

13. Najemy J. A. The Dialogue of Power in Florentine Politics // City states in classical antiquity and Medieval Italy. Athens and Rome, Florence and Venice. Ed. By A. Molho, K. Raaflaub, J. Emlen. Stuttgart, 1991.
14. Ottokar N. Il Comune di Firenze alla fine del Dugento. Torino, 1962.
15. Pampaloni D. Tornaquinci, poi Tornabuoni fino ai primi de Cinquecento // Archivio storico italiano. 1963, CXXVI. P. 343.
16. Raveggi S. Il regime ghibellino // Ghibellini, guelfi e popolo grasso: i detentori del potere politica a Firenze. Firenze, 1978.
17. Romano R., Tenenti A.. Il Rinascimento e la Riforma (1378–1598). Torino, 1972.
18. Salvemini G. La dignità cavalleresca nel Comune di Firenze e altri scritti. A cura di E. Sestan. Milano, 1972.
19. Salvemini G. Magnati e popolani in Firenze dal 1280 al 1295. Torino, 1974. P. 48–49; F. Catalano. Stato e società.
20. Settia A. A. De re militari. Pratica e teoria della Guerra medievale. Roma, 2008.
21. Tarassi M. . Il regime guelfo // Ghibellini, guelfi e popolo grasso: i detentori del potere politica a Firenze. Firenze, 1978.
22. Zorzi A. Politica e giustizia a Firenze al tempo degli ordinamenti antimagnatizi // Ordinamenti di Giustizia fiorentini . Studi in occasione del VII centenario. A cura di V. Arrighi. Firenze, 1995.

УДК 291.13

Пикалов Дмитрий Владимирович

МИФЫ О ПРОТИВОСТОЯНИИ ЗЕМЛЕДЕЛЬЦА И ПАСТУХА В ДРЕВНЕВОСТОЧНЫХ КУЛЬТУРАХ

В статье рассматривается мифологический сюжет о противостоянии земледельца и пастуха, характерный для ряда культур Древнего Востока. Анализируются причины его возникновения, особенности и социальные функции.

Ключевые слова: мифологическое мышление, миф, конфликт идентичностей.

Pikalov Dmitry V.

MYTHS ABOUT OPPOSITION OF THE FARMER AND THE SHEPHERD IN ANCIENT EAST CULTURES

In article the mythological plot about opposition of the farmer and the shepherd, characteristic for a number of cultures of the Ancient East is considered. The reasons of its emergence, feature and social functions are analyzed.

Key words: mythological thinking, myth, conflict of identity.

Мифологический сюжет о противостоянии земледельца и пастуха встречается в ряде культур Древнего Востока. Само противостояние представлено в разной степени драматизации, от обычного спора и состязания женихов, до братоубийства. В последнем же случае всегда оказывается, что мирный земледelec, труд которого менее всего связан с насилием и агрессией, убивает пастуха. Хотя убийство как способ добывания пищи и организации жизни скорее присущ именно кочевнику-скотоводу. Наиболее известным сюжетом, повествующим об этом древнем конфликте, является библейский рассказ о двух братьях, один из которых согласно Ветхому Завету, был пастухом, а другой – земледельцем.

Известная всем история о двух братьях, Каине и Авеле до сегодняшнего дня является одной из самых странных и нелогичных легенд Ветхого Завета. Она оставляет больше вопросов, чем дает ответов: остается только догадываться, что это за недобрые дела совершает Каин и что за грех лежит у дверей его; зачем Каин зовет Авеля именно в поле и там его убивает, и почему Бог не знает, что случилось в этом поле; почему земля отверзла уста свои принять кровь Авеля, хотя в тексте говорится, что земля за это прокляла Каина; и что это за такое наказание изгнанием, когда изгнанник строит город, плодит потомство и живет припеваючи под защитой Бога [2]? И почему имя Авеля значит «пастух», а Каина – «кузнец» [16, с. 209]?

На все эти вопросы четкого ответа текст Библии не дает. Как не дают его древние и современные толкователи Библии, ограничиваясь утверждением, что «грех Каина» – это его зависть к брату или изначальное несовершенство, вызванное грехопадением Адама и Евы. Оно и понятно,

ведь, как пишет М. Дуглас, «...оскверняющий человек всегда неправ. Он либо сделал что-то не так, либо просто пересек какую-то черту, которую нельзя было пересекать...» [6, с. 170].

Собственно, можно было бы и ограничиться этими объяснениями, если у соседей древних иудеев – египтян не было бы аналогичного мифа, в котором также земледелец убивает скотовода. И если в случае с древними иудеями, которые изначально были кочевниками-скотоводами и только позже, поселившись в Ханаане, перешли к земледелию [15], сюжет о «плохом земледельце» и «хорошем скотоводе» еще можно как-то разумно объяснить, то вот аналогичный миф в земледельческой древнеегипетской культуре противоречит здравому смыслу. Но ведь «логика мифологического мышления отличается от логики реалистической» [5, с. 80], поэтому очень часто исследователи попадают в ошибку, пытаясь интерпретировать мифы с позиций современного здравого смысла.

Обратимся к основополагающему мифоконструкту Древнего Египта – преданию об Осирисе и Изиде. Уже в додинастический период (*начало IV тысячелетия до н.э.*) фиксируются определенные религиозные традиции, связанные с культом Осириса.

Заметим, что наиболее полной версией мифа об Осирисе является та, что изложена Плутархом (II век) в его трактате «Об Осирисе и Исиде» [11, с. 231–249]. В самих египетских текстах упоминаются лишь отдельные эпизоды, что лишний раз подтверждает концепцию об отсутствии целостного повествования, характерного для мифов древности. Ведь задачей творцов Ветхого Завета и древнеегипетских мифов было не объяснение и упорядочение мира, а упорядочение мифов, доставшихся им с глубокой архаики. То, что создателей мифов менее всего волновал вопрос, а как на самом деле обстояли дела, совершенно естественно, поскольку их мышление являлось мифоцентристским.

В то же время нужно обязательно пояснить, что мифология, особенно древнейшая мифология, чужда каких-либо элементов рациональной логики, а основана на своих собственных законах. Именно поэтому этнографы, записывающие мифы, никогда не встречались с феноменом целостной мифологической системы, в которой различные фрагменты мифологической картины, различные мифологические сюжеты или отрывки сюжетов сплетались бы в сколько-нибудь законченный геометрический узор, складывались в целостную систему. Это обстоятельство привело к тому, что исследователи-этнографы и фольклористы делали эту работу сами. Даже такая полная и хорошо сохранившаяся до нашего времени мифология как греческая, была систематизирована и упорядочена не античными авторами, а европейскими учеными (Р. Грейвс, А. А. Тахо-Годи, Н. А. Кун и др.). Вместе с тем тот факт, что сами древние греки, судя по всему, не только не имели никакой целостной (целостной – в нашем понимании) мифологической картины, но и не испытывали нужды в какой бы то ни было ее систематизации, оставался без объяснения. Что тогда говорить о культурах стоящих на более низком уровне развития?

Вот как, к примеру, описывал трудности сбора мифов у папуасов маринд-аним П. Вирц: «...Лишь немногие островитяне умеют рассказывать. Некоторые знают много мифов, но изложить их не могут. Их рассказ представляет обычно какой-то фрагмент без начала и конца, и бывает иногда весьма нелегко понять, о чем идет речь, особенно вначале. Однако со временем я заметил, что во всей области, населенной маринд-аним, большинство мифов рассказывается одинаково, с незначительными отклонениями... Дело, следовательно, было лишь за тем, чтобы записать в разных местах рассказы как можно большего числа информантов. Получив, таким образом, общее представление обо всем материале, можно было дополнить фрагменты отдельных мифов другими. Это был единственно возможный путь. Каждый рассказчик, как правило, начинает свое повествование с того, что ему в данный момент пришло на ум. Чаще всего, бывает, сразу даже трудно уловить какой бы то ни было смысл, какую-то последовательность. Но некоторое время спустя удастся опять услышать фрагмент того же мифа. Так составляешь о нем все более и более полное представление и можешь уже сам выяснить недостающие частности, задавая вопросы...» [8, с. 25–26].

Любопытно: многим собирателям мифов, похоже, просто не приходило в голову, что фрагментарность мифа, его отрывочность и несвязность – это не досадное недоразумение, а, так сказать, фундаментальный факт, свидетельствующий об очень существенной черте бытования мифа в первобытном социуме. Движимые лучшими побуждениями, этнографы стыковали друг с другом различные фрагменты «одного и того же мифа», пытаясь реконструировать картину этого мифа как целостную и последовательную. П. Вирц и Г. Неверман честно признаются, что их книжные тексты не являются буквальными воспроизведениями слышанного ими. «Маринд-аним далеко не всегда рассказывали мифы в полном виде, не обязательно передавали их как цельные нарративы: нередко

какие-то мотивы и эпизоды, мифологические образы и реминисценции всплывали в разговорах, обнаруживались в составах ритуалов, вспоминались в связи с какими-либо предметами и т. д. Наблюдателям приходилось подчас самим восстанавливать рассказ как целое, объединять отдельные эпизоды и т. д.» [8, с. 17]. Но ведь реальное существование мифа в первобытном обществе не имело какого бы то ни было подобия целостности, так как мифы представляют собой особую форму бытования семантических полей предметов и явлений окружающего человека мира. Но вот с какой стати эти семантические поля должны быть каким-то образом упорядочены [7, с. 127]?

Философ А. М. Лобок обратил внимание на одну особенность, замеченную П. Вирцем: «Оказывается, можно знать много мифов, но не уметь их изложить» [7, с. 127–130]. Важное наблюдение, подчеркивающее то принципиальное обстоятельство, что мифы по своей сути не есть рассказы, не есть повествования; а есть нечто существенно другое. Иначе как можно знать миф, но не уметь его рассказать? Это, кстати, то обстоятельство, на которое обращали внимание многие этнографы: миф в первобытном обществе – не повествование, не рассказ, а прежде всего, особый способ бытования сознания человека. Но что это за бытование сознания? В своей исходной ипостаси миф – это всего лишь размытое смысловое поле предмета, которое еще только должно когда-нибудь превратиться в рассказ. Иррациональность мифа станет более понятна, «если мы вспомним, что древние не удовлетворялись простым пересказом своих мифов... Они драматизировали мифы, видя в них особую силу, эффективность которой можно было повысить декламацией» [13, с. 13].

И вот наступает такой момент в истории народа, когда возникает необходимость письменно зафиксировать многообразие этих смысловых полей, собрать множество рассказов в подобие единого текста. И создатели Ветхого Завета, и древнеегипетские и древнегреческие жрецы сталкивались с теми же проблемами, которые позже преодолевал П. Вирц и другие этнографы XIX–XX веков, т. е. с фрагментарностью, разрозненностью и несистематичностью повествования. Но так как древние авторы, были сами носителями мифологического сознания, то они не пытались, в отличие от этнографов XIX–XX века, «дополнить фрагменты отдельных мифов другими», а приводили их, как говорят, из первых рук. И их совершенно не смущала нелогичность и определенная бессвязность их повествования.

Вернемся к мифу об Осирисе и Изиде в изложении античных и древнегреческих источников. Несмотря на определенные разночтения и противоречия, которые могут быть следствием «соперничества» или синкретизации различных мифологических элементов, центральный миф, сложившийся после окончательной победы Осириса, легко поддается реконструкции. Согласно всем преданиям, Осирис был легендарным царем, чье правление в Египте славилось мощью и справедливостью. По преданиям, именно Осирис установил справедливые законы и был истинным судьей для людей. Благодаря ему на всей земле Египта установился длительный мир.

Возникает резонный вопрос, а где тут «плохой» земледелец и «хороший» скотовод? К моменту фиксации мифа Плутархом эта связь Осириса и Сета со скотоводством и земледелием уже была оттеснена другими семантическими смыслами. Но кое-что осталось. Сет – хтоническое божество (металлы считались костями Сета), изначально был лишен негативных черт, муж плодородной земли вокруг Нила, покровитель мужской сексуальной силы и, вполне вероятно, плодородия, поэтому при гиксосах (Манефон переводит слово «гиксосы», как «цари-пастухи» или «пленники-пастухи», последнее подтверждается египетским $\text{H}\Delta\text{q}$ «добыча», «пленник») он отождествлялся с Ваалом – общесемитским богом плодородия. Однако, после вторжения гиксосов, отношение египтян к иностранцам, можно охарактеризовать как ксенофобию, и, в конечном счете, Сет, как главное божество гиксосов, стал воплощать все, что египтяне не любили в иностранных правителях, и таким образом он постепенно поглощал личности всех предыдущих злых богов, особенно Апопа.

Древнеегипетский Сет, как и древнегреческий Тифон, изображались черными, что собственно и позволило Плутарху использовать имя греческого хтонического божества, в качестве замены собственно египетского. А. Голан пишет: «Вероятнее всего, черное было приписано Богу земли потому, что он обитал в подземелье, где господствует мрак, темнота, чернота... Да и сама земля черная. О том, что в архаических представлениях «черное» ассоциировалось не со злом, а с темнотой подземелья, может свидетельствовать, например хеттское выражение «черная земля», которое обозначало мифический подземный мир» [5, с. 189].

Вполне вероятно, функции плодородия Сета во времена Среднего Царства были перенесены на Осириса, который считался покровителем земледелия и царем загробного мира. Именно тогда появляются представления о том, что Осирис научил людей пахать землю, сеять зерно, собирать урожай. Так

же он научил людей молотить зерно, делать муку, культивировать фруктовые деревья, укреплять виноградную лозу, собирать фрукты. А Сет соответственно теряет свои связи с земледелием, плодородием и царской властью, и становится злым божеством кочевников гиксосов. Именно поэтому со времен Среднего царства его начинают ассоциировать с войной, различными бедствиями и кочевниками.

В то же время основные атрибуты власти Осириса – кнут (*нехех*) и жезл (*хека*), последний явно отголосок пастушеской жизни – посоха скотовода. Египетские фараоны также изображались с пастушеским посохом (*египетские тексты называют фараона «пастырем страны», «пастухом Египта»*), а само название «хека» означает «править» (*царь-пастух*). Вполне вероятно, образ Осириса-пастуха был вытеснен из сознания египтян образом Осириса-зерна. Д. Д. Фрезер отмечает: «Красноречивым и недвусмысленным свидетельством в пользу допущения такой связи являются набитые зерном статуэтки Осириса на могилах. Эти изображения являлись одновременно символом и орудием воскресения» [14, с. 358].

«Самое прямое отношение имеет к богу хлеба и предание об Осирисе, научившем людей земледелию. Рассказ же о том, что изувеченные останки бога были разбросаны по всей стране и захоронены в различных местах, можно считать аллегорией процессов сева и веяния. В пользу такого истолкования говорит предание, которое гласит, что отрезанные части тела Осириса Исида сложила в лукошко. Еще более вероятно, что это предание является отзвуком былого принесения в жертву представителя духа хлеба с последующим закапыванием частей его тела или рассеиванием его пепла в качестве полевого удобрения... В высшей степени знаменательным представляется также тот факт, что цари приносили эти варварские жертвы на могиле Осириса. Можно предположить, что жертвы эти представляли самого Осириса: в их лице бога каждый год убивали, разрывали на части и зарывали для того, чтобы быстрее поднялись посаженные в землю семена» [14, с. 354–355].

Вполне вероятно, что в эпоху Среднего царства мифоконструкт «жертвоприношение чужого (пастуха, кочевника) во благо урожая и плодородия земли», был поглощен и трансформирован мифоконструктом «возрождение через смерть».

Причина этого, как отмечают исследователи, начавшийся во времена Среднего царства процесс «демократизации» культа Осириса [16, с. 127]. Если ранее только умерший фараон становился Осирисом, то в эпоху Среднего царства утверждается идея, что «каждый скончавшийся египтянин становился богом Осирисом» [13, с. 141]. Как отмечает М. Элиаде: «наряду с фараонами, многие заявляют о своем ритуальном участии в драме и апофеозе Осириса. Тексты, которые ранее высекались на стенах тайных камер в пирамидах, воздвигаемых для фараонов, теперь стали воспроизводиться на саркофагах знати и даже рядовых, непривилегированных членов общества» [16, с. 127]. Теперь все египтяне могли наслаждаться вечностью на тех же условиях, которые в предыдущих периодах были доступны только фараонам. Естественно, такая «демократизация» культа привела к тому, что Осирис оказался в центре этических забот и религиозных надежд египтян, и естественно его роль в древнеегипетской религии сильно возрастает [16, с. 126]. Соответственно, соперник Осириса стал наделяться демоническими чертами.

Существуют и другие гипотезы. Шведский исследователь У. Лjungман полагает, что человеческие жертвоприношения во благо урожая своими корнями уходят в Египет [17, с. 101–103]. Древнейшие церемонии такого рода, по его мнению, можно найти среди доосиридовских ритуалов. В доисторические времена человека закатывали в папирус, отрубали ему голову, а тело либо бросали в воду, либо разрубали на куски. Это жертвоприношение олицетворяло ритуальную битву двух сил. В более поздней форме данного ритуала Осирис отождествлялся с обезглавленным или искалеченным человеком, упрятым в сноп, а Сет – с тем, кто наносил ему удар или бросал труп в воду. В начале ноября устраивалось ритуальное вспахивание земли и ритуальный сев. Прорастание семян говорило о том, что Осирис ожил.

По мнению Лjungмана, эти ритуалы, в той или иной степени исполнявшиеся в Сирии, Месопотамии, Анатолии и Греции, способствовали распространению земледельческой обрядности по всему миру, причем распространялась она не только в древности, но и позже, в рамках христианства и ислама [17, с. 103].

В более позднюю эпоху, возможно, сам египетский погребальный ритуал стал являться повторением мифа об Осирисе. Умершего египтянина так же расчленили, извлекая внутренние органы и помещая их в отдельные сосуды, для того, чтобы он подобно Осирису, возродился в мире мертвых [3, с. 143].

Но стоит вспомнить и тот факт, что Египет, как не парадоксально, очень поздно перешел к производящему хозяйству. Дельта Нила X–VI тыс. до н.э. представляла собой песчаную равнину с редким растительным покровом, непригодную для земледелия и скотоводства: почвообразующие илистые наносы здесь пока не откладывались, а транспортировались рекой в море, где рассеивались и смывались прибрежными волнениями и течениями. Значительную роль при этом играл низкий базис эрозии Нила, ускорявший дельтовый сток реки: около X тыс. до н.э. уровень Средиземного моря был на 70 м ниже современного. Таким образом, почвенно-ботанические условия раннеголоценовой Дельты не благоприятствовали переходу к оседлости и неолитическому производящему хозяйству. В Долине предварительно вырисовывается похожая социоестественная картина. Например, одна из редких раннеголоценовых стоянок в пойме Нижней Нубии, датируемая X тыс. до н.э., принадлежала палеолитическим охотникам и рыбакам и представляла собой «маленький сезонный лагерь на островке суши» [12, с. 81]. В ходе потепления раннего голоцена в среднем к VIII тыс. до н.э. увлажнение климата Африки создало такие естественные условия жизни в Сахаре и Сахеле (*области саванн*) к югу от нее, которые по качеству далеко превосходили все, что могла дать людям пойма Нила.

В VI тыс. до н.э. климат становится всё более сухим и жарким; саванны исчезали, превращаясь в пустыни. При этом долина Нила была в сущности единственным гигантским оазисом, куда были вынуждены переселяться многочисленные племена охотников и пастухов Сахары. Но не только изменения климата вызвали экологический кризис в Северной Африке. Существенную роль в этом сыграл и человек. Крупнейшим экологическим результатом неолитического скотоводства стало возникновение пустыни Сахара. Человек перевыпасом стад крупного рогатого скота и овец превратил саванну в пустыню [4]. Начавшееся тогда переселение «жителей пустыни» с их главной ценностью – скотом в сторону единственного оазиса, и привело к заселению долины Нила.

То есть племена, заселявшие дельту Нила, как и древние евреи, были преимущественно скотоводами. Тогда нечего удивляться, что в мифологии древних египтян появляется сюжет о «хорошем» пастухе и «плохом» земледельце.

В шумерской мифологии нет столь драматического противостояния между скотоводами и земледельцами, хотя сам сюжет о конфликте идентичностей, встречается не раз. Сыновья одного из главных богов шумеро-аккадского пантеона Энлиля – Эnten и Эмеш, один из которых пастух, а другой земледелец. Между братьями разгорелся спор, во время которого Эмеш заявил, что Эnten недостоин звания «земледельца богов», и после этого оба брата отправились со своими жалобами к Энлилю. Тот разрешает спор в пользу земледельца [6, с. 170].

«Так благополучно и мирно разрешился спор между двумя братьями, спор, который в значительно более молодой библейской притче о Каине и Авеле принял совершенно иной оборот: там вопрос о первенстве решила смерть. Как подчёркивают исследователи, общность мотивов в шумерском и древнееврейском преданиях не подлежит сомнению» [1].

Другой шумерский миф «На Горе Небес и Земли», рассказывает о споре Лахар-Овцы и Ашнан-Зерна. Боги Энлиль и Энки вмешиваются в спор и выносят окончательное решение: победила богиня зерна [9, с. 74–79]. Этот же сюжет мы видим еще в одном шумерском мифе «Сватовство Инанны», чьей руки добиваются бог пастухов Думузи и бог земледелия Энкимду [9, с. 127–131].

Такая необычная для традиционных культур «толерантность» характерная для Шумера, вполне вероятно связана с особенностями шумерского этноса, сформировавшегося из собственно шумеров и восточных семитов-скотоводов (аккадцев), в конце концов, полностью ассимилировавших первых. Если египтяне и евреи воспринимали себя единственными реальными человеческими существами, а иноземцев (чужих) – как людей неполноценных и даже животных (древние египтяне), то среди шумерского этноса, с его подобностями ассирийцев, аккадцев и «приморцев» (аккадизированных шумеров крайнего Юга Двуречья), а также смешанным земледельческо-скотоводческим типом хозяйствования, не было столь жесткого противопоставления.

Антиномия земледелец-пастух в культурах Древнего Востока так же проявляется лингвистически. Библейский райский сад – Эдем, на иврите сближается с вокабулой e'den – «наслаждение», и предположительно восходит к шумерскому слову edin – «равнина», «непаханая земля». Факт того, что для кочевника перепаханная земля ассоциируется со скверной, грехом и нарушением табу, мы подробно рассмотрели в своей монографии «Мифологемы неолитической революции» [10]. Эдем древних кочевников-иудеев, это нетронутые плугом плодородные равнины. Как верно отмечено: «...древние иудеи страстно желали навсегда обосноваться на плодородных равнинах. Но характерно, что они мечтали о землях, «текущих молоком и медом», а не о землях, изобилующих урожаями,

подобных тем, какие представляли себе в загробной жизни египтяне... Вечная забота земледельца обо всем, что связано с явлением произрастания, и его полная зависимость от этих явлений представляются кочевнику формой рабства. Более того, для него пустыня чиста, а картина жизни, которая в то же время есть картина гниения, отвратительна» [13, с. 291].

Все это лишь отчасти объясняет, откуда в мифологии народов Древнего Востока взялся сюжет об убийстве земледельцем скотовода. Но мы забываем, что в традиционных культурах миф оказывается негативной матрицей реального культурного порядка. «Строгий и изощренный ...социальный порядок, царящий в первобытном обществе, получает в мифе свое наоборотное отражение. А ...беспорядок и подчеркнутая асоциальность поведения предков словно бы имеет в виду порядок, господствующий в данном племенном сообществе. Скажем, если культурной ценностью данного племени является какой-то определенный тип брачной регуляции, то именно этот, а не какой-либо другой тип брачной регуляции будет дразняще ниспровергаться мифом. Мол, предки людей во времена сновидений жили *так*, и оттого это закончилось *этим*, и потому люди не должны жить *так*, а должны жить *иначе*. И таким образом любой, самой мелкой детальке социально организованного пространства мифологическое сознание противопоставляет своего рода хаотический, асоциальный коррелят. Любая социальная связь имеет свой наоборотный миф, в котором она, во-первых, разрушена во всевозможный хаос, и только, во-вторых, стягивается за пределами этого искусственно сконструированного мифом хаоса в некую нехаотическую единицу» [7, с. 267]. Рукотворный хаос мифа оказывается инструментом формирования социального порядка. Кочевник-скотовод, ведущий себя по отношению к земледельцам как хищник (иудеи времен Иисуса Навина, скифы, гунны, монголы), убивая и грабя их, хранит и воспроизводит в своих обрядах миф о земледельце – убийце и грешнике.

И если в своих ритуалах и обрядах кочевники воспроизводили мифологический сюжет об убийстве земледельцем скотовода, то оборотной стороной этих ритуалов становится утверждение социально-культурных норм, того самого поведения кочевников по отношению к земледельцам, которое повсеместно фиксируется в истории. И мотивы греховности и изгнания Богом земледельца – это способ дистанцирования от земледельца и самое главное, обоснования своего хищнического поведения по отношению к нему у скотовода. Через несколько тысячелетий, бывшие кочевники иудеи, столкнутся с подобным же отношением к ним в Европе, где до сегодняшнего времени существуют представления о том, что они «обладают зловещим, хотя и неопределимым, преимуществом в сфере коммерции» [6, с. 157], чем и оправдывалась их дискриминация в недалеком прошлом.

Литература

1. Белицкий М. Шумеры. Забытый мир [Электронный ресурс]. Режим доступа: http://www.e-reading.org.ua/chapter.php/133285/52/Belickii_-_Shumery._Zabytyi_mir.html (дата обращения 11.10.2013).
2. Бытие (4, 1–24).
3. Ван Геннеп А. Обряды перехода. М., 1999.
4. Воронцов Н. Н. Экологические кризисы в истории человечества [Электронный ресурс]. Режим доступа: <http://www.pereplet.ru/obrazovanie/stsoros/855.html> (дата обращения 11.10.2013)
5. Голан М. Миф и символ. М., 1992.
6. Дуглас М. Чистота и опасность. Анализ представлений об осквернении и табу. М., 2000.
7. Лобок А. М. Антропология мифа. Екатеринбург, 1997.
8. Мифы и предания папуасов маринд-аним. М., 1981.
9. От начала начал. Антология шумерской поэзии. СПб., 1997.
10. Пикалов Д. В. Мифологемы неолитической революции. LAP LAMBERT Academic Publishing. Издат. Дом: LLAP, 2013.
11. Плутарх. Об Исиде и Осирисе // Вестник древней истории. 1977. № 4.
12. Прусаков Д. Б. О причине «позднего» перехода к неолиту и производящему хозяйству в Египте (Материалы для ландшафтно-климатической реконструкции) // История и современность. 2005. № 2.
13. Франкфорт Г., Франкфорт Г. А., Уилсон Дж., Якобсен Т. В преддверии философии. Духовные искания древнего человека. СПб., 2001.
14. Фрезер Д. Д. Золотая ветвь. М., 1983.
15. Щедровицкий Д. В. «Дождь ранний и поздний» (ритуал вызывания дождя в Библии и его аллегорическое осмысление на рубеже античности и средневековья) // Архаический ритуал в фольклорных и раннелитературных памятниках. М., 1988.
16. Элиаде М. История веры и религиозных идей: в 3 т. М., 2008.
17. Liungman W. Euphrat-Rhein. Helsinki: Suomalainen Tiedeakatemia, 1979.