

ДОКЛАДЫ И СООБЩЕНИЯ

СЮЖЕТ «ГИЛЬГАМЕША» И СИМВОЛИКА ИНИЦИАЦИИ

Не ставя своей целью исчерпывающую интерпретацию мифологического содержания Эпоса о Гильгамеше, мы хотели бы в данной небольшой работе разобрать с этой точки зрения лишь сюжет поэмы.

Поэма состоит из следующих частей:

I табл. — история Энкиду и его братание с Гильгамешем.

II—V табл. — путешествие в горы Ливана.

VI—VIII табл. — ссора с Иштар и смерть Энкиду.

IX—XI табл. — путешествие Гильгамеша к Утнапиштиму¹.

Таким образом, из 11 таблиц семь заняты описанием двух путешествий Гильгамеша, обычно рассматриваемых порознь: первое — как традиционный богатырский поход с целью убить некое чудовище, второе — как поиски вечной жизни². Такое понимание, несомненно, достаточно обоснованно. Однако если рассматривать поэму как единое целое (а она бытовала именно в таком качестве), то и оба путешествия должны быть рассмотрены в известной связи. На чисто повествовательном уровне связь такова: побратимы отправляются за кедрами; косвенное последствие этого похода — смерть Энкиду; под впечатлением гибели друга Гильгамеш идет к Утнапиштиму за высшей мудростью, но не достигает успеха. Здесь мы предлагаем единую интерпретацию обоих путешествий на мифологическом уровне.

Мифологическая интерпретация не отменяет иные. «Гильгамеш» не является ритуальным текстом, так что сфера бытования его не исключительно сакральная. Но мы хотим показать, что мифологические представления предопределяют именно композицию поэмы.

Что представляют собой странствия Гильгамеша прежде всего с точки зрения их пространственной ориентации? Достаточно общепризнанно, что второе путешествие — это путешествие в подземный, точнее, нижний мир, но не путем мертвецов, а путем Шамаша, т. е. через горы Машу и Мировой океан³. Необычность пути Гильгамеша

¹ Для этой статьи мы пользовались сводным текстом поэмы, изданным И. М. Дьяконовым (Эпос о Гильгамеше, М. — Л., 1961; далее — «Гильгамеш»). Все русские цитаты даны по этому изданию.

² Например, П. А. Гринцер сопоставляет Гильгамеша с Гераклом и пишет, что его цель — избавление земли от чудовищ (П. А. Гринцер, Две эпохи литературных связей, «Типология и взаимосвязи литератур древнего мира», М., 1974, стр. 32—33). И. М. Дьяконов также интерпретирует поход в Ливан как «уничтожение зла», путешествие в преисподнюю — как поиск бессмертия («Гильгамеш», стр. 126—127).

³ Об этих горах сказано, что они

«...Восход и закат стерегут ежедневно,
Наверху небосвода достигают,
Внизу — преисподней их грудь достигает»

(«Гильгамеш», стр. 55).

неоднократно подчеркивается в поэме. Человек-скорпион, стерегущий горы Машу, говорит Гильгамешу:

«Никогда, Гильгамеш, не бывало дороги,
Не ходил никто еще ходом горным...
Выводят оттуда только Шамаша боги»⁴.

Далее, когда герой идет через горы, о нем опять говорится:

«По дороге Шамаша стопы он направил»⁵.

Интересной параллелью к Шамашу, выходящему из горы, является Митра — бог, типологически идентичный Шамашу и отождествленный с ним в более позднюю эпоху⁶. Митра называется «скалорожденным» — *petra genetrix*⁷, «рожденным из скалы» — *de petro natus*⁸. В иконографии он часто изображается лишь по пояс вышедшим из камня⁹.

Проходя через эту границу двух миров, Гильгамеш минует область мрака и попадает в преисподнюю, которой «достигает грудь» гор. Он снова видит свет, но это уже свет подземного мира, парадоксальность которого по отношению к миру людей подчеркивается описанием каменного леса¹⁰. Затем Гильгамеш переплывает через Мировой океан, и опять это дорога, по которой ходит лишь Шамаш:

«Шамаш-герой переправится морем,
Кроме Шамаша, кто это может?»¹¹.

Столь же несомненным можно считать, что путешествие в горы Ливана — это путешествие в верхний мир. В мифологии Двуречья именно гора, как правило, репрезентирует вертикальную связь миров¹². Спускаясь через горы, Гильгамеш попадает в преисподнюю. Следовательно, подъем в горы можно читать как подъем на небо, тем более что герои идут в лес богов.

И подъем, и спуск происходят поэтапно, что подчеркивается описанием остановок, счетом переходов и т. п. Этим дополнительно подчеркивается соотносимость странствий Гильгамеша с шаманским путешествием. Для текстов этого типа характерна, по выражению В. Н. Топорова, «гишертрофия числового принципа»¹³. Мы уже писали об одном из шаманистских мотивов в поэме¹⁴, а теперь попытаемся показать, что не только отдельные действия Гильгамеша, но и все его поведение в поэме свидетельствует о связи этого мифологического персонажа именно с шаманистскими представлениями. Для подтверждения такой интерпретации следует проанализировать роль Шамаша в поэме.

Существуют также многочисленные этнографические свидетельства. См., например, эрмитажную печать, которая изображает Шамаша, выходящего из-за гор Машу.

⁴ «Гильгамеш», стр. 59.

⁵ Там же, стр. 60.

⁶ Об отождествлении Митры и Шамаша см. F. Cumont, *Les Mystères de Mithra*, Bruxelles, 1900, стр. 5, а также R. Ranozek, *Religie starožitney Mezopotamii*, «Mezopotamia», Warszawa, 1971, стр. 217.

⁷ *CIL*, III, 4224, 4543.

⁸ *Commodiani Instructiones*, I, 13, 1.

⁹ Ж. Ревильль, *Религия в Риме при Северах*, М., 1898, стр. 106.

¹⁰ Ср. описание «того света» в некоторых русских сказках.

¹¹ «Гильгамеш», стр. 65. О связи Шамаша с океаном см. Е. Г. Рабинович. Колодец Шамаша, ВДИ, 1973, № 2, стр. 104. Вообще здесь имеет место удвоенное мотива, поскольку солнце обычно представляется выходящим или из гор, или из моря, Гильгамеш же проделывает оба эти пути.

¹² Th. Domergat, *Der Sakralturm I. Ziqqurat*, München, 1920, стр. 34.

¹³ В. Н. Топоров, О структуре некоторых архаических текстов, соотносимых с концепцией «мирового древа», «Труды по знаковым системам», V, Тарту, 1971, стр. 23. Автор приводит в пример путешествие Гильгамеша за кедрами, называя его «вырожденным образом», но не упоминает путешествие к Утнапиштиму, имеющее точно такие же характеристики.

¹⁴ См. Рабинович, Колодец Шамаша.

Исключительность этой роли несомненна. Сама поэма записана со слов заклинателя¹⁵, т. е. лица, имеющего своим покровителем Шамаша¹⁶. Шамаш принадлежит к категории богов типа Митры, Аполлона и т. д., имеющих своим атрибутом солнце и в той или иной степени отождествляемых с ним. Выше уже говорилось о том, что Шамаш был отождествлен с Митрой еще в античную эпоху. Тогда же были отождествлены Митра и Аполлон¹⁷. Таким образом, приводимые ниже типологические параллели не только являются результатом современного научного анализа, но и вытекают из самой религиозной практики позднеантичного синкретизма.

Упомянутые боги — это боги закона и мирового порядка¹⁸. Они покровители знания (в том числе тайного знания), покровители гадания и ворожбы, насылатели и врачеватели болезней, а также прорицатели, посылающие пророческое и поэтическое вдохновение. Они тесно связаны с центром мира и соответствующими мифологическими представлениями. Кроме того, именно с этими богами по преимуществу связывается специфическая тема избранничества. Используя термин «шаманизм» в широком смысле, мы вправе назвать этих богов богами-шаманами и богами — покровителями шаманов¹⁹.

Гильгамеш — избранник Шамаша. Постоянное (и никак не обоснованное — характерная черта всякого избранничества) покровительство Шамаша Гильгамешу подчеркивается на всем протяжении поэмы. Избранничество — первое и необходимое условие для того, чтобы стать шаманом²⁰. Этому условию Гильгамеш удовлетворяет.

Далее: любого шамана прежде всего отличает способность двигаться вдоль вертикальной оси мира. Крупнейший исследователь шаманизма М. Элиаде пишет, что шаманский экстаз означает путешествие на небо или под землю²¹, причем полет на небо — прерогатива шаманов²². Движение это, как правило, представляется стадийным²³. Оба путешествия Гильгамеша удовлетворяют и этому условию.

Цель путешествий совпадает с их характером. Первое — за священными кедром — вызывает ассоциацию с ритуалом! сибирского шаманизма, когда каждый шаман находит свое собственное мировое древо или устанавливает таковое в виде столпа²⁴. Второе — к Утнапиштиму — прямо определяется как путешествие за мудростью²⁵.

¹⁵ «Гильгамеш», стр. 123.

¹⁶ Заклинатели (*barū*) считались потомками Шамаша (E. D h o r m e, *Les religions de Babylonie et d'Assyrie*, P., 1949, стр. 64).

¹⁷ Об этом свидетельствуют сочинения Макробия, Юлиана и др. Митра отождествлялся с Гелиосом, а единство Гелиоса и Аполлона часто утверждалось еще в классический период.

¹⁸ О связи культа солнца с политическими институтами и юстицией см. J. F e r g u s o n, *The Religions of the Roman Empire*, L., 1970, стр. 44—45. О соответствующей функции Шамаша см. J. V o t t é r o, *La religion Babylonienne*, P., 1952, стр. 90.

¹⁹ Расширительное значение этого термина принято в современной этнологии. Еще С. М. Широкогоров писал, что шаманство не религия, и мирится с любой религиозной системой (С. М. Ш и р о к о г о р о в. Опыт исследования основ шаманства у тунгусов, «Уч. зап. ист.-фил. ф-та во Владивостоке», т. 1, 1-е отд., стр. 62). О связи с шаманизмом культа Аполлона писал Фергюсон (ук. соч., стр. 179—180). Здесь с этих же позиций мы рассматриваем культ Шамаша.

²⁰ Подробнее об этом см. Л. Я. Ш т е р н б е р г, *Избранничество в религии, «Этнография», 1927, № 1, стр. 5 слл.*

²¹ M. E l i a d e, *Rites and Symbols of Initiation*, N. Y., 1965, стр. 94.

²² Там же, стр. 78.

²³ В этом смысле характерно, что путь на небо часто представляется в образе лестницы. Наиболее распространенный пример — лестница, привидевшаяся библейскому Иакову (Быт. 23, 12). Также Цельс пишет о лестнице с восемью дверями, олицетворяющими небесные пути (Orig., *Contra Cels.* VI, 22).

²⁴ Л. Я. Ш т е р н б е р г, *Эволюция верований*, Архив ЛО АН СССР, ф. 282, оп. 1, ед. хр. 32, стр. 118.

²⁵ М. Элиаде пишет, что в большинстве мифологий подземный мир — это место мудрости и знаний (ук. соч., стр. 64); при этом шаману должны быть ведомы тайны жизни и смерти (ук. соч., стр. 102). Узнать эти тайны и отправляется Гильгамеш.

Таким образом, поэма посвящена по сути дела одному из вариантов шаманской инициации, инициации легендарного божественного шамана, сравнимого с греческим Орфеем. Характерно, что Гильгамеш считался судьей подземного мира и защитником от демонов²⁶. Обе эти функции — суд и защита от злых духов — присущи Шамашу²⁷, который награждает соответствующими способностями своего избранника, поскольку свойство избранничества в том, что божество может вселяться в своего любимца²⁸. Так что Гильгамеш в качестве обожествленного героя оказался, видимо, частичной ипостасью Шамаша, но, разумеется, лишь в функциональном отношении.

Заметим одну интересную особенность. Избранник Солнца, даже находясь в преисподней, не делается настоящим мертвецом. Гильгамеш судит мертвых. Греческий Тиресий сохраняет память и пророческий дар, будучи тем самым единственным живым в Аиде²⁹. Мы полагаем, что объяснение следующее. Смерть есть перемещение с земли под землю с соответствующей переменной качества перемещаемого (превращение в тень, утрата памяти и т. п.). Шаман умеет перемещаться, но умеет при этом не менять качества. Поэтому он полностью не умирает, а только, так сказать, поселяется в преисподней³⁰.

Такое толкование путешествия Гильгамеша объясняет и разнузданное поведение его в начале поэмы. По определению М. Элиаде, инициация — это переход от хаоса к новой, высшей форме бытия³¹, путь от хаоса к космосу. Причем специфическая инициация Гильгамеша³² имеет как бы прологом человеческую, т. е. общую для всех инициацию Энкиду, где также совершается переход от хаоса к космосу. Но если у Энкиду переход этот означает переход из животного состояния в человеческое, то у Гильгамеша это возрождение от профанического состояния³³ и обретение шаманского дара. Следовательно, поэма изображает путь от природы к культуре, от профанического состояния к сакральному.

В соответствии с такой интерпретацией иной смысл приобретает и конфликт Гильгамеша с Иштар, порой толкуемый как отражение некоего реального конфликта. Так, Лиagre Бёль утверждает, что в поэме в отношениях борьбы представлены этическая религия бога Солнца и аморальная религия Иштар³⁴. И. М. Дьяконов, возра-

²⁶ «Гильгамеш», стр. 108.

²⁷ О суде см. прим. 18, а также гимн Шамашу в книге: W. G. Lambert, *Babylonian Wisdom Literature*, Oxf., 1960, где сказано: «Шамаш — в судах справедливости» (*ina di-in ki-na-a-ti — vers. 63*). Далее (*vers. 90*) говорится о покровительстве Шамаша справедливым судьям. О защите от демонов см. другой гимн, изданный Боргером (R. Borger, *Das dritte «Haus» der Serie «bit rimki»*, JCS, 21, 1967, стр. 6). Там говорится о «чистых водах» (*me-e eb-bu-ti*) Шамаша, которые защищают от демонов (*vers. 46—53*). В качестве бога правосудия Шамаш выступает также в законах Хаммурапи (XXIV, 1—2; XXV, 85 слл., 97 слл.; XXVIII, 14 слл.). Классические эпитеты Шамаша — «царь правосудия», «господин закона» (*D h o g m e*, ук. соч., стр. 88).

²⁸ Подробнее об этом см. Штернберг, *Избранничество в религии*, стр. 6 слл.

²⁹ *Odyss. X*, 492—495, то же у Каллимаха («На омовение Паллады», 129).

³⁰ Любопытным дополнением к этому является наблюдение М. Элиаде о том, что Солнце способно проходить область смерти не умирая (M. Eliade, *Patterns in Comparative Religion*, L., 1971, стр. 136). Это не исключает шаманского оборотничества, связанного с тем, что «в вертикальной космической модели определенная зооморфная серия соответствует уровням мирового дерева» (Е. М. Мелетинский, *О семантике мифологических сюжетов в древнескандинавской (эддической) поэзии и прозе*, «Скандинавский сборник», XVIII, Таллин, 1973, стр. 148).

³¹ *Eliade*, *Rites and Symbols of Initiation*, стр. XIV. Он пишет также, что одна из форм начала инициации — символическое отделение от матери (стр. 7—11). Ср. прощание Гильгамеша с Нинсун.

³² Религиозный опыт шаманского типа индивидуальный, а не коллективный (E. R. Dodds, *The Greeks and the Irrational*, Berkeley, 1959, стр. 113). Шаманская инициация доступна лишь избранным и не является нормой для всех носителей данной религии — в отличие от обязательных форм инициации.

³³ Термин М. Элиаде (*Rites and Symbols of Initiation*, стр. 18—20).

³⁴ F. M. Th. de Liagre Böhl, *Het Gilgamesj Epos*, Vierde Druk, Paris Manteau, 1972, стр. 14 слл.

жая ему, пишет, что «автор поэмы безразличен к религиозным концепциям»³⁵. Мы полагаем, что для объяснения разбираемого отрывка нужно прежде всего учесть, что в мифологическом повествовании часто в отношениях реальной борьбы представлены понятия, лишь противопоставленные в религиозной модели мира. Новой европейской культуре в целом свойственны догматические представления о религии. Поэтому Лиагре Бёль предполагает существование в древней Месопотамии едва ли не непримиримых сект, имеющих притом собственную пропагандистскую литературу. И. М. Дьяконов же вообще отрицает противопоставление Шамаша и Иштар, хотя оно явно имеет место, и даже идет дальше, отрицая вообще интерес автора поэмы к «религиозным концепциям». Между тем самое понятие «религиозная концепция» (да еще такая, к которой можно быть безразличным) возникло в сущности совсем недавно. Аберрации этого типа не новы. В классической филологии долгое время бытовала созданная Эрвином Роде теория о борьбе чистой религии Аполлона с экстатическим дионисийством. А ведь об этом свидетельствуют, казалось бы, и общезвестный миф об убийстве Орфея вакханками, и Еврипид, и еще некоторые источники. Аполлон и Дионис действительно противопоставлены друг другу по многим признакам, в частности в дельфийском ритуале³⁶. Однако оппозиция эта гармонична³⁷. Мифологические рассказы драматизируют ее, но в реальной религиозной практике Аполлон и Дионис мирно сосуществовали, о чем опять же свидетельствует дельфийский ритуал.

Стало быть, предположения Лиагре Бёля нельзя считать обоснованными. Но противопоставление, несомненно, было, и лучшее свидетельство тому — три таблицы поэмы (VI—VIII). Однако мы утверждаем, что Шамаш в поэме противопоставлен не только Иштар, а всем богам. Об этом говорит уже выражение «боги и Шамаш»³⁸, указывающее на особое положение Шамаша. Далее. Наказать Энкиду и Гильгамеша решают — правда, по наущению Иштар — все боги. Сначала Ану создает быка. После убийства быка Эллил наказывает Энкиду смертью³⁹, несмотря на защиту Шамаша. Таким образом, Шамаш вступает в спор с царем богов (Эллилем) и главными божествами Урука (Ану и Иштар). Еще более характерна история пот она. В начале табл. XI говорится:

«Богов великих потоп устроить склонило их сердце»⁴⁰.

При этом перечисляются Ану, Эллил, Нинурта, Эннуги и Эа, который «клялся вместе с ними». Но Эа все же выдает Утнапиштому решение богов, хотя делает это в завуалированной форме, потому что боится гнева остальных богов. Действительно, увидев спасшихся людей, Эллил «разъярился» и стал спрашивать, кто оказался предателем⁴¹. Потоп устраивают все боги — Игиги и Ануаки. Кроме вышперечисленных упоминаются Адду, Шуллаат, Ханиш, Эрагаль, Иштар, но не Шамаш. Более того, Шамаш дает Утнапиштому советы, где и как подниматься на корабль, и т. д.⁴² Причем если аналогичное поведение Эа рассматривается как измена богам, то поведение Шамаша никак в этом смысле не квалифицируется и рассматривается, таким образом, как естест-

³⁵ «Гильгамеш», стр. 127. В подтверждение приводится блудница Шамхат, играющая в поэме вполне положительную роль. Далее говорится, что «в центре поэмы — остается все же противопоставлением».

³⁶ Подробнее об этом см. J. Fontenrose, *Python*, Berkeley, 1959, стр. 379 слл. Плутарх сообщает, что Дионис в Дельфах был богом зимы и смерти, в то время как летние месяцы были посвящены Аполлону (Мог. 389С).

³⁷ «Введение противоречия и любовь к противоречию... — высшее, что дала древность» (П. Флоренский, *Столи и утверждение истины*, М., 1914, стр. 157).

³⁸ i-lu-ma it-ti ilu Samaš da-ri-is u [š-šab] (*The Epic of Gilgamesh, Text, Transliteration and Notes* by R. S. Thompson. Oxf., 1930, стр. 27, III, IV, 6). В переводе: «Только боги с Солнцем пребудут вечно» («Гильгамеш», стр. 22).

³⁹ Это наказание не только за убийство быка, но и за то, что Энкиду из священного кедра сделал дверь в своем доме.

⁴⁰ «Гильгамеш», стр. 72.

⁴¹ Там же, стр. 77.

⁴² Там же, стр. 74—75.

венное. Так как при этом Шамаш не упоминается ни в рассказе о совете богов, ни в рассказе о самом потоге, остается предположить, что когда в поэме говорится о решении всех богов или о действиях всех богов, то имеются в виду все боги, кроме Шамаша. Поэтому мы считаем возможным утверждать, что оппозиция Шамаш — Иштар является частным случаем оппозиции Шамаш — все боги, наиболее характерный вариант которой Шамаш — Эллиль, поскольку Эллиль — глава пантеона.

Особенное противопоставление солнечного бога — бога знания и закона — небесному царю представляет собой почти универсальное явление для развитого политеизма. Вопрос этот получивший подробное освещение в книге А. Хокарта «Цари и советники», где соответствующая глава называется «Церковь и государство»⁴³. Используя терминологию Хокарта, можно сказать, что Эллиль — царь богов, а Шамаш — царь закона (king of gods and law-king). Такое деление имеет многочисленные параллели, например Индра и Варуна, Тор |и Один — у индоевропейцев, Молох и Ваал у семитов и т. д.⁴⁴ Это деление пантеона изоморфно социальному устройству древних обществ⁴⁵. Царь богов — покровитель царской и военной власти. Царь закона — покровитель пророков, законодателей, поэтов, врачей. В Илиаде говорится, что цари происходят от Зевса, а певцы — от Аполлона⁴⁶. Соответствующие строки есть и в «Эпосе о Гильгамеше»:

«Видел государей венценосных, что в прежнее время владели землею,
Они — образ Ану и Эллиля»⁴⁷.

Гильгамеш же должен стать судьей, т. е. образом Шамаша. Таким образом, поэма описывает не только инициацию шамана-избранника, но и положение его (а также его бога) в мифологической вселенной.

Противопоставление власти и закона подразумевает противопоставление профанического и сакрального⁴⁸. Отсюда, учитывая все, что было выше сказано об инициации, естественно выводится оппозиция природа — культура (=хаос — космос). Недаром Кирк называет «Эпос о Гильгамеше» аккадским мифом о природе и ее отношениях с культурой⁴⁹. В поэме мы встречаем три состояния, относящиеся к этому противопоставлению: 1) животное состояние, в котором находится Энкиду до инициации; 2) человеческое, но профаническое состояние, в котором находится Гильгамеш до путешествия в горы Ливана, а Энкиду после инициации; 3) сакердотальное состояние, в котором находится Гильгамеш после Ливана⁵⁰.

⁴³ A. M. Hocart, *Kings and Councillors*, Cairo, 1936, стр. 158—174.

⁴⁴ Там же, стр. 163—166. Об Индре и Варуне см. также Т. Я. Елпизаренко в а, Еще раз о ведийском боге Варуне, «Груды по востоковедению», 1, Тарту, 1968, стр. 118.

⁴⁵ Разумеется, каждое общество осознает этот изоморфизм как подражание богам, тем самым сакрализуя свою социальную структуру, — взгляд не менее обоснованный, чем современное «человечивание» богов (ср. распространенные высказывания типа: «Зевс — всего лишь царь, такой же коварный и деспотичный, как земные цари» и т. д.). Со своей стороны, мы считаем достаточным констатировать вышеупомянутый изоморфизм, не вникая в проблему его происхождения.

⁴⁶ II, 11, 188. О том же Theog. 95 sq.

⁴⁷ «Гильгамеш», стр. 51 (реконструкция). О пророках — потомках Шамаша см. прим. 16.

⁴⁸ Подробнее об этом см. G. Dumézil, *Horace et les Curiaces*, P., 1942, стр. 69—70.

⁴⁹ C. S. Kirk, *Myth, Its Meaning and Function in Ancient and Other Cultures*, Camb., 1970, стр. 131.

⁵⁰ Хотя полностью Гильгамеш переходит в сакердотальное состояние лишь после завершения инициации, но уже после прощания с матерью он не принадлежит профаническому состоянию. Кирк замечает, что чистые одежды Гильгамеша, в которые он облачается после похода за кедрами, символизируют ритуальное очищение (Kirk, *ук. соч.*, стр. 148), но не указывает конкретно, каков смысл этого очищения. В свете нашей интерпретации можно считать, что это очищение от природного невежества, которое должен пройти каждый посвящаемый. Интересная параллель — шнурок брахмана, надеваемый им еще в период ученичества. Шнурок изображает жертвенную повязку, которая, как гласит мантра Шанкхьяны, является высшим очищением (Д. Кудрявский, *Исследования в области древнеиндийских домашних обрядов*, Юрьев, 1904, стр. 197).

Каждое состояние в этом перечне относится к последующему, как природа к культуре или как профаническое к сакральному.

Инициация Энкиду представляет собой переход от природы к культуре, а так как любая культура в противовес природе сакрализована, то имеет место и переход от профанического к сакральному. Порядок инициации следующий: а) сожителство с блудницей; б) одежда; в) хлеб и сикера; г) заключение дружеского союза ⁵¹. Собственно говоря, все дары человеческой культуры Энкиду получает от Шамхат, о чем говорит сам Шамаш, возражая Энкиду, когда тот проклинает блудницу:

«Зачем, Энкиду, блудницу Шамхат ты проклял,
Что кормила тебя хлебом, достойным бога,
Питьем поила, царя достойным,
Тебя великой одеждой одела
И в товарищи добрые тебе дала Гильгамеша» ⁵².

Учитывая роль храмовых блудниц в древнем Двуречье, можно полагать, что Шамхат выступает в роли жрицы, проводящей инициацию ⁵³. Шамхат приобщает Энкиду лишь к общечеловеческой культуре (второй тип в нашем перечне), которая свойственна всем людям без исключения и является профанической относительно того состояния высшей мудрости, которого стремится достигнуть Гильгамеш.

Между тем именно к этой, профанической культуре пытается вернуть героя корчмарка Сидури, говоря ему:

«Ты ж, Гильгамеш, насыщай желудок,
Днем и ночью да будешь ты весел,
Праздник справляй ежедневно,
Днем и ночью играй и пляши ты!
Светлы да будут твои одежды,
Волосы чисты, водой омывайся,
Гляди, как дитя твою руку держит,
Своими объятьями радуй супругу —
Только в этом дело человека» ⁵⁴.

Таким образом, Сидури и Шамхат — Гильгамеш = профаническое — сакральное = природа — культура.

В свою очередь Иштар в поэме принадлежит природе полностью. Профаническая культура является природой (объектом культурного преобразования) лишь по отношению к культуре сакральной, но по отношению к животному состоянию она представляет собой состояние культивированное. Иштар же (как и Энкиду до инициации) символизирует состояние абсолютной некультивированности. Кирк вполне основательно замечает, что это лишний раз подтверждается превращением всех ее возлюбленных в животных ⁵⁵. Поэтому в поэме Иштар, вообще говоря, противопоставлена не только конкретным персонажам, в том, что обе последние помогают Гильгамешу, а Иштар вредит ⁵⁶. Оппозиция Гильгамеш — Иштар оказывается очень контрастной, потому

⁵¹ «Гильгамеш», стр. 11 слл.

⁵² Там же, стр. 49—50.

⁵³ Еще о Шамхат см. J. A. Bailey, *Initiation and the Primal Woman in Gilgamesh and Genesis 2—3*, «J. Bibl. Lit.», LXXXIX, 1970, стр. 137—150.

⁵⁴ «Гильгамеш», стр. 64—65.

⁵⁵ Kirk, ук. соч., стр. 148.

⁵⁶ Это же противопоставление в форме: Энкиду до и после инициации — реализуется в сюжете (судьба героя до и после определенного момента). В случае Сидури — Иштар оно реализовано в образах персонажей, причем косвенно, потому что они соприкасаются только через Гильгамеша.

что лишена гармонизирующего третьего элемента. Разрыв между животным состоянием и сацердотальным слишком велик. Реально в общей культурной модели существует еще состояние общечеловеческой профанической культуры.

Однако, поскольку в поэме трактуются в основном отношения сакрального и профанического, разница между Иштар и Сидури не так важна, потому что обе они относятся к категории профанического, т. е. несущественного. Во всякой древней культуре существенно лишь то, что сакрализовано⁵⁷. Во всем «Эпосе о Гильгамеше» (за исключением истории Энкиду) подлинно сакральным и существенным представляется лишь третье в нашем перечне состояние — сацердотальное. Это еще раз (в дополнение к самому сюжету — описанию шаманской инициации) указывает на то, что «Эпос о Гильгамеше» — эпос касты *bāgû*. В эпосе, например, героическом было бы более вероятно противопоставление животного (природного) состояния недифференцированному культурному.

Мифологические представления, выраженные поэмой, в свернутом виде описываются уже самым семантическим полем корня *brj*⁵⁸. Само название жреца *bāgû* (маг, прорицатель, толкователь знамений и т. д.)⁵⁹ является формой глагола *bāgû* (видеть, наблюдать знаменья, смотреть), который в других породах имеет также значения «рассуждать», «исследовать» (*bitrû*) и «показывать», «обнаруживать» (*sûbrû*)⁶⁰, сближая его с глаголом *dajānu* (судить). К этому же кругу принадлежит *bīgu*, *birûtu* (гадание) и *bāgûtu* (гадание как действие)⁶¹. Приведенный список значений совпадает с вышеописанными функциями Шамаша и соответственно его избранников. Далее. Существительное того же корня *barîtu* (также *barîtu*, *berittu*, *birtu*, *bištu*) означает «центр», «середина»⁶². Центр вселенной есть местоположение законодателя и провидца⁶³. Другое существительное *birtu* (или *bištu*) означает «укрепление», «укрепленный город», «земля, обороняемая укрепленным городом»⁶⁴. Связь этого понятия с центром мира несомненна, поскольку последний «совпадает с центром вписанных друг в друга сакральных объектов — космоса, земли, города, храма, алтаря и т. п.»⁶⁵. В то же время город есть огороженное и культивированное пространство, местожительство социально организованной группы людей. В этом отношении город вообще и древний город-государство по преимуществу противопоставлен окружающей его некультивированной, неогороженной, несакрализованной территории как космос хаосу и культура природе. Энкиду до инициации живет в степи, после инициации поселяется в городе.

Существование описанных выше мифологических представлений, отразившихся в поэме, подтверждается и текстологическими свидетельствами, и в частности тем, что былины о Гильгамеше сложились именно в этот, а не в иной окончательный текст. Мифология была здесь принципом организации материала. Разумеется, содержание эпоса отнюдь не исчерпывается мифом о шаманской инициации, но миф этот является стержнем сюжета, что мы и попытались показать в самом общем виде.

Е. Г. Рабинович

⁵⁷ Eliade, *Patterns in Comparative Religion*, стр. 29.

⁵⁸ Ср. подробный анализ индоевропейского *wel: Р. О. Якобсон, *Вопросы сравнительной индоевропейской мифологии в свете славянских показаний*, сб. «VI Mezinárodní Sjezd Slavistů v Praze», 1968, Acta sjezdu, 2, Praha, 1970, стр. 630—631.

⁵⁹ The Assyrian Dictionary of the Oriental Inst. of the Univ. of Chicago, vol. II, 1965, стр. 121.

⁶⁰ Там же, стр. 115.

⁶¹ Там же, стр. 131, 264, 268.

⁶² Там же, стр. 252.

⁶³ Рабинович, Колодец Шамаша, стр. 104 (на месопотамском материале).

⁶⁴ The Assyrian Dictionary..., стр. 261. Сходное значение имеет слово *birtûtu*.

⁶⁵ В. Н. Топоров, *О космологических источниках раннеисторического описания*, «Труды по знаковым системам», вып. 6, Тарту, 1973, стр. 115.

THE STORY OF GILGAMESH AND THE SYMBOLISM
OF INITIATION

by Ye. G. Rabinovich

The author discusses the mythological base of the Epic of Gilgamesh. Seven of the eleven tablets on which the poem is inscribed are occupied by two wanderings of Gilgamesh which are usually regarded as distinct. The author proposes a single interpretation of both journeys as shamanistic progressions along the world axis. The interpretation is supported by the fact that Gilgamesh is the favourite of the shaman god Samash. The author contends that the tale represents a variant of shaman initiation, the initiation of a legendary shaman divinity comparable with Orpheus. This accords with the later worship of Gilgamesh as the judge of the lower world and defender against demons. The story of the initiation of Enkidu, representing the initiation of all mankind, serves as prologue to the tale of the initiation of Gilgamesh. But if in the case of Enkidu this marks progression from the animal to the human state, for Gilgamesh it means regeneration from the profane state. Thus the poem describes a progression from the state of nature to that of civilisation, from the profane to the sacred state. The conflict between Gilgamesh and Ishtar is part of this general picture, a particular instance of the opposition between sacred and profane, between the civilised and natural states, between cosmos and chaos. The author concludes by pointing out that the mythological notions expressed in the poem are described, in telescoped form, by the semantic field of the root «bār» on which the word «bārû» is based.

ИЗОБРАЖЕНИЕ ЛЮБОВНОГО ЧУВСТВА
В ГОМЕРОВСКОМ ЭПОСЕ

Среди многочисленных работ, посвященных изображению человека в гомеровском эпосе¹, до сих пор нет, насколько нам известно, специального исследования лексических средств, используемых в «Илиаде» и «Одиссее» для изображения любовного чувства. Между тем конкретно-историческая характеристика гомеровского человека остается неполной, пока не изучена столь значительная сторона его человеческой сущности. В настоящей статье ставится задача рассмотреть сферу употребления «любовной» лексики в гомеровском эпосе. Для понимания того, в каком направлении изменяются ее значения, привлекаются также гомеровские гимны и поэмы Гесиода².

В известной работе Шмидта по синонимике латинского и древнегреческого языков³ в гнездо, охватывающее любовь и ее проявление, включены три имени (ἔρως, φιλία,

¹ Важнейшие из них (до начала 60-х годов) см. в статье V. J a r c h o, Zum menschenbild der nachhomerischen Dichtung, «Philologus», 112, 1968, стр. 147, прим. 1. много. Отметим здесь только: J. R u s s o, B. S i m o n. Homeric psychology and the oral epic tradition, «Journal of the history of ideas», 1968, т. 29, № 4, стр. 483—498; J. W a r d e n. Ψυχὴ in Homeric death-description, «Phoenix», 1971, т. 25, № 2, стр. 95—103; Yale Class. Studies, т. 20, 1966.

² Диссертация Нормана (Fr. N o r m a n n, Die von der Wurzel gebildeten Wörtern und die Vorstellung der Liebe im Griechischen, Münster, 1952) касается только одной в основном для обозначения дружеской связи.

³ Текст Гесиода дается в его традиционном составе, без выделения предположительных интерполяций, в определении которых среди издателей нет единогласия. Фрагменты Гесиода указываются по изданию: Hesiodi fragmenta, ed. R. Merkelbach et M. L. West, Oxonii, 1967.

⁴ J. H. N. S c h m i d t, Handbuch der lateinischen und griechischen Synonymik, Lpz., 1889.