исход, ср., например Исх. 13: 3:

«И сказал Моисей народу: помните сей день, в который вышли вы из Египта, из дома рабства; ибо рукою крепкою вывел вас Господь оттоле...».

Конечно же, в 1 Сам. 2: 27 нам рисуется совершенно иная картина – картина потомственной службы предков Илия в доме фараона. О содержании этой службы мы можем только догадываться. Скорее всего она мало чем отличалась от деятельности самого Илия и его сыновей, т.е. представляла собой ту или иную форму жречества.

Стих 2:27 способен также помочь нам в датировке обсуждаемых событий. Действительно, если об отце Илия мы знаем, что он еще служил фараону в Египте, то сам Илий по крайней мере часть своей жизни провел уже в Ханаане. Поскольку рождение Илия может быть косвенным образом датировано 1168 – 1163 гг. до н.э.¹⁹, сказанное означает, что переселение этой жреческой семьи в Ханаан приходится на вторую четверть XII в. до н.э. Именно в это время Рамсес III, проведя несколько военных операций в Ханаане, предпринимал шаги для того, чтобы укрепить там свое влияние, в частности, в религиозно-идеологических формах, насаждая египетские культы и

¹⁷ См. Ranke H. *Aegyptischen Personennamen*. Bd 1. Glückstadt, 1935. S. 70, 239; Noth M. *Die israelitischen Personennamen im Rahmen der gemeinsemitischen Namengebung*. Stuttgart, 1929. S. 63; Soggin J.A. *Judges*. L., 1981. P. 293.

¹⁸ См. общепринятую трактовку в кн.: Driver S.R. *Notes on the Hebrew Text and the Topography of the Books of Samuel*. Oxf., 1913. P. 36, где автор пытается, путем недостаточной обоснованных эмendaций, приблизить текст данного стиха к стандартной формуле, описывающей Исход в Пятикнижии и других книгах Библии.

¹⁹ Обоснование датировки см. в нашей книге: Frolov S., Orel V. *Men of God and Men of War* (в печати). Оно преимущественно связано с датой смерти Илия и с информацией о его возрасте в 4:15.

способствуя созданию в Ханаане, особенно на периферии, египетских храмов. К появлению египетских жрецов в этом регионе может иметь прямое отношение известный отрывок из I папируса Харриса (IX. 1) относительно страны Джахи, включающей в данном случае и Ханаан²⁰:

«Я построил для тебя (sc. для Амона-Ре) таинственный дом в стране Джахи, как оком небес, (под названием) «Дом Рамсеса, правителя Гелиополиса – жизнь, процветание, здоровье! – в Ханаане» как законное владение твоего имени. Я сделал твое большое культовое изображение, которое пребывает там, (под названием) «Амон Рамсеса, правителя Гелиополиса – жизнь, процветание, здоровье!» Жители Ретену (sc. горных районов Ханаана) приходят к нему, принося свою дань, подобающую его божественной природе.»

Таким образом, мы предполагаем, что силомский храм с его жрецами египетского происхождения – это одна из опорных точек в религиозной экспансии Рамсеса III, столь ярко и подробно описанная в процитированном выше источнике²¹. Некоторые элементы сходства не могут не вызывать удивления. Так, известие о жителях Ретену, в сущности, является египетским парафразом библейского сообщения о Елкани, приходящем с дарами к стенам силомского храма (1 Сам. 1: 3).

В свете всего сказанного естественно сделать вывод, что и божество, которому поклонялись в египетском храме египетские жрецы, было того же происхождения. Источником заимствования мог бы быть Амон-Ре, кстати, упоминаемый в приведенном выше отрывке из I папируса Харриса. В образе Амона-Ре нетрудно заметить конструктивные элементы, сближающие его с монотеистическим культом Yhwh и, в частности, с разновидностью последнего под названием Yhwh Š^ebā'ōt. В целом, это сходство, трактовавшееся как заимствование из египетской религиозной системы в еврейскую, было отмечено в незаслуженно забытой работе Зете²². Сходство Yhwh и Амона-Ре бросается в глаза в гимнах XIV–XV вв. до н.э., обращенных к египетскому божеству и подчеркивающих его единственность и творческую сущность²³:

«... Амон-Ре ... господин сущего ... единственный в природе ... создавший человечество и сотворивший животных, господин сущего, сотворивший плодовые деревья, создавший травы и давший жизнь скоту ... господин вечности, создавший бесконечность времени ... простирающий руки тому, кого любит ... врагов его пожирает пламя ... Ты единственный, кто создал все это, наединеннейший, сотворивший сущее ... единственный царь ... со многими именами, число которых неведомо».

Ивритское наименование божества в Силоме без всяких сомнений устанавливается как Yhwh Š^ebā'ōt, т.е. «Господь воинств» (см. выше). По нашему мнению, этот образ в ранних книгах Библии лишен ожидаемого элемента воинственности и ни в какой мере не представляет собой «еврейского Ареса». Играя заметную роль в библейских исторических хрониках (1 и 2 Сам. и 1 и 2 Цар.), в Псалтири (в том числе в ранних давидовских псалмах) и у пророков, «Господь воинств» ни разу не упоминается в Пятикнижии, а также в легендарно-исторических книгах Иисуса Навина и Судей. Создается впечатление, что Yhwh Š^ebā'ōt – это древнее название божества, усвоенное евреями только по приходу в Ханаан. Можно думать, что вместе с заимствованием божества могло осуществиться и заимствование его имени. Не исключено поэтому, что Š^ebā'ōt «воинства» – это вторичное ивритское переосмысление иного, скорее всего египетского названия. В качестве такового, ввиду связи Амона-Ре с Фивами²⁴,

²⁰ Английский перевод см. в кн.: Pritchard J.B. *Ancient Near Eastern Texts Relating to the Old Testament*. Princeton, 1969. P. 261 f.

²¹ Об археологических следах египетского влияния в ханаанских храмах см.: Aharoni Y. *The Archaeology of the Land of Israel*. Philadelphia, 1982. Passim.

²² См. Sethe K. *Amun und acht Urgötter von Hermopolis* // *Abhandlungen der Preussischen Akademie der Wissenschaften. Philosophisch-historische Klasse*. № 4. 1929. S. 109, 119–122. Ср. также *idem*. *Urgeschichte und älteste Religion der Ägypter*. Lpz., 1930 // *Abhandlungen für die Kunde des Morgenlandes*. Bd 18. № 4.

²³ См. Pritchard. *Ancient Near Eastern Texts...* P. 365 f.

²⁴ См. Sethe. *Urgeschichte...* Passim.

интересно было бы рассмотреть название Фив $\text{db}^{\text{t}}.\text{wt}$. Точнее говоря, можно было бы предполагать передачу др.-егип. $\text{imn } \text{db}^{\text{t}}.\text{wt}$ «фиванский Амон» полукалькой $\text{Yhwh } \text{\$}^{\text{e}}\text{b}\bar{\text{a}}^{\text{t}}\text{\textcircled{t}}$, в котором Yhwh служит переводом imn , а $\text{\$}^{\text{e}}\text{b}\bar{\text{a}}^{\text{t}}\text{\textcircled{t}}$ является фонетической адаптацией названия Фив. При этом следует иметь в виду, что др.-егип. $\text{\textcircled{d}}$ (фонетически – палатальное $[\text{d}^{\text{h}}]$ или аффриката $[\text{\textcircled{d}}]$) естественно было передавать единственной в иврите аффрикатой $\text{\$}$, которая к тому же могла быть морфонологическим или историко-морфонологическим эквивалентом др.-егип. $\text{\textcircled{d}}$. С другой стороны, соответствие египетского ‘(айна) ивритскому ’(алефу) возможно, если речь идет о более или менее поздней передаче (эпохи Среднего царства или позднее). Подчеркнем, что предлагаемая идентификация не является логически обязательным звеном в наших предшествующих рассуждениях. Каково бы ни было происхождение названия $\text{Yhwh } \text{\$}^{\text{e}}\text{b}\bar{\text{a}}^{\text{t}}\text{\textcircled{t}}$, его культ и храм в Силоме имеют египетский источник. Это верно и в том, что касается храмовой службы. Как следует из 3: 15, важную роль в силомском храме играло открывание дверей. Это – характерная черта египетской храмовой обрядности, рассматривающей двери храма как границу между земным и небесным миром²⁵.

История храма в Силоме, как она обрисована выше, представляется нам существенной в двух отношениях. С одной стороны, силомский храм сыграл свою роль в формировании Иерусалимского храма, а силомский религиозный культ наложил свой отпечаток на несколько более поздний образ еврейского Бога, каким мы знаем его, начиная с 1 и 2 книг Царей. С другой стороны, в более узких хронологических рамках характер силомского храма обуславливает понимание роли пророка Самуила и причины, по которым он противопоставлен младшему поколению силомских жрецов. В отличие от последних, Самуил начинает возводить на чужой, египетской основе новый, синтетический религиозный культ, в котором находится место и для квазимоноотеистической теологии Амона-Ре, и для куда менее продвинутых народных верований сынов Израиля и ханаанеев²⁶.

В. Орел, С. Фролов

EXEGETICA 3–5

V. Orel, S. Frolov

The present paper deals with the Biblical description of the First Temple in Jerusalem confronted with Ugaritic description of Baal's house. The Ugaritic myth is used in order to give explanation to several dark places of 1 Kings 5–6.

The paper also provides a textological, historical and archaeological interpretation of the Biblical Books of Samuel. The authors suggest a new interpretation of the water system in Gibeon described in 2 Sam. 2 and reconstruct the original function and character of the Shiloan temple as described in the first chapters of 1 Samuel.

²⁵ См. Assmann J. Liturgische Lieder an den Sonnengott. B., 1969. S. 260 f.; Hornung E. Der Eine und die Vielen. Darmstadt, 1973. S. 225.

²⁶ См., в частности, наши заметки о ханаанейских элементах раннего иудаизма: Орел В., Фролов С. Царь Шаул и ханаанейская волшебница // Иерушалаим. 1993. 1 (4). С. 25–27.