

«...Один жребий Господу, а другой Азazelю»: реконструкция развития образа и культа Азazelя в древнем иудаизме

Анна В. Портнова

*Российский государственный гуманитарный университет,
Россия, Москва, nowseekaa@yandex.ru*

Аннотация. В статье предпринята попытка проследить развитие и разветвление образа и культа «Азazelь» в древнем иудаизме. Основной исследования послужили ближневосточные клинописные источники, тексты Танаха и иной иудейской литературы, а также данные археологии. В статье ставятся задачи выявить не столько базовое значение мифологии для «классической» эпохи II Храма, сколько попытаться понять, как и почему именно так образ Азazelя стал использоваться впоследствии в ритуальной практике иудеев. На основе компаративного мифологического анализа автор предлагает схему выстраивания образа Азazelя как типичного для ближневосточного региона божества пустыни. В настоящей статье выражено предположение, что изначально Азazelь мыслился отдельным пустынным хозяином, элементом мифологического сознания евреев, но постепенно он сохранил лишь одну из основных характеристик культового персонажа – коммуникационную функцию, являясь «мостом», сводившим воедино два пространства – сакральную пустыню и города народа Израиля. Со времени утверждения монотеизма, хозяином пустыни уже не мог предстать кто-либо иной, кроме Единого Сущего Божества иудеев. Согласно такой богословской логике, Яхве должен был бы вобрать в себя все функции, атрибуты и персоналии Азazelя как бога пустыни, но, видимо, в таком случае образ Яхве становился настолько громоздким и неудобным, что оказалось легче оставить Азazelя в традиции, пусть и в качестве всего лишь упоминания.

Ключевые слова: Азazelь, иудаизм, древний иудаизм, Тора, Танах, Ближний Восток, клинопись, Шумер, Аккад, мифология, компаративная мифология

Для цитирования: Портнова А.В. «...Один жребий Господу, а другой Азazelю»: реконструкция развития образа и культа Азazelя в древнем иудаизме // *Studia Religiosa Rossica*: научный журнал о религии. 2022. № 4. С. 44–57. DOI: 10.28995/2658-4158-2022-4-44-57

“...One lot for the Lord and the other lot for Azazel”.
Reconstruction of the image and cult of Azazel
in ancient Judaism

Anna V. Portnova

*Russian State University for the Humanities,
Moscow, Russia, nowseekaa@yandex.ru*

Abstract. The article attempts to analyze the evolution of the image and cult of Azazel in ancient Judaism. The research was based on Middle Eastern cuneiform sources, texts of the Tanakh and other Jewish literature, as well as archeological data. The article aims to reveal how and why the image of Azazel was subsequently used in the ritual practice of the Jews. On the basis of a comparative mythological analysis, the author proposes a development scheme of the Azazel image as a deity of the desert, which is a typical deity of the Middle Eastern region. This article expresses the assumption that initially Azazel was a separate desert master, but in a length of time he retained only one of the main characteristics of the cult character – the communication function, the function of a «bridge», connecting two spaces – the sacred desert and the cities of Israel. Since the establishment of monotheism, no one else could appear as the owner of the desert, except for the One True God of the Jews. According to this theological logic, Yahweh should have absorbed all the functions, attributes and personalities of Azazel as the god of the desert, but, evidently, in this case, the image of Yahweh would become too cumbersome and uncomfortable, so it turned out easier to keep Azazel in the tradition.

Keywords: Azazel, Judaism, ancient Judaism, Torah, Middle East, cuneiform, Sumer, Akkad, mythology, comparative mythology

For citation: Portnova, A.V. (2022), “...One lot for the Lord and the other lot for Azazel”. Reconstruction of the image and cult of Azazel in ancient Judaism», *Studia Religiosa Rossica: Russian Journal of Religion*, no. 4, pp. 44–57, DOI: 10.28995/2658-4158-2022-4-44-57

...Один жребий Господу, а другой Азazelю¹

Священное писание иудеев (и отчасти христиан), *Танах*, представляет собой набор разнородных и разновременных текстов-источников, которые отражают различные грани восприятия иудеями (или шире – семитами) тех или иных религиозных аспектов. В тексте Танаха нетрудно отыскать крайне древние вкрапления, к примеру песнь Деворы², и более поздние элементы, такие как

¹ Книга Левит, английский перевод библии Короля Джеймса, 16:10.

² Книга Судей, 5:2-31.

реформы Ездры Книжника. Танах богат на различные мифологемы и мифологические сюжеты-кластеры, как заимствованные, так и принадлежащие еврейской культуре.

По тексту Танаха мы можем проследить эволюцию тех или иных мифо-литературных топосов. Сопоставляя его данные с археологическими находками и текстами более «бытовыми», а также текстами внешними по отношению к иудейскому культурному этносу, мы можем проследить за тем, как менялось еврейское общество, как видоизменялись ритуалы и богословские концепты. Особо важен такой подход к разбору и компаративному анализу топосов Танаха для реконструкции истории и традиции иудаизма разных периодов.

Цель настоящей статьи – проследить развитие и разворачивание мифологемы «Азазель». Ставится задача выявить не столько базовое значение мифологемы для «классической» эпохи II Храма, от которой у нас осталось более всего текстуальных свидетельств, сколько попытаться понять, как и почему именно *так* образ Азазеля стал использоваться впоследствии в ритуальной практике иудеев.

Азазель: вопросы перевода и толкования

Впервые слово «Азазель» употребляется в Книге Левит, однако, если мы обратимся к тексту Синодального перевода, мы не сможем его обнаружить в интересующем нас отрывке:

1 И говорил Господь Моисею по смерти двух сынов Аароновых, когда они, приступив пред лице Господне, умерли, 2 и сказал Господь Моисею: скажи Аарону, брату твоему, чтоб он не во всякое время входил во святилище за завесу пред крышку, что на ковчеге, дабы ему не умереть, ибо над крышкою Я буду являться в облаке. 3 Вот с чем должен входить Аарон во святилище: с тельцом в жертву за грех и с овном во всесожжение; 4 священный льняной хитон должен надевать он, нижнее платье льняное да будет на теле его, и льняным поясом пусть опоясывается, и льняной кидар надевает: это священные одежды; и пусть оmyвает он тело свое водою и надевает их; 5 и от общества сынов Израилевых пусть возьмет двух козлов в жертву за грех и одного овна во всесожжение. 6 И принесет Аарон тельца в жертву за грех за себя и очистит себя и дом свой. 7 И возьмет двух козлов и поставит их пред лицом Господним у входа скинии собрания; 8 и бросит Аарон об обоих козлах жребии: один жребий для Господа, а другой жребий для отпущения; 9 и приведет Аарон козла, на которого вышел жребий для Господа, и принесет его в жертву за грех, 10 а козла, на которого вышел жребий для отпущения, поставит

живого пред Господом, чтобы совершить над ним очищение и отослать его в пустыню для отпущения³.

Последняя строфа заканчивается кратким указанием на то, что нужно делать с этим козлом отпущения – «отослать его в пустыню». Обратившись к английскому переводу библии Короля Джеймса этого отрывка, мы впервые сталкиваемся со словом «Азазель»:

6 Aaron shall offer the bull as a sin offering for himself, and shall make atonement for himself and for his house. 7 He shall take the two goats and set them before the Lord at the entrance of the tent of meeting; 8 and Aaron shall cast lots on the two goats, one lot for the Lord and the other lot for Azazel. 9 Aaron shall present the goat on which the lot fell for the Lord, and offer it as a sin offering; 10 but the goat on which the lot fell for Azazel shall be presented alive before the Lord to make atonement over it, that it may be sent away into the wilderness to Azazel⁴.

В оригинальном еврейском тексте также фигурирует слово «Азазель», которое современные исследователи толкуют либо как имя личное – «отошлите [козла] в пустыню *к Азазелю*», либо же как указание на топоним – «отошлите козла в *пустыню [под названием] Азазель*». Кто же или что же такое «Азазель» и почему *именно ему* стоит отправить жертвенного козла отпущения грехов, на которого во время праздника Йом-кипур накладываются все грехи народа Израилева?

Известно, что ритуал отпущения прочно укоренился в богослужebной жизни эпохи II Храма и считался одним из важнейших – о важности этого дня может засвидетельствовать сама Тора, которая только в этот день предписывает человеку заниматься ничем иным, кроме осмысления своих проступков⁵. Однако, как следует из текста Талмуда⁶ и свидетельств о бытовой жизни евреев того времени, сами евреи уже плохо понимали значение приведенных выше строк.

Сведения об Азазеле довольно фрагментарны, помимо Танаха, о них можно узнать из еврейской мистической литературы (Книги Еноха, фрагменты свитков Кумрана, Откровение Авраама и др.). Среди поздних иудейских комментаторов-толкователей о значении ритуала отпущения и восприятии образа Азазеля рассуждал знаменитый иудейский философ и толкователь Маймонид⁷.

³ Книга Левит, синодальный перевод, 16:1-10.

⁴ Книга Левит, английский перевод, 16:1-10.

⁵ Книга Левит, синодальный перевод, 16:29..

⁶ Вавилонский Талмуд, трактат Беокрот 1702, раздел Йома 41б.

⁷ *Моше бен Маймон*. Путеводитель растерянных. III:46.

Классические этимологии имени Азазель также не дают нам значительных сведений о происхождении образа. Талмудические авторы возводят корень «az» (אז) к корню «гора», переводя «Азазель» как топоним – большая массивная гора в пустыне (куда, согласно им, отсылают козла отпущения)⁸. К топонимическим трактовкам Азазеля также тяготеют и комментаторы, указывающие на перевод имени Азазель как «величественный, могучий», как, например, в словосочетаниях אֱלֵי הָרִי «могучие горы» или אֲרָזֵי הָרִי «могучие кедры»⁹. Так же и мистические тексты, к примеру апокрифическая Книга Еноха, хотя и говорят о взбунтовавшемся ангеле Азазеле, связывают его последующую судьбу с горой: Азазеля запечатывают в пустыне, под массивным камнем (горой), где он покойся до Дня Суда¹⁰. Таким образом, в иудейской традиции толкования укоренилось топонимическое чтение «Азазеля», в целом обезличивающее этот образ, превращая его в синоним «пустыни».

Гипотеза настоящей статьи, противоположная данной традиции толкования, – прояснить вероятную связь Азазеля с конкретным божеством (или типом божеств), распространенным на Древнем Ближнем Востоке. На нескольких примерах автор хотел бы показать возможную связь Азазеля с божествами иных пантеонов ближневосточного региона и предположить о заимствовании этого образа семитами до строительства I Храма. Прежде всего следует выделить основные характеристики, атрибуты и важнейшие элементы образа Азазеля.

Обитание в пустыне – мифологема смерти

Азазель воспринимается как сверхъестественная сущность пустыни, а возможно, шире, – как сущность чужого, далекого и пустого безжизненного места. Обратившись к ближневосточной мифологеме «пустыни», можно сказать, что Азазель обитает в потустороннем мире, в мире смерти и умирания. В текстах многих народов – шумеров, хурритов, аккадцев – можно наблюдать четкую и крепкую связь пустыни и подземного мира, куда уходят все живые.

Хорошей иллюстрацией могут послужить шумерские таблицы, рассказывающие о богине-хозяйке подземного царства Эрешкигаль.

⁸ Йома: трактат / Пер. и коммент. Л. Гдалевич, Э. Эллас. Л. 57–64.

⁹ Тора: с комментариями рабби Аврагама Ибн-Эзры: В 5 т. М.: Книжники, Лехаим, 2014.

¹⁰ Книга Еноха: Историко-критическое исследование / Русский перевод А.В. Смирнова. Казань: Тип. Императорского ун-та, 1888.

Ее страна, страна без возврата, т. е. Иракалла, часто обозначается эпитетом Ки Галь (ki. Gal) – «большая земля» или эпитетом Кур (Kur) – «гора». Одновременно в шумерских текстах подобными клинописными знаками обозначаются в целом дикие, небезопасные, необитаемые земли за пределом обитаемого мира [Крамер 1961, с. 76–83].

Брачным подарком Эрешкигаль, богини смерти и преисподней, названа именно гора или персонификация горы – Кур в шумерской поэме «Гильгамеш, Энкиду и подземный мир»:

А Энлиль себе землю забрал, вот когда,
(en-lil2-le ki ba-an-de6-a-ba)

Когда Эрешкигаль подарком брачным миру подземному подарил, вот когда (eres-ki-gal-la-ra kur-ra saj rig7-bi-ce3 im-ma-ab-rig7-a-ba) [Афанасьева 1979, с. 85]¹¹.

Одновременно в шумерских текстах подобными клинописными знаками обозначались в целом дикие, небезопасные, необитаемые земли, усеянные горами, что располагались за пределами обитаемого мира [Katz 2003, p. 64]. Можно также отметить, что для аккадцев, хурритов [Вильхельм 1992, с. 121–123], жителей Элама и иных народностей древнего Ближнего Востока тенденция обозначать мир мертвых словами «гора» или «[большая] земля» также была привычна.

Возможно, подобному мифологическому «консенсусу» поспособствовало распространение клинописных текстов о божествах шумерского пантеона на территориях нешумерских государств (таких как например, Митанни¹²). Вместе с «кочеванием» текстов и сакральных образов кочевали и мифологические ассоциации. В том числе и ассоциация божеств смерти/подземного мира с гористой пустыней.

Жертва, дабы умиловать, – божество умирания

Одно из самых загадочных утверждений библейского текста – это жертва Азazelю. Жертва, которую приносят *навравне* с Богом. Следует подчеркнуть, что к эпохе II Храма вера в единого Бога давно стала обыденной нормой для иудеев. Храмовый иудаизм

¹¹ Транслитерация клинописных знаков – Оксфордский электронный каталог шумерских текстов.

¹² Табличка, посвященная богу пустыни и смерти Нергалу, рядом с хурритским царем Аталшеном хранится в Лувре, артикул экспоната АО5678.

всегда манифестировал строгий монотеизм, но можно предположить, что традиция позволила ритуалу очищения сохранить этот любопытный элемент – жертва для Азазеля.

Для исследователей истории иудаизма эпохи II Храма упоминание об Азазеле может обозначать несколько вещей. Во-первых, он говорит о плохом понимании священнослужителями того, что именно они делают. Традиция диктовала им производить обряд на Йом-кипур, но историческое значение обряда было утрачено и переосмыслено. Азазель уже не воспринимался отдельной сакральной сущностью и не наделялся какими-либо личными атрибутами. Во-вторых, сам факт того, что евреи приносили в жертву Азазелю козла (если судить по ритуалу), позволяет предполагать, что Азазель когда-то являлся для евреев сакральной сущностью.

Автор предполагает, что сущность эта, связываемая с пустыней и подземным миром, имела в основном негативные характеристики. Можно предположить, что изначально жертва Азазелю преподносилась в дар не с целью воспеть, попросить милости или очистить народ, а с целью *задабрить*. Стоит отметить, что почти каждое божество политеистического пантеона нуждается в обряде задабривания. Ритуалы прославления, соития с божеством, даже поругания божества представляют обыденность в мире политеизма. Связь Азазеля с задабриванием и сохранение именно этого мотива в иудейской традиции может поведать исследователю об общем характере и образе божества/сущности «Азазель».

По мнению автора, Азазель может быть сопоставлен с шумерским богом смерти, чумы, войны и гибели Нергалом. В шумеро-аккадских таблицах можно найти молитвы, магические заговоры и ритуалы, которые направлены именно на задабривание Нергала как божества пустыни [Надилов 2009, с. 155]. Иногда в таблицах упоминаются жертвы и возлияния в честь Нергала, дабы предотвратить песчаные ветры, болезни (которые тоже часто идут из пустыни), непогоду и засухи. Именно фигура Нергала может помочь в реконструкции «первичных» характеристик и функций Азазеля.

Хотя начиная с эпохи царя Навуходоносора I Нергал становится наравне с синкретичными ему образами Эрры и Лугальгирры богом войны¹³ [Вавилина 2015], по-видимому, изначально его «умерщвляющие» способности связывались именно с *пустыней*. Нергала называют «милосердным богом»¹⁴

¹³ Britannica. Nergal Mesopotamia Deity. URL: <https://www.britannica.com/topic/Nergal-Mesopotamian-deity> (дата обращения 28.08.2022).

¹⁴ Ассиро-Вавилонский эпос / Пер. с шумерского и аккадского языков В.К. Шилейко; изд. подгот. В.В. Емельянов. СПб.; Наука. Литературные памятники, 2007. С. 134: «Молитва и воздаяние рук к Нергалу» III.

и «очистителем»¹⁵, но по характеру табличек нетрудно понять, что это лишь очередная попытка умиловить пустыню. В то время, как супруга Нергала Эрешкигал символизирует послесмертие, как материнское лоно или определенное загробное место (Иркалла), сам Нергал представляет собой *процесс* умирания.

Стоит заметить, что ближневосточная сакральная и фольклорная традиции богаты на образы пустынных «демонов». Нередко появляющиеся во многих культурах «лили» также представляются духами пустыни, хотя и ночными. Бегающие и вопящие, они наводят ужас на людей, приносят болезни и крадут детей [Bill 2014, pp. 229–247]. Автору, однако, представляется, что, несмотря на сходство, генетически лили не совсем тождественны сакральным сущностям вроде Азазеля, Нергала, Лугальгирры, Мота, Сэта и т. д. Лили воспринимаются скорее как зловередные духи, которые опасны, но тем не менее не достойны поклонения или задабривания. Их просто боятся и стараются прогнать, но жертв им не приносят, к ним не возводят молитв, для них не тянут жребий.

Ближневосточная культурная традиция тяготеет к тому, чтобы воспринимать пустыню как плоскость, обладающую хтоническим измерением. О том могут свидетельствовать разнообразные ближневосточные обряды отправки зверей на праздники именно в *пустыню*. Эблаитские таблицы повествуют об очень схожем с библейским ритуалом отчуждения козы в пустыню («*козу с серебряным браслетом в сторону пустыни Алини отпускаем*»). Хетто-хурритский обряд очищения дома демонстрирует отчуждение животных также в пустыню: «*отпускаем одного быка для короля, но одну корову, овцу, козу для королевы – в качестве отосланных [в пустыню]*» [Darshan 2020].

Горы – символ Бога

Горы и горные массивы в ближневосточном регионе всегда воспринимались как символ божества, олицетворение его мощи и силы. Горы являлись образами плодородия, поскольку именно горные потоки весной орошали сухие почвы. В культурных традициях Шумера и Аккада горы были персонификацией сил Нинхурсаг, «Владычицы [священной] горы/горных хребтов», а для хеттов [Генри 1987, иконография хеттских богов, с. 127–128] и хурритов горы представлялись неотъемлемым атрибутом любого бога – иконография показывает нам богов, *почти всегда* стоящих на *горах*

¹⁵ Там же. С. 166: «Шурпу, вторая таблица».

(например, изображения Тешуба). Из Танаха мы узнаем, что для семитов также было нормой совершать ритуальные действия на холмах или горах. Многочисленные рассказы об Ашерах и Ваалах повествуют о том, что жертвенники или деревянные столбы зачастую устанавливают на возвышенностях¹⁶.

Отмечая выше связь Азазеля с горой, принесение козла в жертву именно в горах позволяет предположить, вкупе со всем выше-сказанным, о том, что Азазель являлся в какой-то момент истории иудеев именно *божеством*, а не просто духом места, фольклорным персонажем вроде лили. Автор также предполагает, что факт того, что до периода II Храма само слово «Азазель» дожило как упоминание отдельной сущности, говорит о том, что Азазель изначально являлся отдельным богом, а не ипостасью, атрибутом Яхве. В противном случае мы имели бы больше информации об Азазеле, а не столь фрагментарные упоминания. В то же время атрибуты и характеристики Яхве, хотя часто и переходят уже в мистические тексты как маргинальные, тем не менее полностью не исчезают. К примеру, можно указать на Шехину, которая хорошо известна по ряду текстов и о роли которой мы имеем хорошее представление [Патай 2005, с. 9–108, 161–169, 215–237, 314–319].

Отрывочный, но яркий образ Азазеля в Танахе и мистической литературе наталкивает на мысль о том, что этот образ вписывается в общий мейнстрим культурного региона Плодородного Полумесяца. Но является ли фигура Азазеля аутентично семитской, хотя и соответствующей общему ближневосточному типу бога пустыни или заимствованной?

Азазель – «Пустынный» бог

Если у Яхве уже в самых ранних источниках были свои пустынные атрибуты и он уже был господином ветра и ветра пустынь, то наличие еще одного *своего* «пустынного» бога, такого как Азазель, было бы излишним. Можно предположить, что изначально Азазель являлся «чужим» и «далеким» богом пустыни, обитавшим в самых опасных и непригодных для жизни местах. Об этом может свидетельствовать одна из этимологий его имени, которая толкует корень слова как «удаляющийся» (*azala*).

Возможно, Азазель не столь далеко отстоит от Нергала или Лугальгирры, которые могли быть его непосредственными прообразами. Семиты контактировали с шумероязычным населением Ближнего Востока довольно плотно. Можно допустить, что

¹⁶ Иеремия, 2:20.

поклонение Азazelю – далекому, чужому и, скорее всего, жуткому – могло быть поклонением богу более сильных соседей, которому стоило задабривать «на всякий случай».

В то же время заимствование образа Азazеля могло происходить и не через прямое поклонение чужому богу. Возможно, за неимением четкой фигуры бога пустыни и бога смерти в какой-то момент своей истории евреи переняли подобную фигуру у своих соседей. Автор хотел бы повторить, что Яхве, по его мнению, более связан со стихией ветра и плодородия, нежели непосредственно смерти и пустыни.

Политика Храма по устранению любых других божеств и централизации культа на протяжении всей истории иудеев приводила к тому, что старые боги евреев существовали на грани маргинального и полузабытого [Патай 2005, с. 5–19, 299–307]. Миндальные Ашеры хорошо демонстрируют нам процесс борьбы храмовых элит и политиков с местными культами довольно разнообразного семитского пантеона. Можно предположить, что и Азazelь был в итоге утрачен из-за подобных религиозных реформ. Отчего тогда мы столь многое можем узнать о тех же Ашерах? Но столь мало об Азazеле?

Возможно, такая избирательность связана с тем, что образ уже упомянутой богини-матери Ашеры был более необходим людям и хуже «изгонялся» из общественного сознания. Яхве занимал нишу Бога-отца, подателя плодородия, выражал мужскую энергию и силу. Обществу важно было удовлетворить потребность в полярном женском, материнском божестве. Азazelь же, как мужской персонаж, был не столь необходим, так как мужская фигура Яхве удовлетворяла «маскулинные потребности».

Также можно объяснить «утрату» образа Азazеля тем, что бог пустыни постепенно стал менее важен для *оседлого* населения, нежели Бог Плодородия и Отец Израиля. Если в шумерской традиции Нергал играл роль не только одной лишь пустыни, но и одновременно был Богом Войны и Супругом Богини Смерти, то Азazelь, по-видимому, обладал какими-то «пустынными функциями», которые постепенно перестали так пугать. Постепенный рост технологий и развитие систем орошения позволяли переживать засухи, а городские условия обеспечивали постоянный доступ к пресной воде.

Наконец, если допускать, что Азazelь был изначально еще и «чужим» богом, то и постепенный уход с исторической арены иноязычного населения Ближнего Востока тоже мог играть свою роль. Нергал в какой-то момент исторического времени перестал быть нужен наследникам Шумера, так и местная его разновидность могла перестать быть нужной и семитам.

* * *

Подводя итог анализу образа Азазеля, хотелось бы выстроить следующую возможную *последовательность развития его образа*.

1. Изначально Азазель мог мыслиться богом пустыни, возможно даже богом чужого пантеона или мифологическим типажом, характерным для мышления жителей долины Плодородного Полумесяца.

2. Азазель являлся персонификацией пустыни как места смерти, приносящего кончину, голод, болезни, возможно, он был по образу сходен или генетически связан с образами таких шумерских богов пустыни и умирания, как Нергал, Лугальгирра и более поздний Эрра, Мот [Cassuto 1962, с. 78], хурритский бог ямы [Вильгельм 1992, с. 121–123] и др.

3. В ходе постепенных реформ Храма и политических перипетий образ Азазеля начал вытесняться всеобщим монотеистическим образом Яхве, и данный процесс «стирания» Азазеля проходил весьма удачно (в отличие от процесса «стирания», скажем, Ашеры или Ваала).

4. В конце концов от образа и фигуры Азазеля остались лишь упоминания в библейском тексте мистической традиции иудаизма.

Открытым можно оставить вопрос о том, почему образ Азазеля все-таки сохранился и имел столь большое значение в один из самых сакральных праздников для евреев – Йом-кипур. Если исходить из гипотезы о чужеземном и устрашающем образе Азазеля, именно переживание *страха перед неясным и чужим*, связанное с его фигурой, помогло его образу так долго сохраняться в общественном сознании. Кроме того, можно говорить не только об эмоциях *страха*, но и о чувстве *почтения*. Пустыня, хотя и являлась местом смерти и владений чужих существ, была близкой в физическом плане для евреев. Им приходилось блуждать по ней, селиться в пустыне или около, проводить ритуалы и справлять праздники среди пустошей. Страх перед умиранием сопрягался с почтением и принятием неизбежной близости пустыни.

Пустыня представляется силой куда большей, чем сами люди, и максимально людям инаковой. Ее хозяева не были богом или богами народа Израиля. Нельзя сказать, что они были величественнее или сильнее родному Израилю богу, но сущности пустыни, сама пустыня была прежде всего *другой*.

Даже при подчеркнутой еще в Танахе разности природ человека и Яхве, свой Бог кажется ближе и безопаснее, чем нечто далекое и неясное. Яхве наказывал и миловал свою «жену» – избранный народ. По сути, между ним и иудеями был заключен священный брак, поэтому Яхве был мужем народа, защитником семьи. А вот что оставалось ждать от пустыни и ее Владыки – оставалось загадкой.

Со времени утверждения монотеизма хозяином пустыни уже не мог мыслиться кто-либо иной, кроме Единого Сущего Божества иудеев. По такой богословской логике, Яхве должен был бы вобрать в себя все функции, атрибуты и персоналии Азazelя, как бога пустыни, но, видимо, в таком случае образ Яхве становился настолько громоздким и неудобным, что было легче оставить Азazelя в традиции, пусть и в качестве всего лишь упоминания.

Подобная логика прежде всего влияет на культ и на трансформацию культа. Если изначально Азazelь был отдельным пустынным хозяином, заимствованным и важным элементом мифологического сознания, то постепенно он сохранил лишь одну из характеристик культового персонажа – коммуникационную функцию. Он являлся тем «мостом», что сводил воедино два пространства – сакральную пустыню и города народа Израиля. Хотя характеристики божества были утеряны, его генетическая принадлежность к тем или иным народам, непосредственные ритуалы (кроме, видимо, ритуала отпущения), иконография и, наконец, сам факт того, что коммуникативная функция так долго сохранялась в иудейской традиции – указывают на существование в ее далеком прошлом культа Азazelя.

Благодарности

Публикация подготовлена в рамках работы по научному проекту РГГУ «Феномен культа как предмет исследования гуманитарных наук» (конкурс «Студенческие научные проектные коллективы РГГУ»).

Acknowledgements

The publication was prepared as part of the work on the scientific project of Russian State University for the Humanities “The Cult in the Perspective of the Humanities” (contest “Student scientific project teams of Russian State University for the Humanities”).

Литература

- Афанасьева 1979 – *Афанасьева В.* Гильгамеш и Энкиду: Эпические образы в искусстве. М.: Наука, 1979. 219 с.
- Вавилина 2015 – *Вавилина Д.* Вавилонская поэма о боге чумы Эрре: проблема датировки и установления исторического контекста // Вестник Санкт-Петербургского университета. Востоковедение и африканистика. 2015. № 1. С. 63–72.
- Вильхельм 1992 – *Вильхельм Г.* Древний народ хурриты. Очерки истории и культуры. Москва: Наука. Главная редакция Восточной литературы, 1992. 160 с.

- Генри 1987 – *Генри О.* Хетты. Москва: Наука. Главная редакция Восточной литературы, 1987. 240 с.
- Надилов 2009 – *Надилов И.* Эзотерический и экзотерический аспект семитского klb. Санкт-Петербург: Институт Восточных рукописей. URL: http://www.orientalstudies.ru/rus/images/pdf/PPV_2009_1-10_10_nadirov.pdf (дата обращения 26. 07. 22).
- Патай 2005 – *Патай Р.* Иудейская Богиня. Екатеринбург: У-Фактория, 2005. 384 с.
- Bill 2014 – *Bill T., Erikson N., Walton J.* Demons in Mesopotamia and Israel. Exploring the category of non-divine but supernatural entities // *Windows to the Ancient world of the Hebrew Bible. Essays in honor of Samuel Greengus.* Pennsylvania: Pan State University Press, 2014. P. 229–246.
- Cassuto 1962 – *Cassuto U.* Baal and Mot in the Ugaritic Texts. Jerusalem: Israel Exploration Society, Vol. 12, 192. P. 77–86.
- Darshan 2020 – *Darshan A.* The Scapegoat ritual and its Ancient Near Eastern parallels. URL: <https://www.thetorah.com/article/the-scapegoat-ritual-and-its-ancient-near-eastern-parallels> (дата обращения 25.07.2022).
- Katz 2003 – *Katz D.* The image of the netherworld on Sumerian sources. Michigan: CDL Press, 2003. XX+480 p.
- Kramer 1961 – *Kramer S.* Sumerian Mythology: A Study of Spiritual and Literary Achievement in the Third Millennium B.C. Гарпьер & Brothers, New York 1961, 130. P. 76–83.

References

- Afanasieva, V. (1979), *Gilgamesh i Ehnkidu. Ehpicheskie obrazy v iskusstve* [Gilgamesh and Enkidu. Epic images in Art], Nauka, Moscow, Russia.
- Bill, T. (2014), “Demons in Mesopotamia and Israel. Exploring the category of non-divine but supernatural entities”, in *Windows to the Ancient world of the Hebrew Bible. Essays in honor of Samuel Greengus*, Pan State University, Pennsylvania, USA, pp. 229–246.
- Cassuto, C. (1962), Baal and mot in the Ugaritic texts, *Israel Exploration Society*, Jerusalem, vol. 12, pp. 77–86.
- Hunry, O. (1987), *Khetty* [The hittes]. Nauka The main publishing house of Oriental Literature, Moscow, Russia.
- Katz, D. (2003), The Image of the Netherworld in the Sumerian Sources. CDL Press, Michigan.
- Kramer, S. (1961), Sumerian Mythology: A Study of Spiritual and Literary Achievement in the Third Millennium B.C. Harper & Brothers, New-York 1961, 130. pp. 76-83.
- Nadirov, I. (2009), Esoteric and exoteric aspects of the Semitic klb. St. Petersburg: Institute of Oriental Manuscripts. URL: http://www.orientalstudies.ru/rus/images/pdf/PPV_2009_1-10_10_nadirov.pdf (Accessed 25 Jul. 2022).

- Patai R. (2005), *Iudeiskaya boginya* [The Hebrew Goddess], U-Factoria, Ekaterinburg, Russia.
- Ayaly-Darshan (2020), The Scapegoat ritual and its Ancient Near Eastern parallels. URL: <https://www.thetorah.com/article/the-scapegoat-ritual-and-its-ancient-near-eastern-parallels> (Accessed 25 Jul. 2022).
- Vavilina, D. (2015), “Babylonian poem about the Plague God Erra. The problem of dating and establishing historical context”, *Bulletin of St. Petersburg University. Oriental and African Studies*, no. 1, pp. 63–72.
- Wilhelm, G. (1992), *Drevnii narod Khurrity* [The ancient people of the Hurrians. Essays on history and culture] © Nauka, Moscow, Russia.

Информация об авторе

Анна В. Портнова, Российский государственный гуманитарный университет, Москва, Россия; Россия, 125047, Москва, Миусская пл., д. 6; nowseeekaa@yandex.ru

Information about the author

Anna V. Portnova, Russian State University for the Humanities, Moscow, Russia; bld. 6, Miusskaja Sq., Moscow, 125047, Russia; nowseeekaa@yandex.ru