

UDC 811.411.1

THE INSCRIPTIONS OF BALAAM FROM DEIR ALLAH (8TH CENTURY BCE) AS AN EXAMPLE OF THE GENRE OF ESCHATOLOGICAL PROPHECY *MAŚŚĀ?*

Dmytro Tsolin

DSc (Philology), Professor
Ukrainian Catholic University
17, Svetsitsky St., Lviv, 79011, Ukraine
dmytro.tsolin@ucu.edu.ua

Anastasiia Oriekhova

Pontifical University of St. Thomas Aquinas
1, Largo Angelicum, Roma RM, 00184, Italy
anastasiia.oriekhova2022@pust.it

The Inscriptions or Prophecies of Balaam are among the few archaic written monuments that not only mention biblical characters chronologically but also correlate geographically with the events described in the Old Testament. The concordance of temporal and local factors makes it possible to reconstruct the events of biblical history in relief in a spatial and temporal projection close to reality. The text, inscribed on the plaster of a house destroyed in the eighth century B.C. in modern Jordan, not only contains the name of the prophet Balaam (Num. 22-23), but also presents his eschatological “prophecy” about the end of the world. However, the inscription is problematic both in terms of the possibility of adequate reconstruction (due to damage to the material) and from a linguistic point of view.

The article addresses a number of important issues in the interpretation of the Balaam Inscriptions, namely: a) the question of the relationship between the two parts of the text (known as *Combination 1* and *Combination 2*) is considered from the angle of literary composition, characteristic of the genre of eschatological prophecy *maśśā?*, and their compositional integrity is proved; b) new interpretations of the controversial phrases *לך ירד* and *חשב חשב חשב חשב* in the broader context of mythological eschatology and in comparison with similar statements from the Book of Isaiah are offered; c) the main differences between polytheistic eschatology and the concepts of ethical monotheism presented in the Old Testament are demonstrated. The material provided in this article will be of interest to those involved in the archaeology of biblical lands, biblical and religious studies, and Western Semitic philology.

Keywords: archaeology of the biblical lands; biblical studies; eschatology; religious studies; West-Semitic epigraphy

НАПИСИ ВАЛААМА З ДЕЇР АЛЛА (VIII СТ. ДО Н. Е.) ЯК ЗРАЗОК ЖАНРУ ЕСХАТОЛОГІЧНОГО ПРОРОЦТВА *MAŚŚĀ?*

Д. В. Цолін, А. А. Орехова

Вступ

Текст, написаний на тиньку зруйнованої будівлі в Деїр Алла (нині територія Йорданії), став одним із тих археологічних відкриттів XX ст., унікальність яких полягає в їхній хронологічній та подієвій співвіднесеності з біблійною історією, зокрема

© 2025 D. Tsolin and A. Oriekhova; Published by the A. Yu. Krymskyi Institute of Oriental Studies, NAS of Ukraine on behalf of *The World of the Orient*. This is an Open Access article distributed under the terms of the Creative Commons Attribution License (<https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0/>).

посилання на пророка Валаама (*Біль'ама*) з Книги Чисел (22-23). Утім, цей текст від самого початку став предметом дискусій різного плану: датування, мова, інтерпретації окремих букв і тексту загалом, комбінування фрагментів тиньку та зв'язок між двома великими комбінаціями. Одним із найбільш цікавих питань є внесок “пророцтв” як до скарбниці біблійних студій, так і загальної картини есхатологічних уявлень народів Близького Сходу в 1-й пол. I тис. до н. е.

У цій статті розглядається кілька важливих питань, пов'язаних з есхатологічною термінологією Написів Валаама, зокрема її паралелями зі Старим Завітом і текстами Ваалового Циклу з Угарита. Запропоновано кілька нових та альтернативних інтерпретацій окремих дискусійних висловів і фраз, що проливає світло на апокаліптичні уявлення народів Близького Сходу, запропоновано коментований переклад українською мовою тексту.

Тема катастрофи всесвітнього масштабу як кари світові за “викривлення шляхів”, тобто спотворення самим творінням основ світобудови, перегукується зі старозавітною розповіддю про Всесвітній потоп (Бут. 7-9), апокаліптичними мотивами у Пророків та в текстах Ваалового Циклу з Угарита (XIV–XII ст. до н. е.). Тексти з Деїр Алла цікаві ще й тим, що головним персонажем тут є “пророк” Валаам (*Біль'ам*)¹, про якого як про антагоніста Давнього Ізраїлю розповідає біблійна Книга Чисел (22-23). Утім, попри схожість мотивів, термінології і навіть фразеології, есхатологізм біблійної монотеїстичної традиції не тотожний політеїстичній мітологічній апокаліптиці, а Біль'ам із Деїр Алла не зовсім відповідає біблійному образу пророка. Його апокаліптична звістка цілком вписується в політеїстичний мітологічний світогляд, де самі божества є далекими від морального ідеалу, втім, нажахані тим, що відбувається на землі. Як показано в нашій статті, зображене в першій частині напису (так звана *Комбінація 1*, далі – K1) “викривлення шляхів” – це не так про мораль, як про порушення усталеного порядку, частиною якого є ієрархічна соціальна структура та заснована на боротьбі за виживання екосистема. Боги, перелякані радше через неконтрольований “збій” системи більше, ніж через зміну моральних констант, вирішують знищити світ.

Темою другої частини напису (*Комбінація 2*, далі – K2) є жах смерті, що має руйнівну владу над світом. Після смерті немає жодної надії для людини, усі тремтять перед всесильністю темряви, вона робить усіх рівними, шойно вони переступають за обрій життя. У засвітах немає ні кари за гріх, ані винагороди за праведність. Богам байдужа смертність людей. У зв'язку з цим виникає питання про інтерпретацію вислову про “вдоволеного Еля” – верховного бога, відповідального за наявний порядок світу та апокаліптичні рішення. Поясненню цього фрагмента (אל.ירוי., K2:6) присвячено один із підрозділів цієї статті. Хоча текст K2 є більш пошкодженим і важчим для філологічної інтерпретації, ніж K1, його основні мотиви цілком зрозумілі, що дає змогу поглибити наявні інтерпретації.

Невирішеним залишається питання взаємозв'язку між K2 та K1: чи моторошна картина смерті має увінчати апокаліптичний жах “пророцтва”, чи вона передає особистий містичний досвід Біль'ама, зокрема його сходження нижче земних надр, куди він, імовірно, був кинутий богами за своє втручання в їхню раду й розголошення задуму людям? До вже відомої дискусії щодо цього питання у статті запропоновано інтерпретацію цих двох текстів як цілісної композиції, що має концентричну (*хіастичну*) структуру.

Тексти Деїр Алла містять есхатологічну термінологію, що має свої відповідники в Старому Завіті, проте вона не завжди вживається в тому самому значенні. До того ж деякі фрази залишаються дискусійними, як і тлумачення окремих слів та їхнього синтаксичного поєднання. Наша стаття пропонує, зокрема, нову інтерпретацію проблемного вислову חשב.חשב.חשב.חשב. (K1:12).

Відповідно до поставлених завдань, у статті представлено історію та опис знахідки, розглянуто проблеми датування та мови, стосунок до біблійної історії пророка

Біль'ама, проблеми перекладу та інтерпретації, розглянуто основні теологеми та мітологгеми, представлено транслітерацію тексту квадратним єврейським письмом, переклад, коментарі та висновки, а також аналіз літературної композиції тексту.

Історія та опис знахідки

У 1960 році голландські археологи розпочали розкопки в Тель Деїр Алла (східна долина річки Йордану, територія Йорданії), що тривали впродовж чотирьох сезонів. Очолював експедицію письменник, викладач археології факультету теології Лейденського університету Г. Й. Франкін (H. J. Franken, див.: [Franken 1960; 1964]), якому допомагали два професійні археологи – Брунстинг (Dr. H. Brunsting) та Кіркбрайд (Miss D. Kirkbride), а також три студенти й технічний персонал. Метою експедиції було датування кераміки від доби пізньої бронзи та переходу до раннього заліза, щоб заповнити розрив у хронології між культурами Єрихону та Самарії, які були досліджені експедиціями Британської школи археології в Єрусалимі. Ніхто не мав наміру знайти будівлю з якимись важливими написами. Однак з 1964 року, після знахідок культових фігурок Астарті, кісток тварин та кількох кімнат, почала формуватися гіпотеза, що Деїр Алла був великим святилищем, розташованим на високому штучному пагорбі, яке обслуговувалося крамницями й було обладнане складами, мало школу для писарів, що відповідали за реєстр пожертв та увічнення пам'яті про виконані обітничі богам. Напис Валаама на тиньку стіни будівлі було знайдено в 1967 році тією ж голландською археологічною групою, коли робітник виявив шматок штукатурки з написом, що виявився частиною того, який ми зараз називаємо *Комбінацією 1* (K1). Перед цим відкриттям, у 1964 році, було знайдено дві глиняні таблички з написами, яких ще не ідентифікували та не розшифрували в час знахідки “Пророцтв” [Shea 1989a–b].

Дослідники знайшли дві великі групи фрагментів тиньку в невеликому приміщенні. Те, що штукатурка в тих ділянках, які мали бути краями напису, виявилася тоншою і загнутаю назад, свідчить про нанесення напису не безпосередньо на стіни, а, очевидно, на підвішену до стіни стелу. Одна група фрагментів лежала біля основи стіни, а отже, напис міг бути в її нижній частині, тому не впав з великої висоти. Інша група фрагментів розміщена на відстані кількох метрів від першої групи, а самі фрагменти перебували в хаотичному стані. Дослідники припускають, що ці дві групи містилися у двох різних локаціях, розділених стіною, яка, можливо, мала дверний отвір. До того ж припускають, що друга група фрагментів була розташована на стелі вище за ту групу, яку знайшли біля стіни.

Руйнування цього археологічного шару в Тель Деїр Алла спричинили землетрус та пожежа, що трапилася після нього. Ймовірно, стіна та стела, що були на ній, упали; до того ж стела розбилася на дві великі (можливо, фрагментів було більше) частини. Оскільки стіна теж зруйнувалася, реконструювати великі частини стели було нескладно, тож текст можна було відновити. Учені припускають, що він міг бути написаний у вигляді довгої колонки, хоча його фрагменти були знайдені по два боки від зруйнованої стіни.

Група фрагментів, які впали біля основи стіни, ймовірно, утворювала нижню частину напису. Сьогодні цю частину фрагментів називають *Комбінацією 2* (K2). Ван дер Кой упорядкував решту фрагментів, які не можна з упевненістю вписати у дві великі комбінації, на 13 груп, включно з номером XIV, який, припускають, є малюнком крилатого сфінкса, розміщеного вище та ліворуч від початку напису [Ibrahim, Коої 1997]. Достеменно не відомо, як співвідносяться обидві комбінації, хоча це питання особливо важливе для тлумачення K2.

Комплекс приміщень, де містився напис, із певними ваганнями визначили як *святилище*. Знахідки в цьому районі містять тягарці для ткацьких верстатів, кубок і написи на камені та кераміці, два з яких, можемо з упевненістю сказати, написані

арамейською мовою. Підлога кімнати, на якій розміщено напис, нахилена до центру та утворює неглибоку круглу яму; дах покритий очеретом.

Датування та мова

Перше повідомлення про знахідку зробив вищезгаданий голландський археолог Г. Й. Франкін; він датував текст перським періодом (VI–IV ст. до н. е.) [Franken 1960; 1965], втім, натепер це датування відкинуто. Фотографію значної частини “Другої комбінації” опублікували водночас, і на її основі декілька вчених заперечили таке датування. Й. Наве (J. Naveh), який вважав мову запису арамейською, запропонував датувати пам’ятку серединою VIII ст. до н. е. або навіть раніше [Naveh 1967]. Ф. М. Кросс (F. M. Cross) погодився з цим датуванням, але зауважив, що напис у Деїр Алла має поодинокі спільні риси з пізнішими аммонітянськими² написами, а тому мову з Деїр Алла, можливо, не варто вважати арамейською. Пізніше Кросс опублікував статтю, у якій зауважив, що напис Деїр Алла був аммонітянським, а не арамейським; його слід датувати початком VII ст. до н. е. [Cross 1975]. З огляду на викладене вище можемо стверджувати, що в науці на той час визначилися з двома основними напрямками щодо часу та мови напису, а саме: напис розглядали або в рамках арамейської традиції та датували VIII–VII ст. до н. е., або ж інтерпретували в координатах аммонітянської традиції VII – початку VI ст. до н. е.

П. Кайл Маккартер-молодший (P. Kyle McCarter, Jr.) запропонував альтернативу цим поглядам. Погоджуючись із Кроссом у тому, що напис Деїр Алла відповідає традиції, представленій в аммонітянських написах початку VI ст. до н. е., учений вважає, що варто називати цей напис не “аммонітянським”, а “тілеадським” [McCarter 1980]. Маккартер стверджує, що традиція писемності аммонітян, імовірно, не була їхньою національною писемністю, як вважали раніше. Оскільки учений вважає мову напису арамейською, то поняття “писемність аммонітян” стає надто вузьким терміном для цієї традиції, яка вміщує й напис із Деїр Алла.

Суперечка щодо цього напису виникає через складне питання інтерпретації мови-джерела, а саме: чи слід розглядати цей напис як переважно арамейський, з незначним впливом аммонітянських джерел, чи вважати його прикладом оригінальної писемної традиції, що відокремилася від арамейської і демонструє особливі характеристики, яких немає в арамейському письмі того періоду.

У 1976 році весь корпус із Деїр Алла був опублікований Й. Хофтїзером (J. Hoftijzer) і Г. Ван дер Коєм (G. Van der Kooij) у монографії “Арамейські тексти з Деїр Алла” [Hoftijzer, Kooij 1976]. Ван дер Кої зробив палеографічний аналіз тексту, а Хофтїзер додав коментар та зробив граматичний аналіз. Декілька вчених (разом із Ван дер Коєм) подали розвідки про матеріали пам’ятки – гіпс та чорнило; дослідники опублікували також кольорові та інфрачервоні фотографії тексту; Франклін написав розділ, присвячений археологічним доказам; Ван дер Кої промалював кожну букву та сліди, які зміг відчитати в тесті чи ідентифікувати за допомогою мікроскопа, визначивши письмо як арамейське і датувавши його приблизно 700 роком до н. е. (плюс-мінус чверть століття).

У 1979 році Г. Габріні (G. Gabrini) підкреслював труднощі в зарахуванні тексту до арамейської мовної підгрупи, припускаючи “нову північно-західну семітську мову”, яка демонструє зв’язки як з арамейською, так і з арабською мовами [Gabrini 1979].

Пізніше прихильники арамейської ідентифікації мови напису Деїр Алла запропонували різний час його створення, а саме: Ернст Аксель Кнауф (Ernst Axel Knauf) вважає текст протоарамейським, а Манфред Вейпперт (Manfred Weippert) стверджує, що напис являє собою приклад периферійної мови, яка ще не є арамейською, але ось-ось уже стає нею [Knauf 1985; Weippert 1961].

Джо Анн Хакетт (J. A. Hackett) у своїй монографії “Текст Валаама з Деїр Алла” розглядає напис не як арамейський, а радше як пов’язаний з пізнішим письмом

аммонитян, зокрема з південноханаанськими мовами I тисячоліття до н. е. [Hackett 1984]. На думку дослідниці, докази на користь ханаанської класифікації мови значні, а тому їх слід брати до уваги. Дослідниця погоджується з думкою Кросса, який стверджує, що написи аммонитян початку VI ст. до н. е. настільки відхилилися від арамейської мови, що є справжньою альтернативою традиції арамейського письма. На думку Н. Пат-Ель (N. Pat-El) та А. Вілсон-Райт (A. Wilson-Wright), Хакетт надала переконливі аргументи для визначення мови напису як ханаанської, а саме: наявність *N*-породи дієслова, яка не вживається в арамейській мові, уживання І-слабких інфінітивів з *-t* та *wayyiqṭōl* (претерит на початку речення) [Pat-El, Wilson-Wright 2015]. З 1980 року початкова ідентифікація вченої дістала як підтримку, так і критику серед дослідників.

Сьогодні вчені класифікують тексти Деїр Алла такими чотирма мовними варіантами: 1) напис арамейською мовою, 2) напис ханаанською мовою, 3) напис півдним / змішаною мовою (Клаус Беєр (K. Beyer) і Штефан Кауфман (S. Kaufmann)); останній розміщує цю мову біля межі арамейського діалектного континууму, що простягається від Трансйорданії до Сирії); 4) напис мовою, що належала до окремої гілки північно-західної семітської мови, незалежної ані від арамейської, ані від ханаанської, оскільки кожна риса, знайдена в тексті, не є ані остаточно арамейською, ані остаточно ханаанською (Джон Х'юнергард) [Beyer 2011; Kaufmann 1980; Huehnergard 1991].

Мова напису Деїр Алла демонструє спорідненість із мовою текстів Закура (Zakur), Арслана Таша (Arslan Tash) та Меша (Meshah). Існує чітка спорідненість із біблійною давньоєврейською, а також з арамейською, втім, зарахувати мову написів з Деїр Алла до якоїсь конкретної підгрупи західносемітських мов майже неможливо, хоча характерні для арамейської мови фонетичні, морфологічні та лексичні характеристики засвідчені регулярно. Зокрема, виявляємо типові для арамейської мови слова (наприклад, дієслова $\sqrt{\text{ל}}\text{ל}$ “йти”, $\sqrt{\text{ב}}\text{ב}$ “давати”, $\sqrt{\text{ז}}\text{ז}$ “бачити”, іменники בן “син”, עלם “юнак”, זון “видіння” та ін.). Що ж до дієслівного морфосинтаксису, то тексти виявляють загальну для всіх західносемітських мов I-ї пол. I тис. до н. е. парадигму: архаїчна форма претерита **yaqtulo* (= євр. *wayyiqṭōl*) вживається досить послідовно у функції основного предиката розповідного речення; **qaṭala* функціонує як предикат другорядного речення; **yaqtulu* виражає теперішню, майбутню чи модальну дію; ознак так званого *дієприкметникового зсуву* (*participle shift*), характерного для імперської арамейської мови (VI–II ст. до н. е.), не засвідчено. Не виявлено й інших знакових морфологічних особливостей арамейської, як-от, наприклад, постпозитивний артикль *-n*. Переконливі докази лексичного плану, які доводять, що мова “Пророцтва Валаама” не є арамейською, а належить до ханаанської групи, викладено в статті Г. Рендсбурга [Rendsburg 1993].

Беручи до уваги як попередні дослідження, так і наші власні спостереження, можемо стверджувати, що мова написів Деїр Алла в процесі тривалих міжмовних контактів увібрала лінгвістичні характеристики як ханаанських, так і арамейських діалектів. Подібний феномен засвідчений у мові більш ранніх текстів з Угарита (XIV–XII ст. до н. е.). Маємо зауважити, що визначення мови написів із Деїр Алла відповідно до наявної лінгвістичної класифікації не є критичним для інтерпретації цих текстів.

Напис Деїр Алла і паралелі з біблійними текстами

Хоча стан знахідки не дає змоги чітко та однозначно інтерпретувати характер написів, можна побачити кілька паралелей із текстами Старого Завіту. Не викликає сумнівів те, що тут ідеться про того самого пророка Біль’ама, сина Бу’ура, згаданого в Книзі Чисел (22-23) як $\text{בִּלְעָם בֶּן-בְּעוֹר}$ [*bil’ām ben-bə’ōr*]. Сюжет біблійної розповіді починається з того, що моавитський цар Балак попросив Біль’ама проклясти

Ізраїль, однак той, діючи за волею Бога і всупереч власному бажанню отримати нагороду від царя, виголосив три благословення Ізраїлеві та прокляв Моав. Напис Деїр Алла містить перше позабіблійне свідчення про Біль'ама в часи до Вавилонського полону (586 р. до н. е.), і разом із написами на гіпсі з Кунтілет-Адждруд (Kuntillet 'Ajrud), які датують століттям раніше, напис із Деїр Алла став важливим джерелом в археології біблійних країн. Барух Левін (B. Levine) вважає, що обидва відкриття вказують на те, як виконували заповідь про написання слів завіту на вкритих тиньком каменях / стінах (Повт. 27:2), і припускає, що варто шукати додаткові гіпсові написи в посушливому кліматі Негеву, Арави, Синаю та Мертвого моря [Levine 1981].

У 1976 році Джон Хофтїзер (John Hoftijzer) переклав K1 та інтерпретував її як пророцтво Валаама, у якому богиню бурі благають не знищувати землю вогнем, а людей попереджають про всеосяжну руйнацію, якщо вони не покаються [Hoftijzer 1976]. Хофтїзер розглядав K2 як низку проклять, імовірно, адресованих Біль'амом своїм слухачам, які знехтували його пророцтвом. Хоча теза про благання до богині бурі має надто гіпотетичний вигляд (немає підтверджень у тексті), загалом внесок Хофтїзера був ґрунтовним: він навів численні паралелі між написом Деїр Алла та подібними текстами того часу, запропонував різні версії перекладу та розуміння напису, спираючись на порівняльно-історичний метод семітського мовознавства.

Інтерпретація Хофтїзера тексту K2 як прокляття тим, хто відкинув звістку Біль'ама, видається досить логічною, особливо з огляду на згадану вище пропозицію Б. Левіна розглядати сам факт написання цих текстів на тиньку як *слова завіту*. Як буде показано далі у статті, картини руйнації та смерті, що з'являються після основної звістки-вируку, є характерною особливістю жанру есхатологічного пророцтва *maššā?*: K1 має вигляд викриття зіпсутості світу й погрози кари від богів, а K2 звучить як репрезентація наслідків нехтування цією звісткою – смерть (מָוֵת, K2:13). Подібна структура притаманна й біблійним Пророцтвам Біль'ама, особливо його 4-й промові (Числ. 24:17-19), де проголошується перемога Ізраїлю над його ворогами, потім іде низка пророцтв про загибель конкретних ворогів – амалікітян, кеней, асирійців та нащадків Евера, – яка завершується вигуком про “вічну загибель” כָּדָרַי יָדָרַי [šādē šōbēd] (Числ. 24:2-24). Утім, залишається відкритим питання про інтерпретацію картини спотвореного світу в K1: чи йдеться лише про “злам” соціальної й екологічної системи, чи це образ морального зіпсуття? До цього питання ми повернемося в параграфі *Основні мітологемі та теологемі тексту*.

Альтернативну інтерпретацію співвідношення текстів K1 і K2 запропонував згаданий вище Барух Левін: він проводить паралелі між написом Деїр Алла та месопотамським мітом про сходження богині Іштар / Інанни в підземний світ у двох версіях – шумерській та аккадській. Левін зауважує, що текст K2 та відповідний пасаж месопотамської літератури нагадують біблійний мотив сходження до *шеолу* – нижнього світу (євр. שְׁאוֹל [šə'ōl]), де ми читаємо про царів, що лежать на своїх ложах, про вічний спокій, про стогін мертвих та їхнє безрадісне перебування в надрах землі (Іс. 14:9-19). Він вважає, що саме ця тема пов'язує дві комбінації напису Деїр Алла, адже за втручання у справи богів Валаама було відправлено до *шеолу* і засуджено, хоча жодного підтвердження цього не знаходимо в самому тексті [Levine 1981].

Загалом, висновки Левіна є дуже важливими з погляду бачення двох текстів як цілісної літературної композиції, що має свій відповідник у пророцтві Ісаї про Вавилон, де есхатологічне видіння “дня Ягве” (יְהוָה יִבְרָא [uōm uəhwā], Іс. 13:1-22) переходить у моторошну картину сходження вавилонського царя в *шеол* (Іс. 14:3-27). Утім, підстав вважати, що в K2 йдеться про сходження в підземний світ самого пророка, немає. Детальніше про це – у параграфі *Літературна композиція тексту*.

Для розуміння образу Валаама як *провидця* – саме так він названий у написі з Деїр Алла та в Книзі Чисел – науковці залучають інший напис арамейською мовою

на стелі, знайдений у 1903 році на території Сирії; йдеться про напис та зображення Закіра, “царя Хамата і Лу’ашу”, що правив, імовірно, наприкінці VIII ст. до н. е. Баал-Шамаїн (“Володар Небес”), бог Закіра, розмовляє з царем через “провидців та віщунів” חַזְיִן וְעֵדָדִין [hāzīn wə‘ēdādīn], наділених надприродними здібностями бачити те, чого не можуть бачити звичайні смертні. У цьому тексті знаходимо приклад того, як провидці повідомляють пророцтво цареві, підтверджуючи волю богів. Напис із Деїр Алла називає Валаама “провидцем богів”; цей пасаж нагадує біблійну історію, щоправда, тут Валаам дістає пророцтва від Бога. І, як у Книзі Чисел, провидець прокидається наступного ранку і повідомляє оточенню про видіння, яке дістав.

Варто додати, що деякі аспекти нічного одкровення Валаама відрізняються в біблійній оповіді та епіграфічному написі. У тексті Деїр Алла нічне одкровення богів має вигляд непроханого, у біблійній ж розповіді Валаам очікує, що Бог покаже йому, чи має він супроводжувати посланців Балака до Моаву (Числ. 22:8,19). Напис Деїр Алла є важливим писемним свідченням про божественний титул, який часто знаходимо в Старому Завіті та двічі – у пророцтві Валаама (Числ. 24:4,16) щодо Єдиного Бога – יְיָ [šadday] (“Всемогутній”); у написі Деїр Алла цей термін ужито декілька разів у формі множини יְיָיִן [šaddayīn]; його використовують для позначення сукупності вищих богів, що спілкуються з Валаамом.

Знахідки додаткових текстів (окрім “пророцтв Валаама”) в Деїр Алла уможливають ідентифікацію річки чи потоку (*vadi*), поблизу яких мешкав Валаам (Числ. 22:5). Культова будівля, розкопана в Деїр Алла, могла бути саме тим місцем, що згадане в біблійній Книзі Чисел, де Валаам проголошував свої оракули, – Петор (євр. פְּטוֹר [pəṭōr]). Це місце розташоване на відстані одного кілометра на північ від ваді Яббок, що утворював один з кордонів території аммонитян. Вільям Шеа (William H. Shea) пише, що три інші тексти з Деїр Алла (таблички Деїр Алла 1449 – *Текст I*, 1441 – *Текст II*, 1440 – *Текст III*) чітко ідентифікують це місце як Петор [Shea 1989a–b]. Локалізація серії табличок, знайдених в одному місці в Деїр Алла, підвищує ймовірність того, що ці тексти були написані саме там, а не привезені звідкись. Отже, на думку Шеа, таблички дають підстави ідентифікувати Тель Деїр Алла як Петор, а розташовані там археологічні рештки – як колишнє святилище Валаама. Тож напис Деїр Алла представляє Валаама таким, яким його бачили сусіди Ізраїлю у VIII–VII ст. до н. е., і відповідає розповіді біблійної Книги Чисел (22-24).

Проблема перекладу та інтерпретації

У 1977 році А. Како (A. Caquot) та А. Лемер (A. Lemaire) опублікували свої пропозиції щодо покращення перекладу [Caquot, Lemaire 1977]. Їхня інтерпретація напису в деяких аспектах відрізняється від інтерпретації Хофтїзера. Наприклад, серед інших пропозицій вони дещо змінили послідовність фрагментів та інтерпретували другу комбінацію як таку, що пов’язана з молодістю, а не смертю (через серію проклять), з огляду на неоднаковий переклад слова *šlm* як “вічність” чи “молодість”.

Г.-П. Мюллер (H.-P. Müller) написав статтю, у якій висвітлив зміст тексту Деїр Алла в контексті єврейської Біблії та підкреслив зв’язок напису з біблійною розповіддю про Валаама [Müller 1982]. Подібне дослідження, де проаналізовано усі можливі паралелі між “Пророцтвом Валаама” й подібною фразеологією в біблійних текстах (не лише Числ. 22-23) та відомими давніми текстами Близького Сходу, опублікував М. Вайнфельд [Weinfeld 1980].

У 1979 році А. Рофе (A. Rofé) оприлюднив монографію про Валаамську традицію в єврейській Біблії з текстом Деїр Алла у вигляді додатка [Rofé 1979]. Рофе запропонував власну транскрипцію та коментар до тексту, який, на думку вченого, описує сильну посуху, якій мешканці Валаама намагалися запобігти, заснувавши святилище зі священною проституцією в рамках культу родючості. Рофе припускає, що традиції Валаама в біблійному священницькому джерелі (*P*) ґрунтуються

на мідіянітянському культі родючості, а мова напису є мідіянітянською (мідіянітяни згадуються в Бут. 25:1-6; 37:28).

Г. Рінгрен (H. Ringgren) написав коротку статтю з перекладом і коментарями, у якій запропонував тлумачення слова *nqr* у К2 як ідентичного давньоєврейському слову נָצַר [*nəṣer*] “пагін” та синонімічного שָׁמַח [*šəmaḥ*] “нащадок” у Зах. 3:86 – “Ось я приведу мого слугу – Пагона” [Ringgren 1977]. Аргументація Рінгрена видається вельми переконливою з огляду на зміст, контекст та літературну структуру тексту.

Щодо тлумачення окремих висловів і фраз, то ми пропонуємо пояснення двох випадків, наявні пояснення яких, на наш погляд, не є достатньо обґрунтованими. Йдеться про “вдоволення Еля” (וַיִּרְוּ אֱלֹהִים, К2:6) та загадковий вислів [חַשְׁבֵּנוּ] (К1:12).

Незрозумілий вислів “вдовольниться Ель” з’являється в контексті розлогої картини жахів смерті, водночас дієслово וַיִּרְוּ “вдовольняти” з’являється вдруге в тексті К2, вперше воно стосується юнака “вдоволеного (וַיִּרְוּ, К2:4) коханням”, який вмирає в розквіті сил. У першому випадку це дієслово вжите у формі префіксальної дієвідміни **yaqtulu* D-породи і може бути перекладене як “вдовольниться Ель”; у другому ж маємо справу з пасивним дієприкметником від того ж кореня וַיִּרְוּ [*rawī*] “вдоволений” у конструктивному стані з абстрактним іменником וַיִּרְוּ [*dādīn*] “кохання”. Очевидно, тут наявна асоціативна гра смислів: *вдоволений* коханням гине // бог Ель *буде вдоволений* його смертю, оскільки йдеться про божественну кару зіпсуту світу.

Хоча дієслово וַיִּרְוּ “насичуватися” / “вдовольнятися” не засвідчене в Старому Завіті саме в есхатологічному контексті³, мотив “вдоволеності Бога” карою нечесливим повторюється неодноразово. У книгах Пророків цей мотив асоціюється з іншим дієсловом וַיִּשְׁכַּח “відпочивати” / “втішатися”: “От тоді Я втішуся (וַיִּשְׁכַּח [ʔənnā-ḥēm]) на своїх супротивниках і вгамую помсту (וַיִּשְׁכַּח [wīʔnnāqəmə]) на моїх ворогах!” (Іс. 1:14). У схожому фрагменті з Книги пророка Єзекіїля до дієслова וַיִּשְׁכַּח додається ще одне зі значенням “спочивати” / “заспокоюватися” – וַיִּנַּח: “Тоді вгамується (וַיִּנַּח [wəḵālā]) Мій гнів, і заспокоїться (וַיִּנַּח [wəḥāniḥōtī] < וַיִּנַּח) Моя лють на них, і Я втішуся (וַיִּנַּח [wəhinneḥāmī] < וַיִּנַּח). І коли Я втамую Свій гнів на них, вони дізнаються, що це Я, Господь, промовляю у Моїх ревнощах” (Єз. 5:13). В обох випадках дієслова וַיִּשְׁכַּח вжиті в рефлексивних породах (*nipśāl* і *hitpaʕʕel* відповідно), що вказує на повторювану дію, спрямовану суб’єктом на самого себе, – заспокоєння й утихомирення гніву. Обидва тексти вжиті в контексті покарання, що є аналогічним до вживання וַיִּרְוּ в написах Біль’ама.

Що ж до фрази [חַשְׁבֵּנוּ] (К1:12), то її інтерпретація представлена в *Поясненнях* до перекладу К1 (після *Глосарія*). Цей фрагмент розглядається в контексті профанації пророцтва, що є одним з аспектів руйнації світопорядку (וַיִּשְׁכַּח. “*І бачить дурень видіння...*”, К1:14), та в порівнянні з подібними омофонічними метафоричними висловами із Книги Ісаї (7:3; 8:1; 28:10).

Складність реконструкції тексту зумовлює потребу його репрезентації у двох варіантах, які й запропоновані в цій статті: буквальный переклад із філологічними коментарями та адаптований літературний переклад. Останній радше нагадує *вільний переклад смислів*, що відтворюють основні світоглядні концепти, ніж адаптований переклад у звичному сенсі. Це пов’язано насамперед із численними версіями прочитання деяких слів, а також із фрагментарністю тексту, неможливістю відновити смисл деяких його частин. Тому тим читачам, які зацікавлені найбільше в релігійно-знавчій оцінці тексту, рекомендуємо спочатку ознайомитися з тією версією, що названа *Вільний переклад смислів*. Якщо виникнуть питання щодо окремих слів і виразів, варто звернутися до *Буквального перекладу* і філологічних коментарів, поданих під транслітерацією оригінального тексту.

Основні мітологєми та теологєми Написів Біль'ама

Одним із найважливіших рівнів філологічного аналізу Написів Біль'ама є розгляд цієї пам'ятки в більш широкому контексті подібних творів, написаних у тому ж часовому й географічному вимірах. Оскільки обсяг і завдання цієї статті не передбачають детального порівняльного аналізу широкого обсягу текстів, ми об'єднуємо світоглядні парадигми в категорії, які позначаємо як *мітологєми* та *теологєми*.

Під *мітологємами* розуміємо ті складові елементи мітів, які репрезентують окремі світоглядні парадигми, що підлягають категоризації та систематизації. Під *теологємами* маємо на увазі найбільш впізнавані концепти розуміння божества, що мають міжкультурний характер. Дедуктивний метод дає змогу реконструювати прогалини в розумінні окремих елементів досліджуваного нами тексту на основі сформульованих раніше мітологічних концептів, що ґрунтуються на широких дослідженнях давніх писемних пам'яток. Деякі мітологєми й теологєми з наявних у Написах Біль'ама потребують уточнення, зокрема концепти гніву богів, мітологічного есхатологізму та комунікація божества і людини.

Найбільш важливими й загальними мітологємами, що їх можна знайти в “Пророцтвах Біль'ама” і що засвідчені в мітологічних текстах народів Близького Сходу I-ї пол. I тис. до н. е., можна сформулювати в таких тезах:

– у світі богів існує певна відстань між верховним богом (у нашому випадку – Ель) та божествами нижчої ланки (*šaddayīn*); верховному божеству байдужа доля людей, допоки ті не порушують встановленого світопорядку;

– боги, загалом, також не зацікавлені людьми, інтерес виявляють окремі божества-вісники й божества-посередники в конкретних ситуаціях (як-от, наприклад, Ба'ал); часто мотивацією цих контактів є прагнення божеств знайти в людях своїх спільників;

– боги виявляють свою волю людям через посередників – віщунів на кшталт Біль'ама;

– боги переймаються своїм добробутом насамперед, тому їх непокоїть порушення звичного порядку речей у світі; іноді, на тлі цієї стурбованості чи особистих симпатій, вони допомагають людям;

– апокаліптична загибель світу настане не так через моральне розбещення людей, як через порушення тієї ієрархічної системи світобудови, яка задовольняє богів;

– апокаліпсис уявляється як докорінна перебудова Всесвіту, панування “нижчих” хтонічних сил над “верхнім” цивілізованим світом (бог водної стихії Яму, богиня нижнього світу Іштар та ін.); рішення щодо таких змін ухвалює верховний бог Ель;

– смертність – найбільша екзистенційна трагедія людства, якій ніхто не може зарадити; богам вона не властива, а отже, страждання людей через неї їм байдуже;

– богів можна вблагати допомогти в певній ситуації, можна догодити їм, заслужити їхню прихильність;

– мотивація богів, які прийшли вночі до Біль'ама й повідомили про майбутню катастрофу, вочевидь пов'язана з переляком: вони ухвалили рішення щодо апокаліпсису і водночас бояться перебудови Всесвіту, при якому богиня підземного світу Шагар-Іштар пануватиме на землі, тож шукають спільників серед людей.

Такий погляд на світ богів і людей був типовим для політеїстичних уявлень Стародавнього світу, особливо в Сиро-Ханаанському регіоні та Месопотамії. Зокрема, у текстах Баалового Циклу відповідальним за есхатологічні рішення завжди є бог Ель, тоді як боги-*šaddayīn* погоджуються (часто зі страхом) з його рішеннями (KTU 1.1-4, 5-6). Імовірно, саме в такому контексті треба пояснити значення фрази *אֵל כַּמְשַׁבֵּחַ*. “І побачив він видіння, *take* як пророцтво Еля” (K1:1-2). Слово-сполучення *אֵל כַּמְשַׁבֵּחַ*. “пророцтво Еля”, найімовірніше, означає не що інше, як *есхатологічне, страшне* пророцтво. Така інтерпретація підтверджується і частим вживанням терміна *מַשְׁאָה* [maššāh] у Старому Завіті в контексті Божого суду чи есхатологічних

подій (вирок народам: Іс. 13:1; 14:28; 15:1; 17:1; 19:1; 21:1, 11, 13; 23:1; 30:6; Наум 1:1; Авв. 1:1; Єр. 23:33; Єз. 12:10; окремим особам: 2 Цар. 9:25; Іс. 22:1; 2 Хр. 24:27)⁴. З огляду на такий контекст вживання цього терміна інтерпретація початкових рядків К1 у Хакетт видається більш обґрунтованою, ніж у Маккартера [McCarter 1980] (див. виноска 5 і 6).

Ще один біблійний фрагмент, який має паралелі з Написами Біль'ама, це розповідь про “нічне видіння” Еліфаза – одного із друзів Йова (Йов 4:12-21). Цей уривок примітний не лише тим, що розповідає про богоодкровення в термінах, майже ідентичних розповіді Біль'ама, а й історично та географічно є дотичним до досліджуваного нами тексту. Йов та його друзі – мешканці Трансйорданії, Ідумеї та Північної Аравії, вони не причетні безпосередньо до релігії Давнього Ізраїлю, вони не апелюють жодного разу до священного нарративу Старого Завіту (історії Патріархів, Вихід із Єгипту, завоювання Ханаану – жоден з цих мотивів не фігурує в їхніх бесідах), утім, є монотеїстами. Ба більше, їхні найменування Бога близькі до тих, що вживаються в Написах Біль'ама – שַׁדַּי [šaddāy], אֱלֹהִים [ʔəloʔh], אֵל [ʔel].

Еліфаз розповідає про те, як у “нічних видіннях (מְהֵזְיוֹנוֹת לַלַּיְלָה [mēhezjōnōt lāylā]), коли глибокий сон знаходить на людей”, йому з'явився “дух” (רוּחַ [rūḥ]), який навів на нього жах і сповістив звістку: “Чи може людина (אִנּוֹשׁ [ʔənoš]) бути праведнішою, ніж Бог, чи може муж (גִּבּוֹר [geber]) бути чистішим від свого Творця?” Далі дух сповіщає Еліфазу, що Бог “не довіряє” і вбачає недоліки навіть у Своїх слугах (עֲבָדָיו [ʔəbādāw]) і вісниках (מַלְאָכָיו [malʔākāw]), тим більш Він вимогливий до людей, “що мешкають у глиняних хижах” (Йов 4:17-19). Таке підкреслення дистанціювання Бога як від духовних істот нижчого рангу, так і від людей цілком вписується в теологеми ханаанської мітології й узгоджується з уявленнями про верховне божество в Написах Біль'ама. Втім, саме ця теологема стає предметом дискусій у Книзі Йова і, зрештою, заперечується в ній: Бог сам втручається в суперечку друзів і стає на бік страдника Йова.

У цьому виявляється контраст із монотеїзмом Старого Завіту: для Ягве (יהוה), Бога Ізраїлю, найбільший інтерес на землі становить створена Ним людина, зокрема обраний Ним народ. “Адже хіба є ще якийсь великий народ, чиї боги були б такими близькими до нього, як близький до нас Ягве, Бог наш, коли б ми не покликали до Нього?” (Повт. 4:7). У цьому контексті біблійну історію пророка Біль'ама можна розглядати як *осмислений контраст* до базових теологем політеїзму: тут немає поділу на байдужого верховного бога й пантеон нижчих божеств, натомість єдиний Бог Ягве руйнує всі уявлення про можливість маніпулювати божеством; Він вирішив благословити свій народ, і цьому ніхто не може протистояти; немає іншого божества-посередника, яке могло б якось вплинути на Його рішення.

З огляду на це виникає питання про есхатологізм у Написах Біль'ама: чи основною причиною кари був критичний рівень моральної зіпсутості, чи просто порушенням порядку світобудови? Картина зіпсутого світоустрою і викликана нею катастрофа в біблійній Книзі Буття (6-8) у багатьох аспектах нагадує зміст Напису Біль'ама: “сини Божі” одружувалися з “доньками людськими”, “всяка плоть спотворила дорогу свою на землі (הִשְׁחִיךְ כָּל-בָּשָׂר אֶת-דַּרְכּוֹ [hišhīḫ kol-bāšār ʔet-darkō])” (6:1-12), кара за це – повернення первинного хаотичного стану землі, коли води знову безладно вкривають її поверхню. Втім, є значні відмінності, зокрема ті, що характерні для монотеїстичної теології: всесвітня катастрофа не пов'язана ні з боротьбою богів, ні з перестановкою їхніх позицій в ієрархії, а найбільш акцентована причина – моральне зіпсуття. Ягве побачив, що “велике зло людське на землі й що вся сутність думок у їхніх серцях (יֵצֵר מַחֲשָׁבוֹת לֵבָבוֹ [yēšer maḥšəbōt libbō]) – лише зло повсякчасно”, а сама земля наповнилася “насильством” חַמָּס [ḥāmās], джерелом якого (а отже, і “спотворення доріг” усього живого) є людина (Бут. 6:5, 11). Попри погану збереженість тексту Написів Біль'ама, все ж маємо зазначити, що моральний аспект тут не є головною причиною загибелі світу. Верховного бога Еля непокоїть безлад

на землі, порушення встановленого порядку та ієрархії, а нижчих богів-šaddayīn ще й бентежить рішення Еля віддати світ під владу богині темряви й підземного світу Шегар-Іштар.

Така мотивація апокаліпсису цілком узгоджується з подібними розповідями з Ба'алового Циклу (KTU 1.1-4, 5-6). Тож загалом есхатологічна картина Написів Біль'ама є типовою для політеїстичної мітології, тоді як біблійна історія Всесвітнього потопу відображає характерні риси етичного монотеїзму.

Реконструкція тексту

Реконструкція тексту напису в Деїр Алла є надзвичайно складним завданням, оскільки текст дуже пошкоджений. Серед різних варіантів комбінування шматків тиньку з літерами можна виділити дві версії, що відрізняються інтерпретацією окремих фрагментів. У цій публікації за основну версію було обрано комбінації, запропоновані в монографії Джо Анн Хакетт "Тексти Валаама з Деїр Алла" [Hackett 1984]. Такий вибір пов'язаний із більш ґрунтовним опрацюванням графіки. Альтернативна версія представлена статтею Баруха Левіна [Levine 1981], де вчений розглянув вищезгадану монографію Й. Хофтїзера і Г. Ван дер Коя "Написи на тиньку з Деїр Алла" [Hoftijzer, Kooij 1976]. Окрім того, використано статтю П. Маккартера "Тексти Валаама з Деїр Алла: перша комбінація" [McCarter 1980], огляд якої Левін також вмістив у своїй рецензійній статті. Розбіжності в інтерпретації тексту представлені в покликаннях; у поодиноких випадках віддаємо перевагу варіанту Левіна (про це також зазначаємо в покликаннях).

Нумерація рядків – за комбінацією Хакетт. Після реконструйованого тексту представлено його буквальний переклад, потім – глосарій; далі запропоновано вільний переклад смислів, у якому текст максимально гармонізовано, відповідно до наявних даних. Буквальний переклад не є калькою попередніх англійських версій, а наново зробленим перекладом з деякими інноваційними рішеннями щодо інтерпретації тексту. Для полегшення читання тексту використано квадратний єврейський шрифт замість транслітерації латиницею. Прочитання букв, написаних курсивом (наприклад, ך, ם), є дискусійними в тексті оригіналу; прогалини в тексті позначені клямрами [], букви в клямрах [ב] [ע] є реконструйованими на основі змісту, але не засвідчені в пошкодженому тексті.

Комбінація 1 (за Хакетт)

- (1) [...] ספר [בלעם. ברבע. ר. אש. חה. אלה.] הא [.] ויאתו. אלוה. אלה. בלילה. ויחזו. מזה.
- (2) כמשא. אל. ויאמרו. ל[בלעם]. ברבער. כה. יפעל[.]. א. אחראח. אש. לר[.] את[.]
- (3) ויקם. בלעם. מן. מחר[.] [.] ל. י[.] מן. [.] סה. וליכ[.] ל. [.] ובכ
- (4) ה. יבכה. ויעל. עמה. אלוה. [ויאמרו. ל]ה[.] [בלעם. ברבער. לם. תצם. ותבכה. ויא
- (5) מר. להם. שכו. אחוכם. מה. שד[.] [ין. פעלו]. ולכו. ראו. פעלת. אלקו. אל[ה]. יתיחדו.
- (6) ונצבו. שדין. מועד. ואמרו. לש[.] [.] תפרי. סכרי. שמין. בעבכי. שם. חשך. ועל. נ
- (7) גה. עלם. וע[.] [ל. סכרכי. תהבי. חט[.] מ. [.] ב. חשך. ועל[.] [תהגי. עד. עלם. כי. ססעגר. חר
- (8) פת. נשר. וקל. רחמן. יענה. ח[.] [סד. [.] בני. נחץ. וצרה. אפרחי. אנפה. דרר. נשרת.
- (9) יון. וצפר[.] [ין. [.] [.] מטה. באשר. רחלן. ייבל. חטר. ארנבן. אכלו.
- (10) [.] [אב. חפש[.] [.] [.] שתיו. חמר. וקבעו. שמעו. מוסר. גרי ש
- (11) [על. [.] לחכמן. יקחך. ועניה. רקחת. מר. וכנה.
- (12) [.] [לנשא. אור. קרן. חשב. חשב. וחשב. ח
- (13) [שב. [.] [שמעו. חרש[.] [.] מן. רחק[.] [.]
- (14) [.] [.] סכל. חזו. קקן. שגר. ועשתר. ל
- (15) [.] [.] נמר. חניץ. הקרקת. בנ
- (16) [י. [.] משן. ארן. ועין.

Буквальний переклад:

(1) Запис Біль'ама⁵, сина Бу'ура, провидця богів. Прийшли до нього боги вночі, й він побачив видіння⁶, (2) як пророцтво Еля⁷. І сказали вони Біль'аму, сину Бу'ура:

“Так вчинить... потім, хто...”⁸ (3) І встав Біль’ам наступного дня від... але він не міг... і плакав (4) гірко. І прийшов до нього його народ [*і сказав*] йому: “Біль’аме, сину Бу’ура, чому ти постиш і плачеш?” І він (5) відказав їм: “Сідайте, я звіщу вам, що Могутні *боги* вчинили! Прийдіть і подивіться на діяння богів! Боги зібралися разом, (6) Могутні *боги* на зібрання зійшлися. І сказали *богині Шалі*⁹: “Заший, закрий небеса своєю *густою* хмарою¹⁰, поклади темряву замість (7) вічного світла! Покров твій кинь, темрявою запечатай і не подавай свого голосу ніколи знов!¹¹ Бо стри́ж (8) ганьбить дрозда¹², гриф приємним голосом співає, лелека *докоряє* пеліканам і кривдить¹³ чаплі пташенят; ластівка дере (9) голуба, а горобець... [...]. Гирлигу замість овець ведуть до кошари; зайці їдять (10) *вовків*¹⁴; *шляхетні* [...] упиваються вином¹⁵, гієни слухають повчання, а лисенята (11) сміються з мудрих¹⁶. Убога жінка варить миро, а жриця... Підперезався князь нитками. “Той, хто задумує, задумав, і задум задумано”... І чують здалеку глухі, видіння бачить дурень. Стримання Шагар-Іштар *богиня нехай* не має... за леопардом женуться поросята...

Глосарій

Дієслова: √ גגה “сяяти”, √ סכר “закривати”, √ הגי “міркувати” / “стогнати”, √ הרף “ганьбити” / “соромити”, √ צרה “завдавати горя” / “кривдити”, √ נשר “роздирати” / “рвати”, √ בל “вести”, √ שתי “пити”, √ רקק “змішувати” / “варити миро”, √ אזר “підперізуватися”, √ חשב “рахувати”, √ קק [ḡūq] “стримуватися” / “утримуватися”, √ קרק [ḡtq] “переслідувати”.

Іменники та прикметники: עב [ǧab] “хмара”, ססעג [sūsʕagūr] “стриж дрозда *ганьбит*”¹⁷, נשר [nišr] “грифон”, בני נחץ [banay naḥaš] “пелікани” (?), אפרחי [ʔipruḥay] “молодняк” / “виводок” / “пташенята”, אנפה [ʔanapāh] “чапля”¹⁸, דורר [durur] “ластівка”, יון [yawwn] “голуб”, צפר [šippar] “горобець” (?), מטה [maṭteh] “жезл” / “гирлига”, באשר [baʔašr] “замість”, רחיל [raḥil] “вівця”, חטר [ḥuṭr] “кошара” / “загін для худоби”, חמר [ḥamr] “вино”, קבע [ḡibʕ] “гієна”, עניה [ʕanīyā] “убога” / “бідна”, מר [mur] “миро”, כהנה [kāhinā] “жриця”, נשא [našʔ] “князь”, קרן [qūrīn] “нитки”, חשב [ḥašūb] “порахований”, חשב [ḥaššāb] “рахівник”, חשב [ḥaššāb] “рахунок”, חרש [ḥurruš] “глухий”, רחק [raḥḥuq] “далеко”, ש[כל] [sakal] “дурень” / “невіглас”, נמר [namir] “леопард”, חניץ [ḥunaʕ] “поросся”.

Пояснення: слово שגר деякі дослідники пропонують читати як [šigr] і перекладати як “нащадок” (= євр. שָׁגַר), але тут, найімовірно, йдеться про богиню підземного світу з угаритського пантеону Шагар [šagar], тотожну месопотамській богині עֶשְׂתֶר [ʕaštār] Іштар; у такому разі словосполучення וַעֲשֶׂתְּרָ שֹׁגֵר варто читати як подвійне ім’я Шагар-та-Іштар. Таке прочитання може узгоджуватися із прочитанням слова √ קק [ḡūq] “стримувати” як множини абстрактного іменника קקן [ḡāqīn] “стримання”: “Стримання Шагар-Іштар *богиня нехай* не має...” Ця інтерпретація, на наш погляд, більше відповідає контексту, ніж запропонована Хакетт версія: “Стримується нащадок” = не починаються діти, оскільки неузгодженою видається форма множини дієслова קקן та іменника в однині שגֵר. У такому разі речення можна інтерпретувати як заклик: “Стримання Шагар-Іштар богиня хай не має, бо вже за леопардом погнались поросята”, тобто нікчеми й невігласи панують над шляхетними й мудрими.

Щодо вислову [חשב. וחשב. וחשב.] (K1:12-13), то переклад дієслова √ חשב як “шанувати”, а отже інтерпретація всієї фрази як “шановний *тепер* шанує, а того, хто шанував, *тепер* самого вже шанують”, видається невиправданним, оскільки в такому значенні це дієслово не засвідчене ні в біблійній давньоєврейській мові, ані в угаритській [Clines 1996, 326–328; del Olmo, Sanmartín 2015, 373]. Барух Левін пропонує читати іменник חשב як “вісник” [Levin 1981]. Натомість ми пропонуємо іншу інтерпретацію, яка відповідає подібним омофонічним фразам, вживаним в іронічно-саркастичному контексті, зокрема в Книзі Ісаї 28:10: לְצִוּ צִוּ לְצִוּ לְצִוּ קוּ לְקוּ קוּ לְקוּ קוּ

םָּשָׁ זַעִיר לְקוֹ זַעִיר ׀ ׀ [šaw lāšāw šaw lāšāw qaw lāqāw qaw lāqāw zəʕēr šām zəʕēr šām], що може бути інтерпретовано як “Наказ на наказ, наказ на наказ, міра на міру, міра на міру, трохи тут, трохи там” і звучить у контексті як мова п’яного тлумача закону.

• Подібний контекст ми маємо і в Написах Біль’ама: у світі примножилося невігластво, ніці головують над шляхетними, “і чують здалеку глухі, видіння бачить дурень” – саме перед цією фразою з’являється вислів [שב]ה .השב .השב, який ми пропонуємо тлумачити як [ḥaššāb ḥašaba wa-ḥaššab ḥāšūb] “рахівник порахував, і рахунок пораховано” або “той, хто задумує, задумав, і задум задумано”¹⁹. У такому разі це можна сприйняти як імітацію мови “дурня”, “що бачить видіння”: незв’язне лепетання, як в Ис. 28:10. Тоді “поросята, що женуться за леопардом” видається глузливою метафорою, що довершує картину перевернутого світу.

Комбінація 1. Вільний переклад смислів:

- (1) Це звістка Біль’ама, сина Бу’ура, богів провидця.
Вночі прийшли до нього боги,
й видіння він побачив,
(2) як те пророцтво, що від бога Еля *приходить*.

І сказали вони Біль’аму, сину Бу’ура:

“Ось що *вчинить бог Ель...*”

- (3) А дня наступного прокинувся Біль’ам від сну,
але *ні їсти, ані пити* він не міг,
*понури*м він *ходив* і плакав (4) гірко.

Тоді народ прийшов до нього *й запитав*:

“Біль’аме, Бу’урів сину,

чому *лиш* постиш ти і плачеш?”

На те він (5) відказав їм:

“Сідайте, я звіщу вам,

що Могутні *боги вчинити замишляють!*

Прийдіть, богів діяння зрозумійте!

Боги зібралися разом,

(6) зійшлися Могутні на зібрання

й до *Шалі, богині бурі*, промовили вони:

«Заший *покровом все, що на землі,*

і небеса закрий *густою* хмарою своєю,

а замість (7) світла вічного ти темряву пошир!

Покров твій кинь, і тьмою запечатай,

і голосу свого ніколи більш не подавай!

Бо *все створило свій шлях*:

стриж (8) ганьбить дрозда,

приємним голосом *тепер* співає гриф,

лелека *докоряє* пеліканам і кривдить чаплі пташенят;

ластівка ж (9) голуба дере,

а горобець *панує над птахами*.

Замість овець ведуть гирлигу до кошари;

зайці їдять (10) *вовків*;

вином впиваються *шляхетні, наче смерди*;

гієни ж слухають повчання,

а лисенята (11) *тепер* сміються з мудрих.

Убога жінка коштовне миро варить,
а жриця працює нині, як рабиня.
Підперезавсь лахміттям князь;
“Той, хто задумує, задумав, і задум задумано”, –
невіглас промовляє.

І чують здалеку глухі,
видіння від богів вже навіть дурень бачить.
Стримання Шагар-Іштар богиня хай не має,
бо вже за леопардом погнались поросята...»

Комбінація 2 (за Хакетт і Левіним)

- (2) ה.לשך []
 (3) רן. אכל--- []
 (4) עלמה. רוי. דדן. כ--- []
 (5) לה.לם. נקר.ומדר.כל.רטב []
 (6) ירוי.אל. יעבר. אל. בית. עלמן. בין.ת. []
 (7) בית. ליעל. הלך. וליעל. חתן. שם. בית. []
 (8) ורמה. מן. גדש. מן. פחזי. בני. אש. ומן. שקי- []
 (9) [] לי. הלאצה.י. ליתאץ. ולמלכה. לתמלך. ישב. - []
 (10) נ. מ [] בן. תכסן. לבש. חד. הן. תשנאן. יאנש. הן. ת []
 (11) אשם []. תחת. ראשך. תשכב. משכבי. עלמידך. לחלקך. ל- []
 (12) אד- 77 [] הבלבבם. נאנח. נקר. בלבבך. נאנח. [נקר?] []
 (13) בת. שמה. מלכן. יחזו. [ת. לשבם.] יקח. מות. על. רחם. ועל-- []
 (14) [] על []-ר. מות. שמה. כב- [] ח. יכן. לבב. נקר. שהי. כי. אתה. ל- []
 (15) לקצה. ש [] וזלף. גדר. [שש] [שאלת. מלך. ססה.] וש[א]ל[ת.] []
 (16) ה. [] חזן. רחק. []מך. שאלתך. לם- []
 (17) לדעת. ספר. דבר. לעמה. על. לשן. לך. משפט. ומלקה. אמר []
 (18) ולגשתי. למלך []

(4) юнак, вдоволений коханням...²⁰ (5) Чому поросль молоду в огонь кидають і піч усяким листям молодим наповнена? (6) Ель вдоволений буде. Нехай перейде він у дім вічний²¹, (7) дім, у який не входить мандрівник, дім, у який не входить наречений, дім, куди заходить сонце... (8) ...і черв'як із могили, із зухвалих²² серед синів людських, із саркофага...²³ (9) Щодо ради, чи не з тобою радився він? Чи не питала вся нарада твоєї думки? (10) ...ти покриєш його одною одежиною. Якщо ж ти ненавидиш його, він знехтуваний був. Якщо ж ти... (11) ...я покладу під твою голову. Ти ляжеш на своє ліжко вічне, щоб загинути. (12) ...у своїх серцях. Зітхає нащадок²⁴ у серці своїм, зітхає нащадок... (13) Там царі побачать...²⁵ Смерть забирає немовля утробі... немовля... смерть там... (14) Ослабне там нащадка серце, бо йде він (15) до свого кінця²⁶. Питання царя перетворюється там на міль...²⁷ (16) далеко від тебе те, про питав ти... ? ... (17) ... щоб знати ту звістку, яку він промовив до народу свого. На язиці у тебе – суд і кара²⁸. (18) І ми не питимем...

Глосарій

Дієслова: √ רוי “бути вдоволеним”, √ עלה “підніматися” / “входити”, √ יאץ “радити”, √ שהה “знесилитися” / “ослабнути”, √ זלף “текти [про воду]”, √ גדר “відрізати” / “визначати”.

Іменники та прикметники: עלמה [galmuh] “його юнак”, רוי [rawī] “сповнений”, דדן [dādīn] “кохання”, לם [lam] “чому?”, נקר [niḡr] “паросток” / “нащадок” (= евр. נָצַר, מדר [madūr] “земляна піч” (?), רטב [raṭib] “вологий”, тут: “вологе листя”; הלך [hālik] “мандрівник” / “подорожній”, חתן [ḥatan] “наречений”, רמה [rimma(h)] “черв'як”, גדש

[qadīš] “могила”, קבר [pāhīzay] “нахабний” / “зухвалий”, קש [šāqay] “поховання” / “саркофаг”, מלכה [milkā] “порада”, שב [yāθib] “засідання” / “нарада”, לבש [lubūš] “одяг”, על [gūl] “немовля”, קצח [qišṣuh] “його кінець”, משפט [miθpaṭ] “суд”, מלקה [malqeh] “покарання”.

Комбінація 2. Вільний переклад смислів:

Сила смерті

<...>

(4) Юнак, вдоволенй коханням, гине передчасно.

(5) Чому ж в огонь кидають юну поросль
і піч наповнена усяким листям молодим?

(6) Вдоволеним лиш буде Ель,
здійснивши суд і кару²⁹.

Нехай же той юнак перейде в дім свій вічний,

(7) дім, у який не ввійде більше мандрівник,
той дім, куди не входить наречений,
той дім, куди заходить сонце уночі...

(8) Черв'як виходить із могили,
із трупів зухвалих серед синів людських,
із саркофага з'являється й глузує над мерцем вельможним:

(9) “Де твої поради?

Чи не з тобою радивсь той юнак?

Чи не питала вся громада твоєї думки?

(10) Покрий його хоча б одною одежиною.

Якщо ж ти ненавидиш його,

і знехтуваний він тобою,

й не хочеш вкрити того юнака,

(11) я сам покладу подушку під голову твою, юначе.

Ти ляжеш на ліжко своє вічне,

щоб згинуть навік.

(12) Тебе назавжди всі забудуть у своїх серцях”.

Зітхає нащадок у серці своїм,

зітхає нащадок приречено...

(13) Там царі побачать кінець своїх прагнень...

Смерть забирає навіть немовля утробі,

забирає немовля від матері.

Смерть там панує...

(14) Ослабне там нащадка серце юне,

бо до кінця свого іде він (15) неуникно.

Цареве прагнення там міль поїсть,

та й (16) прагнення твоє віддалиться від тебе.

Тепер іди-но, Біль'аме (17),

ти знаєш звістку, що промовити народу маєш.

На язиці в тебе – вирок і кара.

Літературна композиція тексту

Щодо взаємозв'язку двох текстів К1 і К2, то вже було згадано їхнє зіставлення з біблійним фрагментом, відомим як *Переможна пісня проти царя Вавилону* (Іс. 13-14), запропоноване Барухом Левінім [Levine 1981]. Паралелі між цими текстами ґрунтуються як на спільності жанру (обидва позначені на початку як נִשְׁמָה [maššā?]), так і на подібності архітекtonіки: живописна картина загибелі Вавилону й триумфу Ізраїлю переходить в опис сходження вавилонського царя до *шеолу* – царства смерті. Жанрова схожість *Переможної Пісні* та *Написів Біль'ама* виражається не лише в подібності структури та теми, а й в основних мотивах:

невідворотність рішення Еля і богів щодо світу (К1:1-2) //
незмінність вироку *Ягве* щодо Вавилону (Іс. 14:24)

землю вкриває морок (К1:6-7) //
сонце, місяць і зорі затьмаряться (Іс. 13:10)

катастрофа всесвітнього масштабу (К1:7) //
“Я покараю світ (תְּבִילָה [tēbēl]) за зло” (Іс. 13:11)

зміни в поведінці тварин: слабкий панує над сильним (К1:8-11) //
зміни в житті тварин: звірі пустелі живуть у палацах (Іс. 13:21-22)

морок смерті: царі тут не мають жодної влади (К2:4-16) //
сходження в *шеол*: вавилонський цар безпомічний серед мерців (Іс. 14:9-20)

Біль'ам має нести звістку (רָשָׁה) про вирок богів (К2:17) //
проголошено рішення (הִצְעָה [hāḥēššā]) щодо всієї землі (Іс. 14:26).

Як і розповідь про Всесвітній потоп, *Переможна Пісня* несе на собі характерні ознаки етичного монотеїзму та антропоцентричності діянь Бога в історії, яких немає в *Написах Біль'ама*: Бог карає “світ за зло, а нечестивих – за їхню провину”, “Я зроблю людину ціннішою від щирого золота” (Іс. 13:11-12), причиною гніву Бога є завдані Його народу кривди. Найважливіший висновок, який ми можемо зробити з композиційної подібності цих двох текстів, полягає в тому, що розлога картина смерті є довершенням експозиції апокаліптичного кінця світу, тому К2 є продовженням К1. Ця композиційна єдність впливає також із внутрішньої хіастичної структури, у якій обидва тексти мають вигляд частин цілісного твору. Найбільш помітним маркером цієї єдності є обрамлення: початок першої Комбінації (К1:1) і кінцівка другої (К2:17) містять той самий термін (רָשָׁה – “запис”, тут: “звістка”), говорять про те саме – звістку, яку Біль'ам має передати “своєму народові”; водночас на початку “звістка” є чимось новим, що потребує пояснення, а в кінці – вже сформульованим посланням. Внутрішня концентрична структура (хіазм) також є цілком очевидною: деградація світопорядку в К1 іде від птахів (небо) до свиней (земне багно), від справжнього провидця (Біль'ама) до “дурня, що бачить видіння”; відповідно, зображення мешканців царства смерті зростає у зворотній послідовності *юнак > мудрець > цар* у К2.

К1:

А Запис / звістка (רָשָׁה) Біль'ама до “свого народу (הָעָם)” (К1:1-2):

Б рішення богів щодо знищення світу (К1:3-7а);

В від птахів до свиней усе спотворило свою дорогу (К1:7б-16);

Г ієрархія суспільства від *жерця до дурня* теж “перевернута” (К1:7б-16);

K2:

Г₁ смерть не шкодує юнака (K2:4-7);

В₁ у смерті черв'як панує над мудрецем (K2:8-12);

Б₁ царі втрачають силу через смерть (K2:13-16);

А₁ цю звістку (רַעַם) Біль'ам має понести "своєму народові (הָעָם)" (K2:17).

Така композиційна єдність підтверджує взаємозв'язок між текстами K1 та K2, й, очевидно, такий перехід від проголошення божественного вироку до опису руйнації та жахів смерті є характерною ознакою жанру *maššā?*. Принаймні такого висновку можна дійти, проаналізувавши решту 12 *maššā?ōt* у Старому Завіті, у яких проголошено вирок народам чи містам (Іс. 15:1; 17:1; 19:1; 21:1, 11, 13; 23:1; 30:6; Наум 1:1; Авв. 1:1; Єр. 23:33; Єз. 12:10).

Висновки

Найважливіші висновки стосуються взаємозв'язку двох частин тексту, значення окремих проблемних для тлумачення фраз та оцінки есхатологічної концепції Написів Біль'ама в її стосунку до біблійного есхатологізму.

Можна зазначити, що обидва тексти, відомі як *Композиція 1* (K1) і *Композиція 2* (K2) та об'єднані умовно як цілісний текст під назвою "Написи Біль'ама" (написи на тиньку з Деїр Алла), справді виявляють літературну єдність як дві частини концентричної структури. Такого висновку ми доходимо, уважно проаналізувавши хіастичну архітектоніку обох текстів та порівнявши їх зі структурою подібних творів жанру *maššā?* (пророцтво про суд, чи есхатологічне завершення історії світу) в Старому Завіті. Внеском цієї статті до питання про інтерпретацію фрагментів K1 і K2 був саме їхній детальний літературний аналіз.

Іншим важливим внеском у дослідження тексту з Деїр Алла є тлумачення дискусійних фраз ירוי.אל (K2:6) та הַשֵּׁב.הַשֵּׁב.הַשֵּׁב.הַשֵּׁב (K1:12-13) у широкому контексті як політеїстичного мітологічного, так і монотеїстичного старозавітного есхатологізму. Нами запропоновано філологічно обґрунтовані версії інтерпретації цих фраз: перша перекладається "вдоволеній буде Ель" і означає вдоволеність верховного божества смертю як карою зіпсутому світові; друга глузливо відтворює мову самозваного пророка-невігласа, у якій повторення однокореневих слів видає його недалекість і незв'язну мову: "той, хто задумує, задумав, і задум задумано". Окрім суто лінгвістичного та контекстуального аналізу, таке прочитання підтверджується й аналогічним вживанням омофонічних фраз у сатиричному контексті в біблійній Книзі Ісаї (зокрема, 28:10).

Також до дослідження основних мітологем і теологем есхатологізму в політеїстичних релігіях народів давнього Ханаану й Трансйорданії було залучено тексти Баалового Циклу з Угарита та біблійної Книги Йова (4:17-19), яка в багатьох випадках (особливо у промовах друзів Йова) відображає саме типове мітологічне уявлення про віддаленість верховного божества як від нижчих божеств, так і від людини. Методологічно залучення Книги Йова зумовлене тим, що цей текст відображає монотеїстичну традицію, відмінну від священного наратива Ізраїлю, і географічно асоційовану з територією Трансйорданії, Ідумеї та Північної Аравії. У статті продемонстровано основні відмінності політеїстичного та монотеїстичного есхатологізму, а саме антропоцентричність останнього. Саме в цьому ключі, на наше переконання, варто розглядати теологеми Книги Йова та біблійну історію пророка Біль'ама (Числ. 22-24) – як альтернативу ідеї відчуженості Вищого Божества.

¹ Далі вживаємо цю реконструйовану форму імені.

² Аммонитяни – семітський народ, що мешкав у Трансйорданії і мав свою державу зі столицею в Раббат-Аммоні (нині Амман, Йорданія); згадуються неодноразово в Біблії (Бут. 19:30-38; Повт. 2:19-21; Суд. 11; 1 Сам. 11; 2 Сам. 10 та ін.).

³ Дієслово $\sqrt{\text{רוי}}$ вживається в давньоєврейській мові в значенні “насихувати” / “напувати”, як у буквальному, так і в метафоричному сенсі; в обох випадках воно часто функціонує як синонім $\sqrt{\text{שבע}}$ (Лев. 3:16-17; Пс. 36:9; 65:11; Пр. 5:19; Іс. 34:7; Єр. 31:14; 46:10).

⁴ Див.: [Müller 1998, 43].

⁵ Маккартер: [י]מר[א] “Вислови Біль’ама”.

⁶ Маккартер і Левін: וימללו. [ל]ה “і промовили до нього”.

⁷ Маккартер: אל כמ[לי]. “ось такими словами”.

⁸ Маккартер: זי ש[מע]ת לר[א]ת. “щоб *потім* хтось побачив те, що ти почув”.

⁹ Шала – хурритська богиня бурі, яку в Месопотамії часто зображували разом із семітським богом бурі, дощу й родючості Гададом (Баалом); про те, що йдеться саме про *богиню*, свідчать форми наказового способу дієслів жіночого роду; за Левінім, ідеться про Шагар – богиню мороку з угаритського пантеону, та Іштар – її месопотамський відповідник, обидва імені поєднані в одне *Шагар-Іштар* (див. К1:14) $\sqrt{\text{שגרה}}$ וּעִשְׂתָר, що в інтерпретації Хакетт передано як “не починаються нащадки (שגרה), а Іштар”; за А. Како та А. Лемером, ідеться про божество сонця Шамаша [Caquot, Lemaire 1977, 196–197] (сонце – жіночого роду в семітських мовах).

¹⁰ Маккартер і Левін читають בעבכי без займенникового суфікса, як בעב “густою хмарою”.

¹¹ Тут ми обрали варіант прочитання за Левінім עלם עד. תהגי. [.] ועל: “...і не подавай свого голосу ніколи знов!”; Хакетт пропонує: “...і не зрушуй з місця повіки!”; втім, така інтерпретація видається непереконливою з огляду на значення дієслова תהגי.

¹² Або: “Бо стриж і журавель ганьблять орла” (Левін); водночас інтерпретація графіки не відрізняється від запропонованої Хакетт, відмінним є пояснення ססעגר не як “стриж дрозда”, а як “стриж і журавель”, а נשר як “орел”; проблемним у такому разі є тлумачення תרפפ як дієслівної форми множини теперішнього часу (закінчення -ת не викликає сумніву, попри нечітку графіку початку слова).

¹³ У Левіна וצרה נחץ. וצרה перекалено як “Скорбота і печаль!”, тоді як Хакетт пропонує читати נחץ בני. як “пелікани”, а אנה. אפרח. אנה. вона передає як “і кривдить пташенят чаплі”.

¹⁴ Левін передає як “зайці їдять разом”, інтерпретуючи наступні дві букви не як זאכ (“вовк”), а як [א]ח (“разом”).

¹⁵ Альтернативне прочитання גרי [שעל]. מוסר. שמעו. וקבעו. חמר. “Віслюк і гієни! Слухайте повчання, супротивники *богині* Шагар-Іштар!” (Левін) видається менш обґрунтованим як з огляду на зміст, так і на графіку.

¹⁶ Від слів יקחך [על]. לחכמן. і до кінця рядка (14) інтерпретація Левіна дуже відрізняється від тієї, яку пропонує Хакетт: “До мудрих тебе (Біль’ама?) зараховано й звістку *твою*. Та, що пахощі мирра готує, і жриця []. ...тому, хто поясом ворогів (?) підперезаний. Один віщун за другим, і ще один. Один віщун []. Прислухайтесь до закляття звіддала! [] І всі побачте дії стримання ви *нині*. Шагар-Іштар не...” Така версія базується на альтернативному прочитанні деяких слів, зокрема עניה як “звістка”, а не “убога жінка”, з відповідною референцією до попереднього речення; וכהנה не “а жриця” у протиставному реченні, а “і жриця” у сполучному; קרן не як “нитки”, а як “вороги”; שש не як “шановний”, а як “віщун”, שגר не як “нащадки” / “выводок”, а як ім’я богині Шагар, та ін.

¹⁷ Див. Іс. 38:14 (פסוס עגור) та Єр. 8:7 (וסוס ופגור) – “стриж і дрізд”.

¹⁸ Лев. 11:19 (אנפה).

¹⁹ У цьому разі [ħaššāb] – іменник класу *qattāl* (назва діяча), [ħašaba] – дієслово суфіксальної дієвідміни G-породи (“задумав”), [ħaššab] – іменник класу *qattal* (“задум” / “рахунок”), [ħašūb] – пасивний дієприкметник (“задуманий” / “порахований”).

²⁰ За Левінім: רוי אל. “любов’ю вдовольниться Ель”, пор. з Пр. 7:18: נרה דים “насолодимось коханням”; у Хакетт ці слова з’являються нижче (6).

²¹ Левін інтерпретує дієслово тут як ויעב: “...і Ель збудує вічний дім”.

²² Інша інтерпретація מן. פוזי. בני. אש: “від турбот *нескінчених* синів людських” (Левін).

²³ Левін перекадає цю фразу як “і від примхливих бажань *людських*”.

²⁴ Левін інтерпретує נקר як “труп”, утім варіант перекладу цього слова як [niḡ] “нащадок” видається більш обґрунтованим з огляду на контекст.

²⁵ Перекладу цього рядка немає в Хакетт, додано за реконструкцією Левіна.

²⁶ У Левіна “до краю Шеолу”, тобто царства смерті; втім, останнє слово видається радше гіпотетичним, його реконструкція базується лише на одній букві (ש .פצקל[]).

²⁷ Реконструкція цієї частини рядка і всього наступного (16) рядка – за Левінім, Хакетт опускає ці рядки в перекладі як такі, що не підлягають реконструкції.

²⁸ За Левінім: “Ти засуджений за те, що сказав, відкинутий за сказані слова вироку”.

²⁹ Про “вдоволення Еля” див. підрозділ *Проблеми перекладу та інтерпретації* цієї статті.

REFERENCES

Barré M. L. (1997), “The Portrait of Balaam in Numbers 22–24”, *Interpretation: A Journal of Bible and Theology*, Vol. 51, No. 3, pp. 254–266.

Beyer K. (2011), “The Languages of Transjordan”, in *Languages from the World of the Bible*, Holger Gzella (ed.), De Gruyter, Berlin and Boston, pp. 111–127. DOI: <https://doi.org/10.1515/9781934078631.111>

Caquot A. et Lemaire A. (1977), “Les textes araméens de Deir ‘Alla”, *Syria, Archéologie, Art et histoire*, T. 54, Fasc. 3/4, pp. 189–208.

Clines D. J. A. (1996), *The Dictionary of Classical Hebrew*, Vol. III, Sheffield Academic Press, Sheffield.

Cross F. M. (1975), “Ammonite Ostraca From Heshbon: Heshbon Ostraca IV–VIII”, *Andrews University Seminary Studies (AUSS)*, Vol. 13, Issue 1, pp. 1–20.

del Olmo Lete G., & Sanmartín J. (2015), *A Dictionary of the Ugaritic Language in the Alphabetic Tradition*, (2 vols), Brill, Leiden, The Netherlands. DOI: <https://doi.org/10.1163/9789004288652>

Franken H. J. (1960), “The Excavation at Deir ‘Allā in Jordan”, *Vetus Testamentum*, Vol. 10, Fasc. 4, pp. 386–393.

Franken H. J. (1964), “Excavations at Deir ‘Allā, Season 1964: Preliminary Report”, *Vetus Testamentum*, Vol. 14, Fasc. 4, pp. 417–422.

Franken H. J. (1965), “Tell Deir Alla”, *Revue Biblique*, Vol. 72, No. 2, pp. 262–267.

Gabrini G. (1979), “L’iscrizione di Balaam Bar-Beor”, *Henoch*, Vol. 1, pp. 166–188.

Gibson J. S. L. (1977), *Canaanite Myths and Legends*, 2nd ed., T&T Clark International, London and New York.

Hackett J. A. (1984), *The Balaam Text from Deir ‘Allā*, (Harvard Semitic Monographs 31), F. M. Cross (ed.), Scholars Press Chico, California.

Hoftijzer J. (1976), “The Prophet Balaam in a 6th Century Aramaic Inscription”, *The Biblical Archaeologist*, Vol. 39, No. 1, pp. 11–17. DOI: <https://doi.org/10.2307/3209412>

Hoftijzer J. and Van der Kooij G. (1976), *Aramaic Texts from Deir ‘Alla*, Brill, Leiden.

Huehnergard J. (1991), “Remarks on the Classification of the Northwest Semitic Languages”, in *The Balaam Text from Deir Alla Re-Evaluated, Proceedings of the International Symposium, Leiden, August 21–24, 1989*, Jacob Hoftijzer and Gerrit van der Kooij (eds), Brill, Leiden, pp. 282–293.

Ibrahim M. M. and Kooij G. van der (1997), “Excavations at Tell Deir Alla, seasons 1987 and 1994”, *Annual of the Department of Antiquities of Jordan*, Vol. 41, pp. 95–114.

Kaufmann S. A. (1980), “The Aramaic Texts from Deir ‘Allā”, *The Bulletin of the American Schools of Oriental Research*, Vol. 239, pp. 71–74.

Knauf E. A. (1985), “Review of The Balaam Text from Deir ‘Allā, by Jo Ann Hackett”, *Zeitschrift des Deutschen Palästina-Vereins*, Vol. 101, pp. 187–191.

Levine B. A. (1981), “The Deir ‘Alla Plaster Inscriptions”, *Journal of the American Oriental Society*, Vol. 101, No. 2, pp. 195–205. DOI: <https://doi.org/10.2307/601759>

Levine B. A. (1986), “The Balaam Text from Deir ‘Allā by Jo Ann Hackett”, *Journal of the American Oriental Society*, Vol. 106, No. 2, pp. 364–365. DOI: <https://doi.org/10.2307/601617>

McCarter P. Kyle Jr. (1980), “The Balaam Texts from Deir ‘Allā: The First Combination”, *Bulletin of the American Schools of Oriental Research*, No. 239, pp. 49–60. DOI: <https://doi.org/10.2307/1356759>

Müller H.-P. (1982), “Die aramäische Inschrift vor Deir ‘Allā und die älteren Bileamsprüche”, *Zeitschrift für die Alttestamentliche Wissenschaft*, Bd. 94, s. 214–244.

Müller H.-P. (1998), “אֲבִימֶלֶךְ”, in *Theological Dictionary of the Old Testament*, Grand Rapids, p. 23.

- Naveh J. (1967), "The Date of the Deir 'Allā Inscription in Aramaic Script", *Israel Exploration Journal*, Vol. 17, No. 4, pp. 256–258.
- Pat-El N. and Wilson-Wright A. (2015), "Deir 'Allā as a Canaanite Dialect: A Vindication of Hackett, in Epigraphy, Philology, and the Hebrew Bible", in *Methodological Perspectives on Philological and Comparative Study of the Hebrew Bible in Honor of Jo Ann Hackett*, SBL Press, Atlanta, pp. 13–23.
- Rendsburg G. A. (1993), "The Dialect of the Deir 'Alla Inscription", *Bibliotheca Orientalis*, Vol. 50, Issue 3–4, pp. 309–330.
- Ringgren H. (1977), "Bileam och inskriften från Deir 'Allā", *Religion och Bibel*, Vol. 36, pp. 85–89.
- Rofé A. (1979), *The Book of Balaam (Numbers 22:2-24:25)*, Simor, Jerusalem.
- Shea W. H. (1989a), "The Inscribed Tablets from Tell Deir 'Alla. Part I", *Andrews University Seminary Studies (AUSS)*, Vol. 27, No. 1, pp. 21–37.
- Shea W. H. (1989b), "The Inscribed Tablets from Tell Deir 'Alla. Part II", *Andrews University Seminary Studies (AUSS)*, Vol. 27, No. 2, pp. 97–119.
- Weinfeld M. (1980), "Nevu'oth Bil'am me-De'ir 'Alla", *Shnaton: An Annual for Biblical and Ancient Near Eastern Studies*, Vol. 5–6, pp. 141–147. (In Hebrew).
- Weippert M. (1961), "Erwägungen zur Etymologie des Gottes names 'El Šadday", *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft*, Vol. 111 (n.s. 36), pp. 42–62.

Д. В. Цолін, А. А. Орехова

Написи Валаама з Деїр Алла (VIII ст. до н. е.) як зразок жанру есхатологічного пророцтва *maššā*?

Написи, або Пророцтва, Валаама належать до тих нечисленних архаїчних писемних пам'яток, які не лише згадують біблійних персонажів хронологічно, а й географічно співвідносні з подіями, про які розповідає Старий Завіт. Суголосність темпорального та локального чинників дає змогу рельєфно реконструювати події біблійної історії в наближеній до реальної просторово-часовій проекції. Текст, написаний на тиньку будинку, зруйнованого близько VIII ст. до н. е. на території сучасної Йорданії, не лише містить ім'я пророка Валаама (Числ. 22-23), а й подає його есхатологічне "пророцтво" про кінець світу. Втім, напис є проблематичним і з огляду на можливість адекватної його реконструкції (через пошкодження матеріалу), і з лінгвістичного погляду.

У статті розглянуто низку важливих проблем інтерпретації Написів Валаама, а саме: а) питання взаємозв'язку двох частин тексту (відомих як *Комбінація 1* та *Комбінація 2*) розглянуто під кутом літературної композиції, характерної для жанру есхатологічних пророцтв *maššā*?, і доведено їхню композиційну цілісність; б) запропоновано нові інтерпретації дискусійних фраз [ש.ב.]ח.ב.ש.ב.ש.ב.ש.ב.ש.ב.ш в широкому контексті як мітологічного есхатологізму та в зіставленні з подібними висловами з Книги Ісаї; в) продемонстровано основні відмінності політеїстичного есхатологізму від уявлень етичного монотеїзму, представлених у Старому Завіті. Викладений у статті матеріал може бути цікавим для тих, хто займається археологією біблійних країн, біблійними та релігієзнавчими студіями, західносемітською філологією.

Ключові слова: археологія біблійних країн; біблійні студії; есхатологія; західносемітська епіграфіка; релігієзнавство

Стаття надійшла до редакції 20.01.2024