

Е.В. Антонова

СИМВОЛЫ КОСМИЧЕСКИХ СИЛ И СОЦИАЛЬНАЯ РЕАЛЬНОСТЬ МЕСОПОТАМИИ КОНЦА IV–III ТЫСЯЧЕЛЕТИЙ ДО Н.Э.

В одной из своих работ Т. Якобсен отметил воздействие природы Месопотамии на формирование особых черт мировосприятия древних обитателей этого региона: "Тигр и Евфрат не похожи на Нил: они могут разливаться порывисто и непредсказуемо, разрушая дамбы человека и затопляя его посевы. Здесь дуют знойные ветры, засыпающие человека пылью и грозящие удушить его. Здесь идут проливные дожди, обрабатывающие всю поверхность земли в море грязи и лишаящие человека свободы передвижения: всякое движение застопоривается. Здесь, в Месопотамии, природа не сдерживает себя... Окруженный такими силами, человек видит, как он слаб, с ужасом осознает, что он вовлечен в игру чудовищных сил. Дух его становится тревожным. Его собственное бессилие вызывает в нем отчетливое сознание трагических возможностей"¹.

В то же время человек – существо не только природное, но и социальное, и его отношение к природе находится в определенной зависимости от отношений в обществе. Природа и собственное общество – две части космоса древнего человека, и в создании образа мира люди используют как образно осмысляемые явления своей жизни, так и жизни природы. Чем глубже в прошлое, тем более тесны связи между природой и обществом, природой и культурой. Вместе с тем постепенно происходит все более заметное окультуривание природных элементов в образе мира, их семиотизация. Очень ярко эти процессы проявляются в культуре Месопотамии IV–III тыс. до н.э. Картину, которая вырисовывается в текстах мифологического характера, существенно дополняют изобразительные памятники. Образы тех и других различаются довольно существенно. Персонажи мифологических текстов – божества, действующие как люди; на печатях и различных ритуальных вещах, амулетах преобладают образы животных или существ смешанной природы. Количество фантастических существ возрастает в Раннединастическом периоде, прежде их очень мало. Среди животных есть домашние – козы, овцы, быки и коровы и дикие – мелкие копытные, дикие быки, хищники – львы. Изображали также птиц, змей, скорпионов и т.д. Все они – обитатели рек, степей и пустынь Месопотамии, и именно реальные животные служили основой создания фантастических существ, представляющих их комбинации.

Антропоморфизм – черта, присущая словесным текстам, персонифицирующим явления; мир в них предстает как некие живые очеловеченные персонажи. В визуальных образах внешний, близкий наблюдаемой реальности облик живых существ или элементов ландшафта может сохраняться. Возникает вопрос о значении изображений, в частности, животных, о причинах их чрезвычайной популярности. Естественна роль образов животных в культуре охотников и собирателей начиная с палеолитической эпохи, когда человеческое начало не стало еще восприниматься как обособленное. Однако и в более позднее время, как известно из культур разных пле-

¹ Франкфорт Г., Франкфорт Г.А., Уилсон Дж., Якобсен Т. В преддверии философии. М., 1984. С. 122 сл.

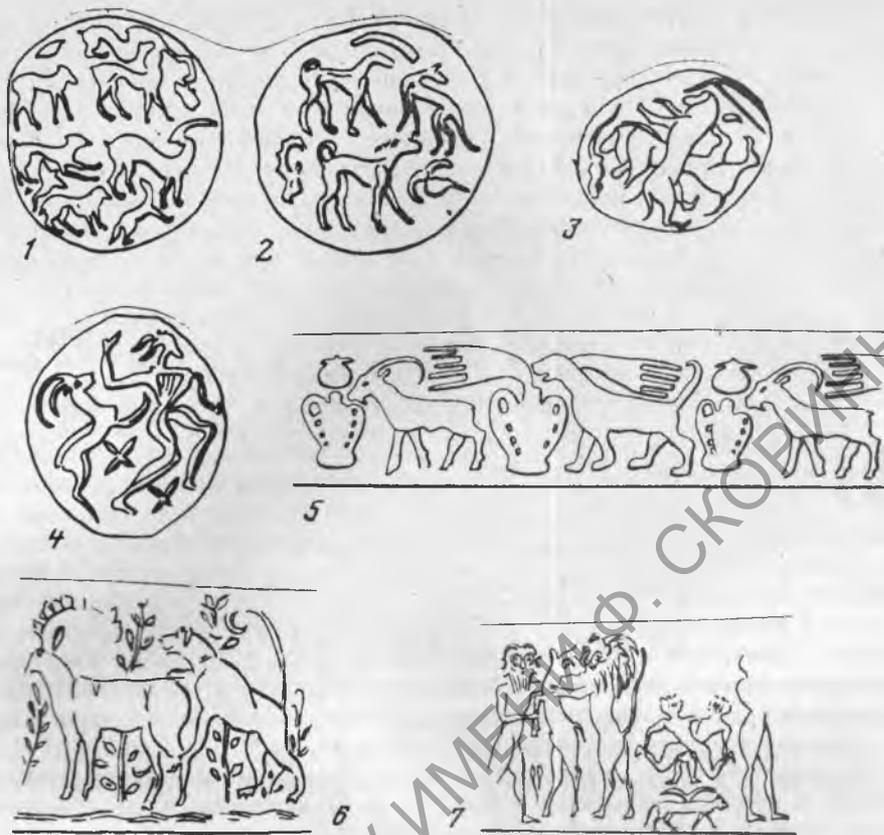


Рис. 1. Развитие темы отношений животных и антропоморфных существ от "рядоположенности" к "терзанию-защите". 1-4 – период Убейды; 5-6 – Урук; 7 – Раннединастический период

мен и народов, они служили наглядными образами, моделирующими те или иные аспекты жизни природы и общества, в первую очередь, как отмечает В.Н. Топоров, представления о плодородии и цикличности. Архангическая традиция продолжается в использовании образов животных в эпосе и в качестве аллегорий в баснях, притчах, пословицах². В мифе и ритуале животные моделируют отношения в мире, служба, в частности, знаками космических зон³. Реальный образ жизни и поведение животных в какой-то степени объясняют предпочтение тех или иных зверей, птиц, насекомых для избрания их знаками или символами. Но дело не только в реальных свойствах: становясь знаками, они приобретали несвойственные им функции (поэтому не кажутся необоснованными "расшифровки" А. Леруа-Гурана изображений различных видов животных в палеолитической живописи как знаков, условно говоря, мужского и женского пола).

Изображения животных известны на сосудах халафской и самаррской культур VI–V тыс. до н.э. На печатях-штампах систематически они появляются в IV тыс. до н.э. Комплекс печатей такого рода происходит из XIII–XI слоев Тепе Гавры (рис. 1, 1–4) небольшого, но процветавшего, вероятно благодаря обмену, поселения на севере Месопотамии. Здесь фигуры двух и более мелких копытных, среди которых изображалось и человекоподобное существо, помещены иногда рядом с фигурой змеи⁴.

² Топоров В.Н. Животные // Мифы народов мира. Т. I. М., 1980. С. 440.

³ Антонова Е.В. Очерки культуры древних земледельцев Передней и Средней Азии. М., 1984. С. 63 сл.

⁴ Tobler A.J. Excavations at Tepe Gawra. V. II. Philadelphia, 1950. Pl. CLXIII–CLXV.

Отношения между участниками этих композиций не выявлены, скопления животных производят впечатление условно переданного стада. В то же время поза антропоморфного персонажа, его простертые в стороны руки, предполагает, что он выступает в качестве "хозяина" и/или защитника животных⁵. Участие в таких сценах змей – существа, связанного в месопотамской традиции с сексуальной энергией и плодородием – позволяет усматривать в таких сценах символику плодородия. Вероятно, правомерно отнести к ним предположение П. Амье о назначении изображений животных служить магическим призыванием изобилия⁶, что соответствует одной из функций месопотамских печатей – они служили наряду с прочим и талисманами.

Уже на этих ранних печатях с фигурами шествующих травоядных соседствуют крупные хищники, собаки или кошачьи. Отношения между животными разных видов не определены, они просто помещены рядом. В урукское время, в конце IV тыс. до н.э., наряду с распространенными "шестивиями" животных, чередующихся с сосудами, появляются и сцены нападения хищников на травоядных⁷. Таким образом кроме травоядного животного около растения – его пищи (мотив, распространенный и в орнаментике сосудов) появляются все чаще изображения хищников с их пищей – козой, овцой, быком.

Мотив схватки, борьбы хищников и травоядных животных при участии мифологических персонажей становится особенно распространенным в глиптике Раннединастического периода. Одна из групп изображений этого времени получила название "фриз сражающихся". Детальный анализ этих печатей был проделан В.К. Афанасьевой, выделившей типы участников и основные темы⁸. Преобладающей темой она считает "защиту стад": антропоморфный герой или человекобык отнимают травоядное у нападающего на него льва, убивая последнего. Однако отношения антропоморфных существ к травоядным не всегда были столь благожелательными: известны изображения, где они выступают их ловцами или просто убийцами. Такие сцены В.К. Афанасьева интерпретировала как воспроизводящие различные эпизоды охоты.

Интерпретация изображений животных и различных сцен с их участием в интересующее нас время – сложная проблема. "Реалистичный" облик животных (а в урукское время – и людей) создает соблазн видеть в них отображение реальных существ, помещенных на предметы особого, не только утилитарного назначения, на амулеты. Некоторые сложные изобразительные композиции предлагается рассматривать как связанные с мифологическими повествованиями. В.К. Афанасьева сравнивает принцип раскрытия мифологического смысла изобразительной композиции с расшифровкой билингвы, где первая часть – изображение, вторая – "мифологический или литературный рассказ, если мы сумеем его правильно подобрать"⁹.

Действительно, невозможно отрицать связи между изобразительными и словесными текстами, поскольку, хотя бы, они принадлежат одной культурной системе. Но возникает вопрос – насколько они тесны? Они были очень близкими (вплоть до прямой иллюстрации) в искусстве нового времени, средневековья и даже античной эпохи. Но чем глубже в толщу времени мы удаляемся, тем эта связь становится все более отдаленной. Можно думать, что соотношение словесных и изобразительных текстов было не отношениями обозначения, а отношениями сообозначения. Связь и общность между ними лежит не на поверхностном, а на глубинном уровне. Можно предполагать, что словесные и изобразительные тексты связывает некое широкое значение, инвариант образов и их отношений, лежащих в текстах различной знаковой природы, и не только словесных и изобразительных, но и действенных, обрядовых. Такой подход ставит изобразительные памятники в широкий культур-

⁵ Антонова Е. В. Антропоморфный персонаж на печатях Ирана и Месопотамии // ВДИ. 1991. № 2.

⁶ Amiet P. La glyptique mésopotamienne archaïque. P., 1961. P. 188.

⁷ Ibid. № 176–178, 182, 194.

⁸ Афанасьева В.К. Гильгамеш и Энкиду. Эпические образы в искусстве. М., 1979. С. 61 сл.

⁹ Афанасьева. Ук. соч. С. 7.

ный контекст, требует углубления исследователя к корням культуры, к менталитету ее создателей.

Представляется заслуживающей внимания позиция П. Амье, не видевшего оснований для предположения о существовании в Месопотамии даже в Раннединастическом периоде кодифицированной грамматики символов. Образы животных, отношения между ними, как их передавали на изображениях, имели разное значение. Оно разворачивалось в различных контекстах и осознавалось лишь частично, ситуационно. К. Леви-Стросс писал, что архаические классификации строятся на разных принципах – сходства, смежности, осязательных ощущениях, на основе изготовления, расположения во времени и т.д. Он полагал, что не следует искать точного значения каждого животного, камня, растения в мифе и ритуале. Важно знать его роль в системе, выработанной культурой¹⁰ (подобно этому в теории В.Я. Проппа как постоянные выступают не элементы повествования, которые изменчивы, а отношения между ними).

В одной из своих работ автор настоящей статьи высказал предположение, что большое место, которое принадлежит в изобразительной традиции Месопотамии образам животных, в том числе диких, – следствие мифологического космизма их мировосприятия. Хотя образ мира строится на первых порах с использованием в основном не фантастических, а реальных существ, это не меняет сути дела; просто раннее восприятие более наивно-реалистично¹¹. Здесь мы хотели бы акцентировать внимание на социальной стороне образа мира. Напомним положение, ставшее уже хрестоматийным, что мифопоэтическое мировоззрение «...исходит из тождества (или, по крайней мере, связанности) макрокосма и микрокосма, природы и человека. Человек как таковой – один из крайних элементов космологической системы. Человеческий коллектив, общество образуют более сложное сочетание элементов с космологической телеологией. Разумеется, есть жизнь, исполненная “низких” забот, злорадия, но она не входит в систему высших ценностей, она нерелевантна. Существенно, реально, лишь то, что составляет часть космоса, выводимо из него, причастно к нему»¹². Связь общества человека с космосом, представляемым мифологически, осуществлялась через обряд, в котором даже самые обыденные и профанные по форме действия возводили к мифологическим парадигмам.

При сравнении бестиариев первобытных земледельцев и их потомков, живших в дифференцированных обществах, бросается в глаза редкость в первых образцах хищных зверей. Один из редких памятников VII–VI тыс. до н.э., анатолийский Чатаал Хююк, дает образы хищников типа барсов, но и здесь они не показаны нападающими на другое существо. Хищные птицы (грифы) изображены на стенах как птицы смерти, они нападают на обезглавленных людей. Вообще мир природы, воплощаемый в образах диких животных, предстает как противостоящий миру человеческого коллектива: на диких зверей организовывали коллективные охоты, изображения которых на стенах обрядовых построек сохранились.

Пятнистые кошачьи хищники иногда изображались на сосудах халафской культуры, но лишь в одном случае они находятся в конфликте с людьми: на сосуде из Телль Арпаччи нарисована схватка человека с пятнистым кошачьим, уже пораженным его спутника¹³. Картины соотношения хищной и травоядных, губящих и беззащитных в позднепервобытной и раннединастической изобразительности отличаются разительно. Очень редко на первобытных сосудах изображаются даже поедающие растения травоядные животные – обычно они только рядоположены. Вряд ли это можно отнести за счет неразвитости изобразительных приемов; причина, видимо, в отсутствии потребности акцентировать момент поедания, нападения, агрессии.

¹⁰ Lévi-Strauss C. La pensée sauvage. P., 1962. P. 72–73, 85.

¹¹ Антонова Е.В. Дикие животные в искусстве древних земледельцев // Центральная Азия. Новые памятники письменности и искусства. М., 1987.

¹² Топоров В.Н. О космологических источниках раннеисторических описаний // Уч. зап. Тартуского ун-та. Вып. 308. Труды по знаковым системам VI. Тарту, 1973. С. 114.

¹³ Hijara J. Three New Graves at Arpachijah // WA. 1978. V. 10. № 2.

Причина этих отличий, как нам представляется, лежит в изменении "социального ландшафта", иного в дифференцированных обществах, чем в обществах эгалитарных или по крайней мере осознающих себя таковыми. Здесь обществу "своих", объединенных поддержкой, где конфликты неглубоки и легко снимаются традиционными способами, противостоит мир природы и "чужих". Этот мир обладает одинаковыми характеристиками, как положительными, так и отрицательными. Контакты с ним чреваты опасностями. Повседневная жизнь среди своих сородичей не была остро-конфликтной, а именно она определяла восприятие мира в целом в представлениях и понятиях "опасности – безопасности", "нападения – беззащитности". Конечно, люди не могли не видеть конфликтов в мире, существования сильных и слабых, наконец, грозных природных сил. Однако до некоторых пор эти явления смягчались ощущением равновесия в своем обществе и представлениями о вечной жизни коллективного человеческого тела – сообщества родичей. В образительных памятниках неакцентированность мотива конфликта находит выражение во внешнем отсутствии связей между существами, их "рядоположенности" (рис. 1, 1–3).

Тема жизни одних существ благодаря другим, поедания одних другими находит воплощение в изображениях на знаменитых блюдах самарской культуры. Здесь этот мотив явно связан с календарным, быть может, весенним обрядом – весь облик изображений говорит об этом. Олени на них изображены с растениями у рта, а птицы – с рыбами в клювах. Здесь же помещали фигуры скорпионов – существ, связанных в Месопотамии с представлениями о плодородии. Характер композиций, образующих динамичную фигуру наподобие свастики, предполагает образ вечной смены, движения. Но и здесь мы не находим образов настоящих хищников, какие становятся столь популярными позднее.

Инерция этой традиции сохраняется в додинастической образительности, где еще относительно редки мотивы нападения хищников и вообще явные воплощения конфликта, столкновения разных существ. Одна из возможных ассоциаций изображения травоядного животного (иногда около растения) рядом с сосудом и/или, вероятно, сакральной постройкой – жертвоприношение, цель которого – обмен с божеством, посылающим новых животных (рис. 1, 5). Но собственно заклинание животного практически не изображается. Подобным образом мотив размножения животных передается не через образы и их сочетания, как это было позже, а путем изображения нескольких особей разного пола и возраста, стоящих около растений и сакральных сооружений (рис. 4, 2).

Итак, резкое увеличение изображений животных и в особенности распространение сцен нападения одних на других (наиболее характерные составляют "фризы сражающихся"), как мы полагаем, связано с изменениями, произошедшими в социальной сфере с окончательным формированием государств, социальным неравенством, а также постоянными войнами Раннединастического времени. Образ мира в целом, макрокосмоса не мог в этой ситуации не измениться, а изменялся он в том направлении, которого требовала социальная реальность. Нечто подобное вызвало формирование звериного стиля у скифов: "Прямым следствием... социальных процессов должно было неизбежно явиться и возникновение острой потребности в создании визуальной знаковой системы, способной достаточно наглядно выражать представления о строении иерархически организованного социального космоса и месте каждого индивида или определенной группы в этом космосе"¹⁴.

В этих условиях и становятся актуальными изображения схваток мифологических существ с дикими животными, терзания хищниками крупных и мелких травоядных (рис. 2). П. Амьет отметил, что раннединастическая глиптика характеризуется акцентировкой мотива борьбы, который шумеры, как и их преемники считали образом отношений, лежащих в основе мира¹⁵. В глиптике раннединастического и еще более –

¹⁴ Раевский Д.С. Модель мира скифской культуры. М., 1977. С. 112.

¹⁵ Amiet. La glyptique... P. 136–140.

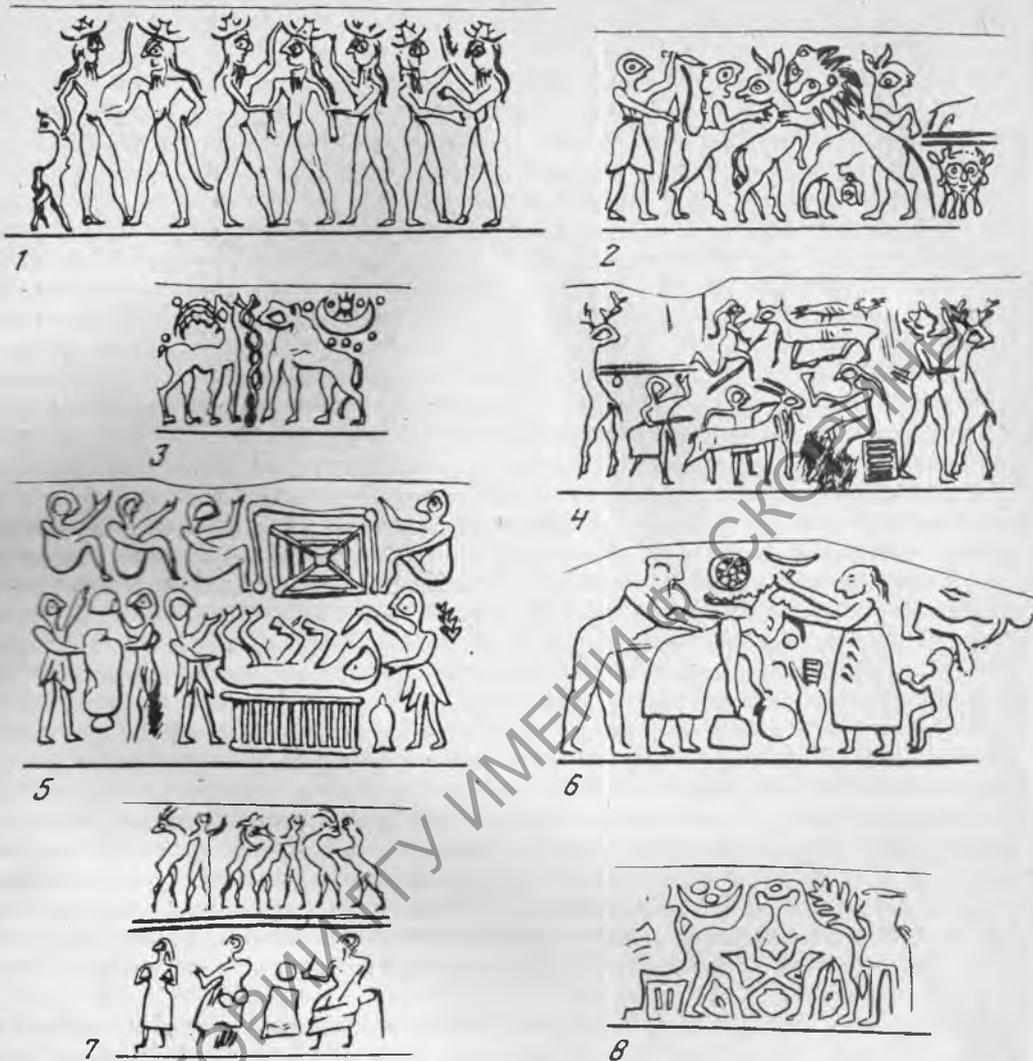


Рис. 2. Воплощение темы "столкновение-борьба" в различных контекстах. 1 – Аккадский период; 2–8 – Раннединастический период

аккадского времени животные выступают как персонификации элементов мира (но, заметим, не только в этом качестве); при этом их символические ассоциации отчасти определялись их местом в реальном мире: орел символизировал грозовую тучу, змея – нижний, хтонический мир, бык – гору. В аккадской глиптике значительное место занимает человекоподобный персонаж, олицетворявший воды¹⁶. Борьба живых существ – персонификаций элементов мира – выражает происходящие в нем изменения в ходе сезонных перемен¹⁷.

С символикой природного цикла связывал П. Амье и изображения на печатях Аккадского периода, хотя здесь многочисленны образы антропоморфных божеств (рис. 2, 1), а композиции как будто иллюстрируют мифологические сюжеты. Поражение мифической человекоптицы в борьбе с другими существами он считал

¹⁶ *Idem.* Pour une interprétation nouvelle du répertoire iconographique de la glyptique d'Agadé // RAAO. 1977. V. 71. № 1. P. 112.

¹⁷ *Idem.* La glyptique... P. 188.

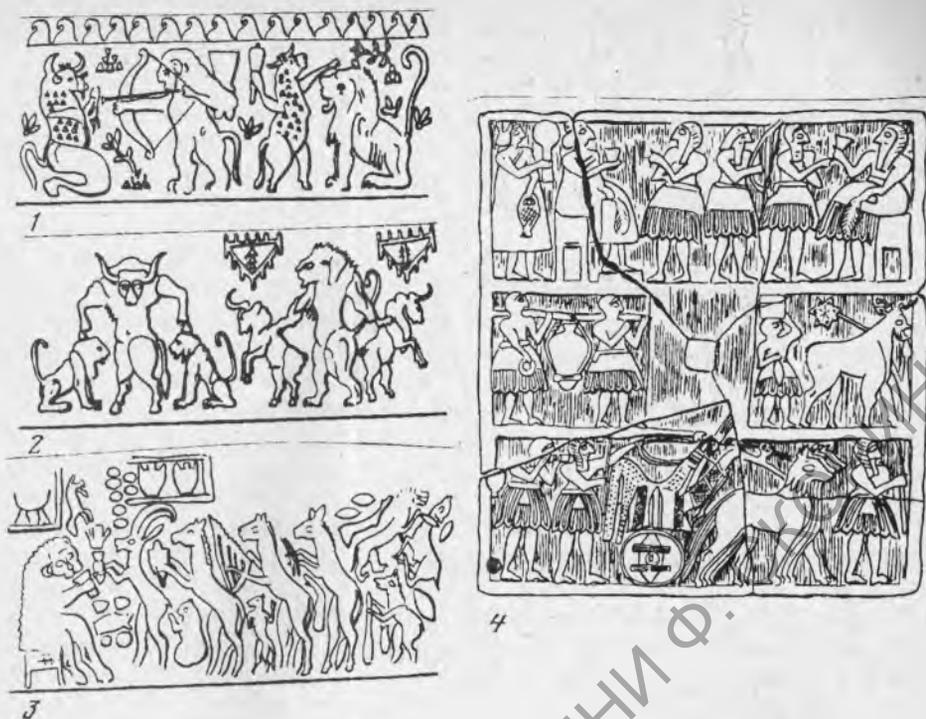


Рис. 3. Изображения на памятниках Протоэламского (1–3) и Раннединастического (4) периодов

образом гибели растительности под воздействием палящего летнего солнца, поскольку атрибуты человекоптицы позволяют предполагать ее связь с растительным миром. Этой теме противостоит другая, тема великого весеннего возрождения природы: на известном цилиндре Адды рядом с живым растением на горе изображены божества солнца, воды, грозовой тучи и т.д.¹⁸ Образы животных были полисемантическими: так, бык не только символизировал гору, но был связан с плодородием животных, а также с водой¹⁹.

В шумерских мифах о происхождении элементов мира оно выступает в терминах рождения, сотворения или ремесленной деятельности. Но за этими как будто мирными действиями может также стоять благополучно разрешаемый конфликт. Эта сторона в определенных исторических условиях и в обрядовых ситуациях могла выходить на первый план, чтобы затем в ходе обряда сниматься. Смерть и жизнь, поедание и совокупление для нового рождения – эти мотивы накладываются один на другой. Не исключено, что одним из значений терзания хищником травоядного было и совокупление: на одной раннединастической печати по сторонам перевитых змей, уже известного нам знака плодородия и сочетания полов, стоят хищник и козлоподобное животное (рис. 2, 3)²⁰. О том, что мотивы поглощения и рождения воспринимались как взаимосвязанные, свидетельствует миф об Энки (символом которого был козел и козлорыба), в котором он выступает как породитель и пожиратель растений нескольких видов²¹.

Тема убийства ради продолжения жизни, жертвоприношения животных, в первую очередь травоядных – постоянный элемент ритуалов, в том числе сезонных обрядов (рис. 2, 4–5; 7; 3, 4). То, что образы убийства и нападения антропоморфных существ на

¹⁸ *Idem*. Pour une interprétation... P. 113.

¹⁹ Buren E.D. van. The Dragon in Ancient Mesopotamia // *Orientalia*. 1946. V. 15. Fasc. 1–2. P. 14.

²⁰ Amiet. La glyptique... № 1249.

²¹ Крамер С.Н. История начинается в Шумере. М., 1965. С. 169 сл.

травоядных животных столь часты на печатях интересующего нас времени, чрезвычайно симптоматично. Это указывает на связь сюжетов изображений не непосредственно с мифом, а с ним через образы ритуала.

Многие обрядовые действия в шумерских религиозных празднествах могли образно восприниматься как сцены схватки или терзания одними персонажами других или непосредственно так выглядели. В своей недавней книге И.М. Дьяконов обобщил результаты своих исследований календарных праздников шумеров²². В ходе многих из них происходили обряды, которые могли восприниматься как терзания или столкновение. Таковы обряды жертвоприношения, в частности "съедения непорочного козленка" в марте–апреле, важном в обрядовом отношении месяце года, аккадском *нисане*, или "праздник поедания птицы искупления" в мае–июне, когда на полях ловили птиц. Подобным образом могли воспринимать обряды поминовения умирающих и воскресающих божеств, олицетворявших различные явления природы и элементы мира (например, поминки по богу Ниназу в Уре в июне–июле и, конечно, празднества в честь Думузи). В августе–сентябре происходили новогодние торжества, отмечавшие начало второй, зимней половины года, когда особенно остро ощущение столкновения, противоборства разных сил. В Уруке, вероятно, в этом месяце осуществлялся цикл обрядов, связанных со свадьбой богини Инаны и Думузи. И.М. Дьяконов сравнивает обряды этого месяца с масленичными состязаниями, "растерзанием" Масленицы²³. Вероятно, аналогичные по значению обряды должны были происходить и в начале летнего сезона, в первый месяц года.

Ритуальные поединки людей (рис. 2, 8) и/или животных – постоянный элемент календарных обрядов разных народов. Т. Якобсен связывал ритуальную битву во время весеннего праздника в Вавилоне с тем, что в этот момент стране грозил хаос из-за паводка. Для преодоления сил хаоса Мардук вступал в битву с Тиамат и после победы организовывал мировой порядок²⁴.

Космологическая тема битвы, поединка могла реализоваться и в словесной форме, о чем писала еще О.М. Фрейденберг²⁵. Словесные тексты, диспуты, гадания вместе с несловесными, действенными в древних традициях представляли основу ритуала, символизируя сотворение мирового порядка²⁶. Форму спора имеют некоторые шумерские этиологические мифы²⁷. В них божества, персонифицирующие времена года, разные стороны хозяйственной деятельности, занятия и даже орудия труда, выясняют, кто из них важнее. Характерно, что эти споры, как отмечает В.К. Афанасьева, почти всегда "кончатся признанием важности занятий обоих спорщиков и попыткой верховного божества примирить обе спорящие стороны"²⁸. И в этих текстах, как и в изобразительных, звучит мотив уравновешенного мира, в котором каждый элемент имеет свое место, а конфликты естественны и неизбежны, но могут преодолеваются, потому что в мире все повторяется.

Важна для понимания особенностей мировосприятия обитателей Месопотамии еще одна перспектива смыслов текстов диалогического характера – обмен, который в их структуре выступает как обмен репликами, но может выглядеть как обмен благами, услугами, как брачный союз. Один из заключительных моментов спора "Думузи и Энкимду" – обмен продуктами труда пастуха и земледельца²⁹. Таким образом создается божественный прецедент актуальному для обитателей Месопотамии отношению земледельцев и скотоводов.

²² Дьяконов И.М. Люди города Ура. М., 1980. С. 292 сл.

²³ Там же. С. 312–313.

²⁴ Франфорт Г. и др. Ук. соч. С. 185.

²⁵ Фрейденберг О.М. Поэтика сюжета и жанра. Л., 1936. С. 138.

²⁶ Иванов В.В. Очерки по истории семиотики в СССР. М., 1976. С. 50.

²⁷ Афанасьева В.К. Шумерские этиологические мифы и изучение идеологии города-государства в Двуречье // Древний Восток. Города и торговля (III–I тыс. до н.э.). Ереван, 1973.

²⁸ Там же. С. 11. Прим. 14.

²⁹ Крамер. Ук. соч. С. 166 сл.

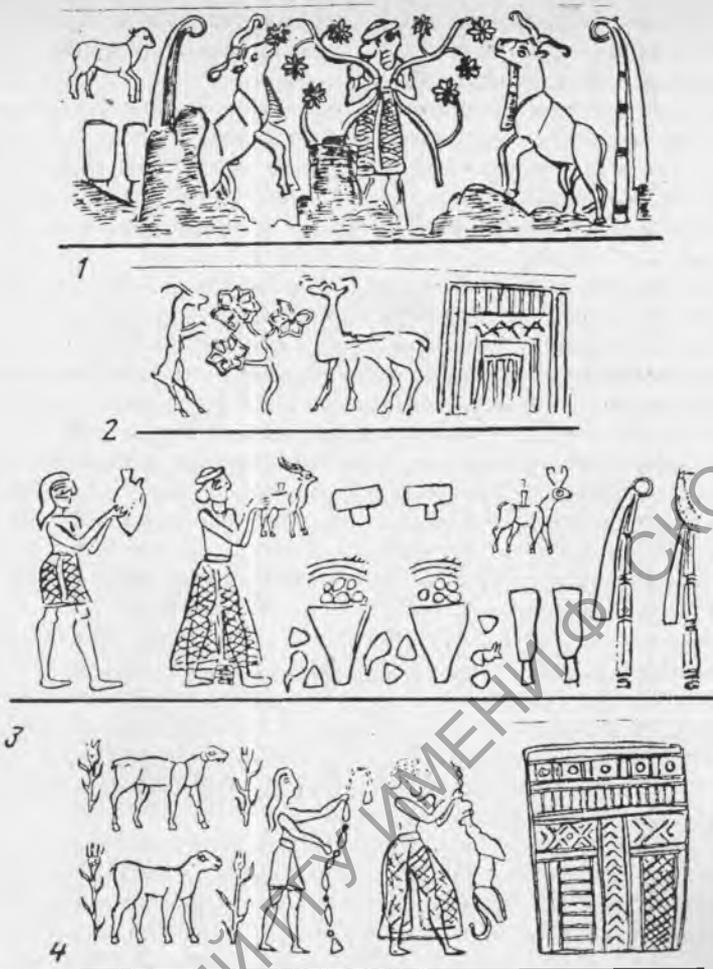


Рис. 4. Печати периода Урука

Примечательная особенность изображений сцен борьбы животных в глиптике III тыс. до н.э. – участие в них мифологических персонажей антропоморфного или полуантропоморфного облика. Они то участвуют в схватке, то как бы взирают на нее со стороны. Визуальный образ мира все более антропоморфизмуется, он предстает не как арена взаимодействия в основном сил в облике животных. Над ними (что бывает передано буквально) возвышаются фигуры человекоподобных существ, регулирующих отношения между природными силами. Это вторжение антропоморфного элемента в природный мир обусловлено, в частности, социальными изменениями, дифференциацией, появлением института власти. Широкому распространению антропоморфных персонажей в изобразительных памятниках III тыс. до н.э. предшествует появление осуществляющих различные действия людей и вождя-жреца. Этот персонаж урукской и более поздней глиптики выступает как военный предводитель и как "добрый пастырь", кормилец животных (рис. 4, 1). Он не только протягивает растения козам или овцам, но может держать их ветви таким образом, что уподобляется сам плодному дереву, отождествляется с ним³⁰. В композициях такого рода он занимает место, которое на более ранних печатях принадле-

³⁰ Amiet. La glyptique... № 636.

жато мифологическому персонажу – "хозяину зверей", их владыке и покровителю (рис. 1, 4). Одна из важнейших функций лидера – осуществление связи между социумом и миром богов, природой. Для этого он вступает в символический брак с богиней (рис. 4, 3–4), очевидно, во время сезонного празднества, участвуя тем самым в космическом событии обновления мира³¹. Благодаря его союзу с богиней мир рождался заново. Он совершает то же действие, что божества, которые, вступая в брак друг с другом, породили растения, времена года, небесные светила и т.д.³². Таким образом, вождь-жрец выступает как участник космологического действия, что ставит его в совершенно особое положение в обществе.

Неслучайно появление фигуры общественного лидера на печатях и других памятниках одновременно с распространением образов хищников, в первую очередь льва, а также сцен нападения хищника на травоядное. Лев – образ вождя. Прямые указания на это – изображение льва на месте, которое обычно принадлежит вождю-жрецу, предлагающему ветви растений животным³³. Какой-то кошачий хищник изображен и на другой печати, где он держит ветви перед разнополыми травоядными³⁴. Лев – объект охоты вождя, а также его дар божеству (рис. 1, 6; 4, 1, 3–4)³⁵. На более поздней, раннединастической печати в композиции, где роль людей играют животные, лев изображен на месте главного персонажа (рис. 3, 3), которому козел и осел подносят дары, в то время как другой лев перерезает горло козленку³⁶. Лев – явный символ властителя или военного вождя; так именовали царей по крайней мере в конце III тыс. до н.э. и позднее³⁷.

Не только хищный лев, но и более мирный, хотя и мощный бык был символом богов, героев и правителей³⁸. Одно из наименований дикого тура –^{SUL} – значило и "герой"³⁹. Не исключено, что схватка льва и быка могла трактоваться как сражение равных по силе противников. В связи с этим примечательны изображения на протоэламских печатях, где львы, поражающие или попирающие быков, чередуются с быками, убивающими или попирающими львов (рис. 3, 1–2)⁴⁰. Напомним, что именно бычьи рога венчали тиары богов.

Некоторые данные позволяют думать, что изображение сцен нападения хищников на травоядных с участием персонажей антропоморфного облика ассоциировалось с деятельностью воинов – губителей, но и защитников и, естественно, вождей. На окраине "царского" некрополя Ура были раскопаны погребения воинов. В них обнаружены одинаковые печати из раковин. На них были изображены сцены борьбы героя со львом, нападающим на газель, барана, овцу. Л. Вулли считал их своего рода медалями⁴¹. Не менее примечательны изображения на другой печати: персонаж в короткой спереди "военной" юбке нападает на человека, в то время как рядом помещен нападающий на козла лев⁴². Это можно толковать как изобразительную метафору: победитель уподобляется льву, побежденный – травоядному животному.

Еще более многозначительны изображения на печати лугалья Месаннепадды: нагой бородастый персонаж убивает кинжалом льва, одного из двух, от которых он и другой

³¹ Антонова Е. В. Вещь в контексте обряда: ваза из Урука // Проблемы интерпретации памятников культуры Востока. М., 1991.

³² Kramer S.N. From the Poetry of Sumer. Los Angeles – London, 1979. P. 27, 29, 31, 36.

³³ Amiet. La glyptique... № 419.

³⁴ Ibid. № 641.

³⁵ Ibid. № 642.

³⁶ Ibid. № 1307.

³⁷ Seux M.J. Epithètes royales akkadiennes et sumériennes. P., 1967. P. 436–437.

³⁸ Ibid. P. 386.

³⁹ Афанасьева. Гильгамеш и Энкиду. С. 52.

⁴⁰ Amiet. La glyptique... № 585.

⁴¹ Wooley L. Ur Excavations. Early Periods. Oxf., 1955. P. 83.

⁴² Amiet. La glyptique... № 825.

герой вместе с быком с человеческой головой защищают обычно быка⁴³. Деятельность вождя, а позднее царя вписывается в жизнь космоса, поэтому он и соотносится с существами, олицетворяющими борьбу космических сил. Его земная деятельность рассматривалась на фоне жизни космоса: как всякий архаический правитель он несомненно, участник космологического действия. Его роль в обществе определялась его космологическими функциями, сходными с функциями других сакральных представителей "центра мира"⁴⁴. По отношению к подвластным ему людям он – "добрый пастырь": характерны прозвания лугалей Шумера: "вождь-воин" – lugal-ursag, "вождь-землевладелец" – lugal-engar, "вождь, приносящий и процветание" – lugal-hegal⁴⁵. В то же время он – грозный для нарушителя порядка и врагов лев. Победы над врагами – это собственно победы его божества-покровителя.

Таким образом, распространение в Раннединастическом периоде печатей с изображениями типа "фриза сражающихся", как нам кажется, связано с формированием образа мира, в котором акцентируются актуальные для этого напряженного времени ситуации конфликта, войны. Сцены фантастических схваток – отражение реальности, мифологическим прототипом которой они были. Действия антропоморфных мифологических персонажей воспринимались как прототипы деятельности вождей, воинов, что не исключает возможности того, что и рядовые люди могли видеть в них своих мифологических покровителей, которые, подобно им, защищали от хищников свой стада. Однако последняя тема – лишь эпизод в разнообразном значении фигурировавших на печатях образов и сюжетов. И если, как полагала В.К. Афанасьева, основной массе населения была чужда сложная философская символика, которая могла за ними скрываться в понимании жречества и верхушки общества⁴⁶, то не могла быть ей чужда тема борьбы разных сил, которая находила воплощение и в различных обрядах, и в словесных текстах типа споров и, наконец, в социальной реальности. Изображения на печатях, как и обрядово-мифологические тексты, принадлежат образу мира, в котором неизбежны конфликты, гибель одних существ для того, чтобы могли жить другие. Этот мир полон трагических возможностей, как заметил Т. Якобсен в приведенной в начале статьи цитате. Утешением служит то, что все совершается не случайно, не благодаря произволу, а по воле богов, которые установили мировой порядок и гарантируют правильное течение событий, если люди будут вести себя соответственно ему. Если же они нарушают заведенный порядок, то кара должна последовать не только от богов-покровителей обиженных, но и от собственного божества-покровителя обидчика⁴⁷.

SYMBOLS OF COSMIC FORCES AND SOCIAL REALITY OF MESOPOTAMIA AT THE END OF THE 4th-3rd MILLENNIUM B.C.

Ye.V. Antonova

The article attempts to reconstruct the symbols of the representations of animals and the so-called "friezes of fighters" on Mesopotamian seals of the 3rd millennium B.C. The author considers these symbols polysemantic and on the whole reflecting the vision of the world. In the mytho-poetical picture the natural and the social appeared identical. Therefore it may be assumed that representations of animals and relations among them reflected the perception of social reality by the people. A sharp increase in the number of scenes depicting predators attacking the herbivorous and battles of various mythological creatures in the Early Dynastic period models a world where war and social contradictions have become an everyday occurrence. At the same time these scenes symbolized the struggle of the cosmic forces forming the basis of the world.

⁴³ Ibid. № 1063.

⁴⁴ Брагинская Н.В. Царь // Мифы народов мира. Т. II. С. 614.

⁴⁵ Kramer. From the Poetry... P. 57-58.

⁴⁶ Афанасьева. Гильгамеш и Энкиду. С. 68.

⁴⁷ Якобсон В.А. Представления о государстве в древней Месопотамии. (К постановке вопроса // Древний Восток 3. Ереван. 1978. С. 61 сл.