

ВЪЗНИКВАНЕ НА СВЕТА СПОРЕД „ЕНУМА ЕЛИШ“ И „БИТИЕ“

ХРИСТО БОГДАНОВ

Древновавилонският епос за сътворението „Ену́ма е́лиш“¹ започва със следните редове²:

Когато там горе небето не беше още названо,
твърдата отдолу не беше наречена със име,
Апсу — първоначалният, техният родител,
Муму /и/ Тиамат — родителка на всички тях,
все още бяха смесили водите си в едно,
ни една колиба още нямаше, изплетена от тръст,
не бе се появила блатистата земя;
когато никон от боговете не бяха още,
никой с име не бе ги назвал,
съдбите им не бяха определени —
тогава боговете създадени бяха в тяхната среда,
Лахму и Лахаму бяха създадени, наречени бяха със име. . .
(Табл. I, 1—10)

Тук с изрази от типа „когато още нямаше“ — твърде широко разпространени в космогоничните митове³, се описва първоначалното състояние на стихииите, преди още да са се обособили една от друга. Апсу — „стихия, названа с нейното божествено име“, — е олицетворение на сладководния океан, а Тиамат — на соления океан. Муму, за която има съмнение, че е отделен персонаж, най-често се тълкува като епитет на Тиамат и се превежда като „майка“. Смесили своите води в едно цяло, двете прастихии пораждаат небето и земята, но и боговете „в своята среда“, като тази двойствена представа се отразява върху граматическата и логическата структура на целия пасаж: Апсу и Тиамат се наричат родители на „всички тях“, т. е. и на небето и земята, но в действителност поражданията започват с Лахму и Лахаму, а небето и

¹ Според Дяконов (вж. И. М. Дяконов. Общественный и государственный строй древнего Двуречья. Шумер. М., 1959, с. 138) в окончателния ѝ вид поемата е съставена след времето на Хамурапи; срв. ANET (=Ancient Near Eastern Texts Relating to the Old Testament. Ed. B. Pritchard. Princeton, 1955), р. 60 — там творбата се отнася към началото на II хил. пр. н. е. Използуваният в поемата материал обаче е по-древен — вж. S. G. F. Brandon. Creation Legends of the Ancient Near East. London, (cop. 1963), р. 91; Гункел датира поемата ок. 2100 г. пр. н. е. — вж. H. Gunkel. Genesis. Göttingen, 1922, р. 127.

² Текстът се привежда по: A. Heidel. The Babylonian Genesis. The Story of Creation. Chicago and London, 1951, р. 18 ff.; cf. ANET, р. 60ff; AOT (=Altorientalische Texte zum Alten Testament. Berlin-Leipzig, 1926), р. 108 ff.; срв. също: Когато горе. . . — В: На небето и земята. Шумерски и академска поезия. С., 1986, с. 355 и сл.

³ Срв. Бит. 2,5 (=Библия, сиреч Книгите на свещеното писание на Вехтия и Новия завет. С., 1925, книга „Битие“, гл. 2, ст. 5).

земята възникват по-късно, и то не чрез раждане. Първата двойка породени богове според Франкфорт⁴ олицетворява движещи се пясъци или пясъчни коси, възникнали от водата. Следващата двойка богове, също породени от Апсу и Тиамат, са Аншар и Кишар — олицетворения на горната и долната половина на бъдещия космос⁵. Те на свой ред произвеждат следващата двойка, от която се споменава само Ану — бог на небето, за когото се казва, че е равен на баща си. Ану поражда по свой образ Нудимуд или Еа, бога на укротената вода, магията и мъдростта. Еа и Дамкина раждат бог Мардук — главния бог на Вавилон. Но преди това се описва конфликтът на Апсу с младите богове, които, както личи, са станали много на брой. Те създават голяма суетня и вдигат много шум, като дразнят Тиамат и не дават сън и покой на Апсу, за когото се споменава, че е техен пазач. Разгневен, той отива при Тиамат, като ѝ казва:

Омразни са ми техните пътища.
Денем не мога да почина, нощем не спя!
Искам да ги унищожа, пътищата им да разсея —
тишина да настане, да получим покой! (Табл. 1, 37—40)

Тиамат обаче се възпротивява:

Защо да рушим онова, което сами сме създали?! (I, 45)

След отказа на Тиамат да санкционира каквито и да било мерки срещу боговете, Апсу замисля да действа сам по обходен път, за който не се казва нищо, тъй като не се стига до осъществяване на намерението му — той бива изпреварен от Еа, който го приспива чрез магически заклинания и го убива. Върху Апсу богът победител установява своето жилище, своя „култов дом“. Тук бива заченат Мардук:

В покоите на съдбата, в дома на предопределенията
заченат бе бог, най-мъдрият от боговете.
В глъбините на Апсу Мардук бе създаден,
в сърцето на свещения Апсу бе Мардук създаден.
Заченат бе от Еа, бащата,
Дамкина бе тази, която го роди. (I, 79—84)

Новият бог, който има двойно лице (като на по-късния Янус), превъзхожда другите богове по сила, ръст и телесно съвършенство. В образа си на слънце той е облечен в ореол като на десет бога и е безмерно могъщ.

Междувременно назрява конфликтът между Тиамат и великите богове: Ану произвежда четирипосочния вятър, който нарушава спокойствието на водите ѝ и дразни боговете, нейни привърженици. Замисляйки зло срещу великите богове, те се обръщат към нея, своята майка:

Когато съпруга ти Апсу убиха,
ти не му помогна, а остана безучастна.
Откогато страшния четворен вятър той създаде,
разбунена е сърцевината ти и нямаме покой.
Спомни си Апсу, твой съпруг!
..... Ти не ни обичаш!
..... Извърши отмъщение над тях! (I, 111—122)

Тези съвети допадат на Тиамат и тя започва подготовка за решаващата битка:

Майката на бездната [=Майката Хубур], която всичко създава,
добави оръжия, нямащи равни — змии гигантски роди,

⁴ Цит. по: W. Trilling. Im Anfang schuf Gott. Leipzig, 1964, p. 71.

⁵ АОТ, р. 109, п. „g“.

⁶ Във вавилонската митология Хубур е река, метонимично обозначение за подземния свят — вж. АОТ, р. 112, п. „d“.

с остри зъби, дроящи със сила безпощадна.
С отрова вместо кръв изпълни тя телата им.
Яростни дракони облече в дреха на ужас,
увенча ги с блясък, богоравни ги направи —
който ги види от страх да умре,
а те гръб да не могат да обръщат.
Произведе тя Башму-Змията, Дракона и „сфинкса“ Лахаму,
великия Лъв, яростното Куче, Човека-Скорпион,
могъщия Демон-лъв, летящия Дракон, Бика —
с безмилостни оръжия въоръжени и в битката без страх;
единайсет вида произведе и извика за живот.
Измежду боговете първородни, около нея сбрали,
издигна тя Кингу, първи между всички го направи.
Войските да предвожда, да командва бойния ред,
за сближение да дава знак и за хвърляне в бой,
в битката да има върховната власт —
това тя в ръцете му вложи, като го постави във съвета.
„Изрекох заклинание за теб, издигнах те в събранието на боговете,
пълна власт ти дадох да отсъждаш ти над тях.
Наистина си възвисен, съпруже мой единствен!“
И очаки му тя табличката на съдбите, на гърдите му я закрепи:
„Заповедите ти да са неотменими, словото ти да пребъде неизменно!“
Тъй издигнат бе Кингу, с ранга на Ану сподобен. . . (I, 133—156)

Приготовленията на Тиамат не остават тайна за великите богове и предизвикват страх и объркване сред тях. Всички анунаки, заплашени от чудовищната прамайка, се събират на съвет, на който отсъствуват най-старите богове — Лакхму и Лахаму. Всеки един от тях си мисли: „Никой бог не може да отиде на бой срещу Тиамат — да се изправи с лице срещу нея и да остане жив“ (II, 90-91). Аншар, който ръководи съвета, предлага Мардук да поеме борбата срещу Тиамат. Еа извиква сина си от „мястото на уединение“ и го моли да се изправи пред лицето на Аншар „както в битка“ и „да успокои сърцето му“. Мардук изпълнява волята на баща си и обещава на Аншар да победи Тиамат, но поставя условие — неговата „съдба да бъде определена като най-висша пред събранието на боговете“ и неговото слово да „определя съдбите“ вместо словото на Аншар. С други думи, в замяна на победата над общия враг Мардук иска върховна власт над боговете. За всичко това се разказва в табличка II.

В табличка III цялата ситуация се довежда до знанието на Лакхму и Лахаму и се иска съгласието им за издигането на Мардук, като подобно на табличка II дословно се повтарят подготовленията на Тиамат, описани още в табличка I. Аншар съобщава на двамата си родители още, че мнозина от боговете, дори измежду родените от самите тях, са преминали в лагера на Тиамат (III, 17—19).

Табличка IV започва с издигането на Мардук за цар в събранието на боговете, „неговите бащи“, които се обръщат към него с думите:

„О Мардук, ти наистина си наш спасител!
Ние ти възложихме да царствуваш над цялата вселена.
Когато седиш в събранието, думата ти ще е най-първа.
Оръжията ти ще бъдат безпогрешни и ще съкрушават враговете ти.
О господарю, спаси онзи, който ти се доверява,
но пролей живота на бога, който е обладан от зло!“
Като поставиха в средата една дреха,
те се обърнаха към Мардук, техния първороден:
„Господарю, наистина разпоредбата ти е висша сред боговете.
Заповядай да се разруши или създаде, така и ще стане!
Нека при звука на словото ти дрехата бъде унищожена,

отново заповядай — и ще бъде цяла!¹⁴
Той заповяда — и дрехата изчезна.
проговори пак — и отново бе дрехата цяла.
Когато боговете-отци видяха плода на устата му,
с радост му въздадоха почит: „Мардук е цар!“
Връчиха му скипър, трон и одежда му дадоха
и несравнимо оръжие, враговете сразяващо. (IV, 13—30)

В следващите редове се описват оръжиата на Мардук, които той сам си прави: лък и стрела, боздуган, мълния, пълна с ярък пламък, бойна мрежа, за която обаче също се казва, че е подарък от Ану. По-нататък става дума за „четирипосочния вятър“. Създаден вече от Ану, тук той веднъж се представя като съществуващ, а след това — в порядъка на стилистично повторение — като породен от Мардук. При това за него се говори като за „единична множественост“ и същевременно като за оръжие и същество:

Четирите вятра той разположи така, че нищо от нея да не може да
избяга —
Южния вятър, Северния вятър, Източния вятър, Западния вятър.

И произведе той Имхулу — „Злия вятър“, Вихъра, Урагана,
Четворния вятър, Седморния вятър, Циклона, Пагубния вятър.
След това отпрати ветровете, които породи, и седемте:
да размесят сърцевината на Тиамат изправиха се те зад него.
Тогава господ повдигна потопната буря Абубу, могъщото свое оръжие.
Възкачи колесницата-буря, неудържима и страшна,
впрегна във нея впряга четворен:
Убиеца, Безмилостния, Потъпкващия, Бързия —
остри са техните зъби, пълни с отрова.

Като в мантия бе с броня на ужас обгърнат,
със страшен ореол увенчана бе главата му.
И тръгна господ по своя път
с лице към яростната Тиамат.

И приближи господ до Тиамат — в нея да надникне,
на Кингу, съпруга ѝ, плановете да отгатне.
Когато го погледна, плановете му [на Кингу] се преобърнаха,
волята му се смути, делата се объркаха. (IV, 42—43.45—53.57—60,
65—68)

Армията на Кингу също е разколебана от ратния вид на Мардук, от излъчваната от него магическа сила на ужас. Тогава сблъсъкът между защитника на светлия божествен ред и чудовището на хаоса става неизбежен. След кратък словесен двубой започва космогоничната битка:

Яростно извика Тиамат, високо —
потрепераха краката ѝ до своите основи.
Тя произнася заклятие, казва магически думи,
а боговете за бой се подготвят и острят оръжия.
И тръгнаха един срещу друг най-мъдрият измежду боговете —
Мардук, и Тиамат,
вдигайки се на борба, сближавайки се за двубой.
И хвърли господ своята мрежа, в нея я заплете,
пусна Злия вятър — той следваше отзад — в нейното лице:
щом уста отвори да го глътне Тиамат,

вкарва Злия вятър там — да не може да затвори устни.
Ветровете щом в корема ѝ нахълтаха свирепо,
тялото ѝ се разду и устата ѝ широко се раззина.
Пусна той стрела и разкъса нейната утроба —
вътрешностите ѝ раздоби, пръскайки сърцето.
И тъй, след като я победи, изгаси живота ѝ;
той хвърли тялото ѝ долу, за да стъпи върху него. (IV, 89—104)

След победата над Тиамат Мардук бързо се разправя с нейните пълчища — боговете биват пленени и оръжието им строшено, а единадесетте чудовища „стъпка с нозете си“. Самият Кингу бива вързан в очакване на предопределената му смърт. Мардук му отнема табличката на съдбите, подпечатва ѝ със своя печат за собственост и я окачва на гърдите си. След това се връща към тялото на космическото чудовище:

Господ стъпи върху краката на Тиамат,
с безмилостния боздуган черепа ѝ раздоби,
а кръвта ѝ от пререзаните вени предостави
на Северния вятър — да я отнесе в потайни места.
Виждайки това, зарадваха се отците му, заликуваха;
принесоха му дарове на почит — те на него.
И почина си господ — тялото мъртво добре да разгледа,
трупа да разцепи на части, дело изкусно да свърши.
Той я разсече, подобно на мида, на два големи дяла.
Издигна половината от нея и положи за небе —
отдели го със прегради и постави стражи:
нареди им да не дават да избягат нейните води.
Прекоси небето и местата му разгледа,
застана срещу Апсу, на Нудимуд чертога.
Измери господ разстоянията на Апсу
и издигна подобния нему чертог Ешарра,
великия Ешарра, като небосвод оформен;
накара Ану, Енлил и Еа обиталищата си да заемат⁷. (IV, 129—146)

В табличка V се разказва за астрализацията на великите богове: творецът поставя на небето техните подобия-звезди, от които формира зодиакален кръг, чиито деления определят месеците и дните на календарната година. След това избира „местостояние“ за своята звезда Нибиру, т. е. планетата Юпитер, като поставя в нейно подчинение небесна ивица, разположена между зоните на Енлил и Еа. По-нататък богът отваря врати от двете страни, източната и западната, на небосклона и го затваря по-пълтно на север и на юг, а в центъра, в корема на Тиамат, определя мястото на зенита. Тогава нарежда на бога-луна да засвети, поверявайки му нощта и възлагайки му да обозначава дните на годината. При това Мардук най-подробно регламентира изменението на лунните фази в зависимост от положението на нощното светило спрямо слънцето. По-нататъшният текст на тази табличка е повреден.

В следващата табличка се разказва за сътворението на човека. Мардук „замисля в сърцето си да свърже кръв и да произведе кости“, да създаде диво същество, което да нарече „човек“. Върху човека трябва да легне грижата за боговете, „та да бъдат те доволни“. Еа, на когото Мардук изказва намерението си, му дава съвет: „Нека бъде пожертвуван един от техните [на боговете] братя! Единствено той да загине, за да може от кръвта му да бъдат образувани хората. Трябва да се съберат великите богове. Нека да бъде пожертвуван виновният, а те [победените богове] трябва да останат“ (VI, 13—16).

⁷ Сводестата твърд Ешарра, разположена над Апсу, е земята. Ану се заселва на небето. Енлил получава във владение атмосферата и земята, Еа господства над сладките води върху и под земята — cf. A. Heidel. Op. cit., p. 43, n. 96.97.

Мардук свиква събранието на боговете и ги задължава да посочат виновника за теомахията, подбудителя на Тиамат: „Аз ще направя той да понесе вината си, а вие останете в мир“ (VI, 26). Великите богове посочват Кингу, когото довеждат вързан пред Еа.

Те възложиха вината си върху него и му разрязаха вените.

От кръвта му направиха хората⁸.

Той възложи върху им служението и освободи боговете.

След като Еа, мъдрият, сътвори хората

и възложи върху тях служението на боговете,

това дело беше несравнимо:

както изкусно бе замислено от Мардук, тъй Нудимуд го извърши.

Мардук, царят на боговете, раздели

всички анунаки на горни и долини.

Той ги предаде на Ану да пазят неговите заповеди,

триста постави на небето като стража.

Също тъй определи пътищата им върху земята.

Така той постави на небето и земята шестотин. (VI, 32—44)

От благодарност за избавлението им, а то е двойно — от смърт и от труд, — боговете издигат Есагила, двореца-храм на Мардук, в който се поселват също Енлил и Еа-Нудимуд. Пак там издигат олтари и за себе си. Мардук свиква боговете-отци в новопостроения дворец на пир. Когато те заемаат своите култови места, той възсяда върху трона и произнася благословия: „Това е Вавилон — мястото, което е вашият предпочитан дом!“ (VI, 72). Тук Ану издига лъка на бога-победител, целува го и му дава три последователни имена, като го превръща в съзвездие. Следва апотеозът на Мардук, в който петдесетте велики божества, начело с Ану, Енлил и Еа, химнологично го назовават със своите имена, отстъпвайки му символично собствените си атрибути. Така Мардук в отделните си аспекти се отъждествява с целия Месопотамски пантеон (VII, 143).

Поемата за борбата и победата на Мардук е заемала важно място във вавилонската теология и култ. Тя е била рецитирана двукратно по време на десетдневния новогодишен празник⁹, който се е чествувал през пролетта, когато настъпва ежегодното прииждане на Тигър и Ефрат и долното Междуречие се покрива с вода с изключение на по-високите места¹⁰. Последното натурологично обстоятелство бездрукото стои в представна връзка с описанието на хаоса „в началото“ и това не е убогнало от погледа на изследователите: „Изглежда, че в основата на борбата между Мардук и Тиамат, между вятъра и водата, лежи прастаро тълкуване на пролетното прииждане на водата. Всяка пролет водните маси заливат Месопотамската равнина и светът се превръща в един, или по-скоро в първоначалния, воден хаос на правремето, докато ветровете победят водата и върнат земята пресушена на хората.“¹¹ Със самото рецитиране на мита очевидно се е целило да се предизвика поредната божествена намеса, за да се върнат водите „по местата си“. Тази религиозна практика има своите дълбоки корени в магическото разбиране за ритуала като действие със задължителни последици.

Не всички митове за „началото“ разказват за сътворение чрез борба и победа. Според В. Трилинг най-древният достига до нас шумерски мит за възникването на света, разчетен едва в последно време, дава съвсем друга картина: „В началото съществува праморето, което произвежда състоящата се от небето и земята световна планина. Ан, небето и небесният бог едновременно, е мъжкото божество, а Ки, земята — женското. От съединяването на двамата произлиза Енлил, богът на бурята,

⁸ Вж. в АОТ: „...от кръвта му той замеси хората“ (VI, 27).

⁹ Cf. A. Heidel. Op. cit., p. 16; ANET, p. 60.

¹⁰ Cf. K. Oberhuber. Die Kultur des Alten Orients. Frankfurt a. M., 1972, p. 4.

¹¹ W. Trilling. Op. cit., p. 73.

който разделя небето и земята. И докато неговият баща Ан издига небето, той изгражда за своята майка земята.¹²

Различието между двата мита може да се обясни с различната обществена ситуация и държавна структура във Вавилон в сравнение с Шумер. Вавилон се издига над другите градове благодарение на военна сила и затова неговите жреци проявяват вкус повече към войнствения мит за борбата с Тиамат. Но може да се предположи, че устното народно предание е давало възможност за по-голям избор в това отношение.

Народното предание също трябва да се има предвид, когато в Библията се търсят следи, свидетелстващи за влияние от страна на културите на Междуречието. Макар че между преданието и писмената традиция съществува известен паралелизъм, не бива да се пренебрегва възможността Бит. 1 да съдържа в себе си компромис между теологическите цели на жреческия корпус и действителността на протонародното съзнание. В такъв случай текстуалната близост на Библията с аналогични писмени паметници на околните народи може да се разглежда по-скоро като симптом на едно по-пълно и по-продължително влияние, протичащо по линията на живото съприкосновение на културите, а не непременно и изключително само като литературно заимстване. Едно такова допускане се оправдава и доказва от наличието на многобройни паралели и заемки от шумеро-вавилонски и ханаански митове и представи в цял ред поетически и пророчески текстове на Ветхий завет, нямащи пряко отношение към официалното учение за сътворението и по тази причина останали в голяма степен извън вниманието на еврейските книжовници¹³. За културната и религиозна близост на Израил с по-издигнатите народи от семитската общност имаме многобройни свидетелства в самата Библия. Ще споменем само някои от тях.

Още от началото на отсядането на евреите в Палестина имаме налице едно почти totally влияние от страна на културния Ханаан върху нецивилизованите скотовъдни племена. Всички светилища, които според Ветхия завет са учредени от т. нар. патриарси в чест на еврейския бог, в действителност са заварени ханаански светилища, където дълго време след отсядането се упражнява старият култ¹⁴. Библията свидетелства и за смесване на религиите, имащо място по времето на Соломон и неговите наследници в Северното и Южното царство¹⁵. Не се оспорва и повсеместното разпространение на асирийския култ през VIII—VII в. пр. н. е.¹⁶

Поетическите и пророческите книги, от които личи фонът от образи и представи, върху които се изгражда богословски култивираният възглед за сътворението в Бит. 1, описват отношението на Яхве към морето¹⁷ в пълно съгласие с митологическата традиция като борба¹⁸, победа¹⁹, унищожение²⁰. По-специално често се споменава за борба на божеството с морските чудовища Рахав²¹, Левиатан²², Бехемот²³, Танниш²⁴, Нахаш²⁵, Ям²⁶. Митологическата основа на подобни представи и връ-

¹² Ibidem; cf. S. G. F. Brandon. Op. cit., pp. 71-73; Cf. Westermann. Genesis. Neukirchen-Vluyn, 1966, p. 43; по-подробно вж.: С. Н. Крамер. История начинается в Шумере. М., 1965, 100—101.

¹³ Cf. G. v. Rad. Theologie des Alten Testaments. Vol. 1. München, 1958, p. 155.

¹⁴ Cf. G. v. Rad. Op. cit., pp. 30—35.

¹⁵ Вж. III Царства 11, 33; 14, 9-23.

¹⁶ Cf. G. v. Rad. Op. cit., p. 70.

¹⁷ Cf. Cf. Westermann. Op. cit., p. 45; H. Gunkel. Op. cit., pp. 121—122; S. G. F. Brandon. Op. cit., pp. 89-90, 153—156.

¹⁸ Вж. Псалтир 103, 6 и сл.; Авакум 3, 15.

¹⁹ Вж. Псалтир 64, 8; 88, 10.

²⁰ Вж. Иов 38, 8 и нат.

²¹ Вж. Исаия 51, 9; 30, 7; Псалтир 86, 4; 88, 11; Иов 9, 13; 26, 12 (по Вестерман); cf. Handbuch theologischer Grundbegriffe. Hrsg. H. Fries. Vol. 2. München, 1962, p. 813. Art.: Welt.

²² Вж. Исаия 27, 1; Псалтир 73, 14; 103, 26; Иов 40, 25.

²³ Вж. Иов 40, 10 и сл.

²⁴ Вж. Исаия 51, 9; 27, 1; Иеремия 51, 34; Йезекиил 29, 3; 32, 2; Иов 26, 13.

²⁵ Вж. Амос 9, 3; Исаия 27, 1; Иов 26, 13.

²⁶ Вж. Исаия 51, 9 и сл.; Псалтир 74, 13 и нат.; Иов 3, 8. Забележка: В синодалния превод собственото име на митичното същество уам е преведено с демитизираното „море“.

ката им с извнйзраилски сюжети отдавна е отбелязана от изследователите на Библията. Така например Херман Гункел вижда в съответните библейски пасажи отзвук от мита за борбата на Мардук с Тиамат²⁷. Кл. Вестерман смята, че върху текстовете, свързани с представата за хаоса, освен вавилонско и ханаанско би могло да се търси и египетско влияние²⁸. Герхард фон Рад, имайки предвид подобни изказвания в Библията, отбелязва: „Народното съзнание при споменаване на сътворението си представя борбата на Яхве със силите на хаоса, враждебни нему. Яхве бие и покорява тези сили. Така те днес спят на дъното на творението, но могат и да се събудят (Иов 3, 8). Бог обаче е поставил страж (Иов, 7, 12). Връзката на този кръг от представи с вавилонския мит за сътворението е известна.“²⁹

В стройния и последователен космогонически разказ от Битие 1³⁰ се съдържа един по-пълнен и квалифициран, макар и по-малко очевиден, паралел на вавилонския мит за сътворението, познат ни от литературната му рецепция в Енума елиш. Неговият текст е следният³¹:

- 2 4 Това е родословието на небето и земята при сътворението им.
- 1 1 В началото бог сътвори небето и земята.
- 2 А земята беше безвидна и неустроена; тъмнина се разстилаше пред лицето на бездната и божият вятър се носеше пред лицето на водите.
- 3 И рече бог: „Да бъде светлина!“ И биде светлина.
- 4 И видя бог, че светлината е добра; и отдели бог светлината от тъмнината.
- 5 И нарече бог светлината ден, а тъмнината нарече нощ.
Бе вечер, бе утро — ден един.
- 6 И рече бог: „Да има твърд посред водите — да бъде преграда между вода и вода!“ (Тъй и стана.)³²
- 7 И направи бог твърдта и отдели водите под твърдта от водите над твърдта.
- 8 И нарече бог твърдта небе. (И видя бог, че това е добро.)
Бе вечер, бе утро — ден втори.
- 9 И рече бог: Да се сберат водите под небето на едно място и да се покаже сушата!“ Тъй и стана. (И сбра се водата под небето на своите места и се появи сушата.)
- 10 Сушата бог нарече земя, а събраните води — морета.
И видя бог, че това е добро.
- 11 И рече бог: „Да произведе³³ земята зеленина: злак, който дава семе и плодно дърво, даващо според вида си на земята плод, чието семе е в него. Тъй и стана.
- 12 И произведе земята зеленина: злак, който дава семе според вида си и плодно дърво, даващо според вида си плод, чието семе е в него. И видя бог, че това е добро.
- 13 Бе вечер, бе утро — ден трети.
- 14 И рече бог: „Да бъдат светила на небесната твърд, за да отделят деня и нощта и да бъдат знаци за времена, за дни и за години;
- 15 и да служат за светила на небесната твърд, като светят на земята!“ Тъй и стана.

²⁷ Cf. H. Gunkel. Op. cit., p. 122.

²⁸ Cf. Cl. Westermann. Op. cit., p. 47; H. Gunkel. Op. cit., pp. 122—127.

²⁹ G. v. Rad. Op. cit., p. 155.

³⁰ Пълният текст обхваща Бит. 1, 1—2, 4а.

³¹ Вж. Библия. С., св. Синод, 1982; cf. Biblia Hebraica Stuttgartensia. Ed. K. Elliger et W. Rudolph. Stuttgart, 1983; Septuaginta. Ed. A. Rahlfs. Vol. 1. 9. ed. Stuttgart, (cop. 1935); cf. Cl. Westermann. Op. cit., pp. 106—108; H. Gunkel. Op. cit., pp. 101—115; O. Procksch. Die Genesis. 2. u. 3. Aufl. Leipzig-Erlangen, 1924, pp. 436—438; срв. също: Б. Пиперов. Тълкуване на книгата „Битие“. С., 1973, 21—35.

³² Поставените в кръгли скоби изрази не се съдържат в еврейския текст, а са взети от Септуагинта.

³³ „Да произведе“ е приблизителен превод на каузативната форма на еврейския глагол *dāšāa'* — прокарвам, покълвам, вирея. В Септуагинта имаμε *βλάστησάτω* — транзитивен глагол за „поликвам“. У Пиперов (цит. съч, с. 27): „да прозябне земята зеленина“.

- 16 И направи бог двете големи светила: по-голямото светило за господство над деня, а по-малкото светило за господство над нощта; [направи] и звездите.
- 17 И ги постави бог на небесната твърд да светят на земята,
- 18 да господствуват над деня и нощта и да отделят светлината от тъмнината. И видя бог, че това е добро.
- 19 Бе вечер, бе утро — ден четвърти.
- 20 И рече бог: „Да загъмжат водите от гъмжило живи същества³⁴ и птици да полетят над земята пред лицето на небесната твърд!“
- 21 И сътвори бог големите морски чудовища³⁵ и всички живи същества³⁴, от които гъмжат водите, според вида им, и всички пернати птици според вида им.
- 22 И благослови ги бог, като рече: „Плодете се и множете се и пълнете водите в моретата! А птиците да се множат на земята!“
- 23 Бе вечер, бе утро — ден пети.
- 24 И рече бог: „Да произведе земята живи същества³⁴ според вида им: добитък и влечуги, и полски зверове според вида им!“³⁶
- Тъй и стана.
- 25 И направи бог полските зверове според вида им и добитъка според вида му, и всички земни влечуги според вида им. И видя бог, че това е добро.
- 26 И рече бог: „Да направим човеци по наш образ и наше подобие — да господствуват над морските риби и над небесните птици, и над добитъка, и над цялата земя, и над всички влечуги, лазещи по земята!“
- 27 И сътвори бог човека по свой образ, по божий образ го сътвори, мъж и жена ги сътвори.
- 28 И благослови ги бог, и рече им бог: „Плодете се и се множете, изпълнете земята и я владейте, и господствайте над морските риби и над небесните птици, и над всяка живина, лазеща по земята!“
- 29 И рече бог: „Ето аз ви давам всичката зеленина — даващия семе злак, който е по цялото лице на земята и всяко дърво, чийто плод е дървесен и дава семе, — това ще ви бъде за храна!
- 30 А на всички полски зверове и на всички небесни птици, и на всички земни влечуги, които имат жива душа, [давам] за храна целия злак тревист!“ Тъй и стана.
- 31 И видя бог всичко, което направи, и ето — то беше твърде добро. Бе вечер, бе утро — ден шести.
- 2 1 Тъй бидоха свършени небето и земята и цялото им войнство.
- 2 И свърши бог в седмия ден делата си, които извърши; и си почина в седмия ден от всичките си дела, които извърши.
- 3 И благослови бог седмия ден и го освети, защото в него си почина от всички дела, които, правейки, сътвори.

Дистанцията, която разделя горния текст на Бит. 1 от вавилонската поема, е твърде солидна в измеренията на времето, представите, изразните средства, начина на мислене, за да можем да очакваме, че помежду им би могло да бъде установено различие на близост, единство, приемственост още при простото съпоставяне на двете произведения. В сила е по-скоро обратното — при вербалната им съпоставка на преден план излизат многобройни и разнообразни отлици, многоаспектни различия. Те обаче са вторични по отношение на общата картина на света, използвана в двата случая и затова са относителни. Нещо повече — те са в диалектическа опозиция на едно по-широко единство, което не се изчерпва само с общата картина на света, но включва в себе си и идейна и концептуална приемственост.

Предполагаемият процес, върху който би могло да се проецира възникването на въпросните различия, а заедно с това да се проследи и самозапазващият се мо-

³⁴ Евр. *pešēš hayyā(h)*, букв.: живи души.

³⁵ *hattanninim* — име на митичното същество Таннин, но в мн. ч.

³⁶ *Septuaginta: τετραπόδα καὶ ἑρπετὰ καὶ ἐθρία τῆς γῆς.*

мос“, спокойно може да се впише в системата от тео-космогонични представи, характерни за Енума елиш⁴⁷.

Съгласно ст. 1,1 обект, или по-точно — резултат на обозначеното с *bānā'* космогонично действие на божеството⁴⁸ са „небето и земята“. Очевидно е, че словосъчетанието тук има друг смисъл в сравнение с двукратната му употреба в 2,4a. Там то е обозначение за „свят“, „космос“, а в дадения случай „небе“ и „земя“ са отделни части на космоса. Възниква обаче въпросът—как да разбираме сътворението—отделяне на небето преди неговото появяване и учредително наименование в ст. 6—8? Ако трябва да се опираве само на библейския текст — разбира се, и върху способността ни за логически обосновани съждения, отговорът може да се добие по обходен път, чрез изясняване на други някои елементи на описанието: какво се разбира в случая под „земя“, как да схващаме определението „безвидна и неустроена“?

За космологическото устройване на земята се разказва в ст. 9—10, а в по-разширен аспект — в 9—12. Ще се спрем върху първия вариант, допускайки, че той е логически достатъчен: „устроена“ земя се състои от морета, т. е. вода, която се е събрала на определените ѝ места, и появилата се от водните дълбини суша. Следователно земята, за която става дума в ст. 2, е „безвидна и неустроена“ поради обгръщащата я и същевременно смесена с нея вода. А това означава, че в обозначената с този стих космогонична фаза бъдещата „долна“ половина на космоса се вижда като водно-тинеста маса — една широко разпространена в древния Изток представа за „земята в началото“⁴⁹.

А какво си е представял древният читател на Библията под „небе“? Според почти неравновесния израз на Гункел, небето е мислено като „там горе чисти висещи води“. Представата е древна и произволно се асоциира с Енума елиш, където Апсу е олицетворение на сладководния океан, а Тиамат е митичното праморе. „Когато още нямаше“, „когато бяха смесили водите си в едно“ — това е библейското „начало“, но изразено по позитивен начин. Дори за сметка на едно игрословие трябва обаче да посочим, че „началото“ в Бит. 1 и вавилонското „когато още нямаше“ логически и представно са толкова близки, колкото са близки денят и нощта поради обстоятелството, че преминават един в друг, че притежават общ момент, който ги разделя и обединява — предутринния здрач или вечерния сумрак. По същия начин „в началото“ от ст. 1 е краят на онова състояние, което вавилонският епос схваща като оплождаща прегръдка между Апсу и Тиамат — прегръдка, за която съвременното съзнание спокойно може да постулира предшествуваша безкрайност във времето. В Битие аналогичното състояние само се загатва — чрез отграничителната функция на действието „в началото“, което непокоряващото се на текста въображение би могло да постави в логически контекст с едно необозначено там състояние „преди началото“.

Всъщност Енума елиш също не поставя ударението върху състоянието „преди началото“, защото на негативното „когато . . . не беше още. . .“ в 1, 1—2 противостои съдържателно-позитивното „тогава. . . бяха създадени. . .“ в 1, 9. И ние виждаме, че след този момент Апсу и Тиамат имат битие, което според епичната логика на образите може да бъде само битие разделно, битие с име и собствена съдба. Но Апсу и Тиамат — великите прастихии, които пораждат боговете: седемте велики бога, петдесетте велики бога, стотиците игиги и ануаки; които пораждат небесната и земната йерархия на целия този божествен мир — Апсу и Тиамат все още не са космос. Но са негов прообраз — епическо, „титанично“ разбушувано предсещане на всеобщия порядък. По подобен начин „небето и земята“ на Бит. 1, 1 се „отделят“

⁴⁷ Срв.: „ . . . тогава боговете бяха създадени [разбирай: „породени“ — б. а.] в тяхната среда. . .“ (табл. I, 9).

⁴⁸ Евр. *’ēlohīm* („елохим“): мн. ч. от *’ēlōh* („елох“) — бог; с изключение на ст. 26 се употребява с глагол в ед. ч.

⁴⁹ Срв.: „Всички земи бяха море“ — AOT, p. 30: Ein babylonisches Lehrgedicht von der Schöpfung; cf. S. G. F. V r a n d o n. Op. cit., pp. 17.19. 47.67-71.

едно от друго, за да предначертаят бъдещите конкретни „небе“ и „земя“, които в древноеврейския в своята съвкупност означават „космос“, „свят“ — понятие, за което липсва отделна дума⁵⁰. Получава се така, че в 1,1 се очертава в най-общ контур бъдещият образ на космоса и прастихините се назовават с тяхното неизречено още космологическо име.

Така циклопичните мозаични късове, които подбрахме измежду стиховете с възходящ числов ред, поставени в стих 1, изграждат там картина, легитимират представя, състояща се от първоелементите на древното мислене — бог, вода, земя, възникващи из небитието на хаоса чрез разделителното действие на божествения глагол *baġā'*, който по естествен начин в оригинала заставя след *berēšit* („берешит“) — „в началото“.

В Енума елиш, както бездруго личи, космогоничното пораждаване по двойствен начин се представя като теогония и като сакрално посичане, жертвоприношение. В останалата митология са застъпени и двата варианта поотделно, което доказва, че те логически са самодостатъчни за етиологическата обосновка на наличното битие. Както бе посочено по-горе, в Шумер е била известна митологическа версия, която обяснява възникването на света като пораждаване. В митраизма обаче е засвидетелствуван мотив, според който светът възниква в резултат на сакрално умъртвяване на космически бик⁵¹. Подобен мотив срещаме и във ведическата религия⁵². Наистина могат да възникнат съмнения, дали е правомерно да съпоставяме образите на тези религии с образа на Тиамат. Но като се има предвид, че практиката на жертвоприношения е прадревна и винаги е имала космогонически аспект — в частност жертвеникът, респ. храмът, са изображения на космоса⁵³, — то връзката на митраисткия образ с най-ранни, дори примитивни, първично-религиозни представи е извън всякакво съмнение. Очевидно е при това, че подобна връзка с прастари представи може да се постулира и за образа на Тиамат като космогонична жертва.

Причините, поради които авторът (или авторите) на вавилонската поема за сътворението обединява двата митологически мотива в една фабула, в дадения случай ще останат извън вниманието ни. Ще се задоволим само с констатацията на факта, тъй-рде интересен сам по себе си, но още и поради това, че осъществява прехода към сътворението на човека, който се появява също в резултат на сакрално убийство, и то на бог. Последният мотив обаче е шумерски⁵⁴. Нещо повече — в шумерската древност той би трябвало по един или друг начин да е бил свързан с теокосмогонията Ан-Ки-Енлил. Имайки също така предвид приписвания на Енлил разрушителен аспект — като олицетворение на опустошителната буря, трудно е да не признаем обоснованост на подозрението, че двойствеността на вавилонската поема относно предполагаемия начин на възникване на космоса не е била чужда и на шумерския кръг от космогонични представи, т. е. и там етиологията на битието търче своята образност между поляристите на теогонията и сакралното убийство.

В Бит. 1 двата нагледа обаче се обединяват в едно цяло. Това е възможно поради обстоятелството, че те притежават общ логически момент. Откъснат от първичната митологическа образност, тук той е получил самостоятелно семантично битие в лицето на термина *baġā'*. Обозначаваното с него действие поставя библейския Елохим в паралел с Мардук, Енлил, Митра, позволявайки приверждането на съответ-

⁵⁰ Cf. G. v. Rad. Op. cit., p. 156.

⁵¹ Cf. S. G. F. Brandon. Op. cit., pp. 201—202.

⁵² Ibidem.

⁵³ Cf. M. Eliade. The Myth of the Eternal Return. 2nd ed. Princeton, (cop. 1954), pp. 13.77-78

⁵⁴ В Шумер сътворението на човека се приписва на Енки (Ea). Кингу също е шумерски персонаж — известен е ритуален текст, в който божеството се отъждествява с принасяното в жертва агне. От друга страна, в Енума елиш ролята на Енки-Ea при сътворението на човека не е мотивирана от контекста. Следователно в случая поемата се влияе от по-стари представи, според които сътворението на хората, Енки и жертвата Кингу са били поставяни в близост (cf. K. Oberhuber. Op. cit., p. 124).

ните космогонии към един логически знаменател, към една представа, според които сътворението е „отделяне“ или „разделяне“.

Би било погрешно да смятаме, че характерната за Бит. 1 демитизация, чийто класически продукт е *bāṭā'*, е в състояние изцяло да замени митологическите образи в съзнанието на древните. В действителност новите представи и понятия се „отблъскват“ от митологията — исторически и логически те черпят смисъл оттам. По тази причина на дъното на описанието за „мирното сътворение“ на Елохим стоят бурни образите на теомахията, а в „отделянето“ се вижда теогония и посичане. В същото и обратното: новото и самотитното в библейската космогония може да се види и почувствува единствено ако се разглежда на фона на старите митологически образи, които скрито присъствуват там. Следователно връзката на библейските космогонични представи с митологията не е толкова и само асоциативна, но преди всичко съдържателна.

От казаното става ясно как авторът на Бит. 1 може да описва сътворението като отделяне, а в същото време да го нарича „родословие“ или „пораждане“ (ст. 2, 4). Става ни ясно също така как Елохим, единият бог, като понятие може да се основава върху исторически забравената или преодоляна представа за съвкупност от много богове — представа, държана в семантично подчинение от единственото число на употребявания към името глагол. В даден момент (ст. 26) тя обаче може да бъде събудена и актуализирана, за да се окаже, че божеството се е превърнало в божествена множественост („да съворим“), от която чрез сакрална трансформация — посичане, подобна на разказваната от Енума елиш, става възможно Елохим да „отдели“ (отново ед. ч.) човека.

Но преди това той „отделя“ небето, моретата, сушата — в ст. 6—8 и 9—10. Както виждаме от текста, емпиричното небе е дъното на небесния океан, за чието обособяване става дума още в ст. 1. Нововъзникналото след разделянето на двата океана състояние се описва в ст. 2: „а земята беше безвидна и неустроена; тъмнина се разстилалаше [беше] пред лицето на бездната и божият вятър се носеше пред лицето на водите“. За да стане описваната картина още по-зрима и ясна, необходимо е да направим някои допълнителни уточнения върху смисъла на употребяваните там образи-понятия. По-горе вече се спряхме на определението за първичната земя като „безвидна и пуста“. Това че „пред лицето на бездната“ — изразът обикновено се превежда „над бездната“ — се разстила тъмнина, е представа, която има паралел в ханаанско описание на първичния световен материал⁵⁵, но се среща и в екзегезата на Енума елиш у Берос⁵⁶, също и в Египет⁵⁷. Остава да се уточни какво се разбира под „бездна“. В еврейския текст на това място стои думата *tēhōm* („т^ех^ом“), която повечето изследователи извеждат от вавилонската Тиамат или от общ и за двете думи корен⁵⁸. От „Тиамат“, респ. „техом“ Прохш извежда и определението „безвидна и неустроена“, което на еврейски звучи „т^оху вав^оху“ (*tōhū wāwōhū*): според него *tōhū* произлиза от *tēhōm*, а *wōhū* („в^оху“) — от името на финикийското хтонично божество Ваау⁵⁹. Следователно „бездната“ е хаотична смесица от „земя“ и „вода“, обгърната от мрак. Но „пред лицето на водите“ се носи и „божият вятър“. Как си е представял древният автор това?

Преди всичко трябва да посочим, че носещият се „пред лицето на водите“ „божият вятър“ едва ли може с достатъчно основание да се интерпретира в християнско-богословски смисъл като „дух божий“, както е в повечето преводи на Библията — тук той е физическа сила, пространствена величина. Затова се солидаризираме с онези екзегети, които превеждат израза като „силен вятър“, „божият вятър“, „страш-

⁵⁵ Cf. C. I. Westermann. Op. cit., p. 145.

⁵⁶ Ibidem, p. 147.

⁵⁷ Cf. H. Gunkel. Op. cit., p. 103.

⁵⁸ Ibidem; cf. C. I. Westermann. Op. cit., p. 146.

⁵⁹ Cf. O. Procksch. Op. cit., p. 441.

на буря⁶⁰. Картината в ст. 2 добива оптимална яснота, след като уточним смисъла на двукратно употребеното определение за място, което обозначава пространствената съотнесеност на мрака и „божия вятър“ спрямо „бездната“, респ. „водите“.

'al-r^epē(y) („ал-пенѐ“) буквално означава „пред, над лицето на“. Неговата неутралност спрямо координатната поляризация „горе“ — „долу“⁶¹ личи от ст. 20., където изразът се употребява по следния начин (букв.): „и птици да полетят над ('al) земята пред лицето на ('al-r^epē(y)) небесната твърд“. Следователно по-правилно е в ст. 2 'al-r^epē(y) да се превежда буквално, както е и в предлагания по-горе преводен вариант. В такъв случай мракът и божият вятър се поставят в отношение към целокупното първично вещество, а не само към неговата „долна“, земна половина.

Това означава, че терминът tēōm, възпроизвеждайки двойствената ситуация от Енума елиш, е определение за „земя и вода“, т. е. за соленоводната прастихия, и едновременно е обобщаващо обозначение за бъдещите „небе и земя“ в момента преди окончателното им разделяне от Елохим, респ. преди разсичането на чудовището на хаоса от Мардук. С други думи, „божият вятър“ се носи „пред лицето“ както на „горните“, сладките, така и на „долните“, смесените със „земя“, солените води, прониквайки в „сърцевината“ на Тиамат-техом⁶².

Така схващаното съотношение и взаимно разположение на първоелементите „в началото“ поставя описваната в ст. 2 картина в паралел със ситуацията, която предшества космогоничното действие на Мардук. Тогава богът-творец изпраща срещу Тиамат Имхулу — Злия вятър, който фактически набелязва бъдещето разделение на космическото праководище на двата големи космологически дяла — небето и земята. В ст. 2 „божият вятър“ по аналогичен начин поддържа в състояние на предварителна, набелязваща разделеност „горните“ и „долните“ води — последните скриват лицето на земята, — които и в двата случая получават статут на части на космоса едва в следващия стадий: след разсичането на Тиамат и поставянето на стражи от Мардук, респ. след повята на твърдата в Бит. 1, 7.

Традиционната интерпретация на „божия вятър“ в ст. 2 като „дух божий“ има известни основания в системата на по-късните спекулации върху темата на сътворението дотолкова, доколкото „божият“ или силният вятър има своя генетичен вектор в ст. 1, т. е. ст. 2 е описателно разширение на ст. 1. При това положение космогоничният вятър измежду трите фигуриращи там първоелемента — Елохим, „небето-вода“ и „земята-вода“, т. е. Елохим и „техом“, може да се изведе единствено от божеството. Това допускане хармонира със семантиката на gāh („руах“) — дъх, полъх, вятър, като доминиращо е първото значение, т. е. gāh 'ēlōhīm звучи като „дъх-вятър на бога“.

Следователно и в Бит. 1, подобно на Енума елиш, космогоничният вятър е свързан до атрибут на бога-творец и поне във вавилонската поема в случая имаме обсебяване на по-древен образ — Енлил в аспекта му на въздушна стихия, която разделя първопланината Ан-Ки на две части. Апологетичният момент, който очевидно присъства в утвърдението, че Имхулу, конкурентният на Енлил образ, е творение на Мардук, в Бит. 1 липсва: божият вятър просто е свойство на твореца, по-точно — конкретната форма на неговото разделително действие. Както може да се види, и тук, и на други места Битие манипулира по-квалифицирано — използваните образи и понятия притежават по-ясно изразен логически контур и затова в по-голяма степен са пригодни за теологически спекулации — може би защото самите те са плод на подобни спекулации, изградени върху образите на вавилонската поема.

⁶⁰ Вж. Б. Спиноза. [О пророчестве и о пророках.] — В: Критика иудейской религии. 2-е изд. М., 1964, 274—279; cf. С. I. Westerman, Op. cit., p. 149.

⁶¹ Собствено „над“ се изразява само с 'al.

⁶² Срв. по-горе: табл. I, 114; IV, 47.

Това се потвърждава и от схематизма на библейското изложение на космогенезата, което е подразделено на ясно обозначени творчески дела и се предлага в седемдневния ритъм на творчески дни. Във връзка с последното обстоятелство заслужава внимание изказването от ред изследователи мнение, че последователността на творческите дела е била допълнително изменена от древните редактори на Библията и в наличния си вид частично нарушава системността и градиращата постъпателност на разказа, достигаш своята сюжетна кулминация в сътворението на човека. Може би затова в по-нататъшното си повествуване Бит. 1 в значителна степен се отличава от Енума елиш. Това обаче не се отнася за сътворението на небото в ст. 6—8, което е демитизиран паралел на разказаното във вавилонската поема — вместо подобно на Мардук да постави стражи, които да не позволят на водите на Тиамат-техом отново да се съединят и по този начин чудовището да се върне към живот, респ. да загине светът, Елохим се задоволява само с „преградата“ между горните и долните води.

Разказването в ст. 3—5 — сътворението на светлината, и в ст. 9—10 — образуването на моретата и появата на сушата, няма паралели във вавилонския текст. Същото може да се каже и за ст. 11—12, където става дума за появата на растителността. Отправеното към земята заповедно слово: „да произведе земята“ обаче съдържа митологически подтекст — земята е жива част от безсмъртното, но разделено, разсечено и по този начин подчинено на волята на победителя пращудовище. Именно затова на нея може да се запоядва. Нейното най-представително свойство е способността ѝ да поражда живот — земята като пораждащо начало е широко застъпен в митологията образ, легитимиран и в Библията⁶³. Тази способност безспорно е била приписвана и на Тиамат, „родителката на всички тях“. Вестерман посочва, че според древната представа, валидна и за Ветхий завет, „произвеждането“ се състои в извеждане на онова, което се намира вътре в земята, навън⁶⁴. Ако това е така, то и библейската „техом“ произвежда от себе си, макар и по заповед, „всички тях“, т. е. „небото и земята и цялото им войнство“ според израза в 2, 1.

Сътворяването на небесните светила е безспорен паралел на разказването по този повод в Енума елиш. Същото може да се каже и за появата на водните животни в ст. 20—21. Въпреки силната демитизация, населяването на моретата с „живи души“ остава в близост до вавилонската представа не само защото в петия ден се появява митичният противник на народния бог Яхве — чудовището Таннин. Показателно е по-скоро обратното — библейският автор полемизира срещу почерпената от митологията народна представа: в ст. 21 Таннин се поставя в мн. число, т. е. третира се като нарицателно име, което, съпоставено с общата тенденция към демитизация, показва, че той има пред очи вавилонската образност, но я интерпретира поновому. И наистина библейското море загъмжава от живи същества в по-късен стадий, отколкото във вавилонската поема — там водните чудовища биват произведени преди победата над Тиамат и участвуват в битката срещу божеството-творец.

За сътворението на сухоземните животни в Енума елиш не се споменава. Разказването в Бит. 1, 24—25 обаче попада в паралел с друг библейски текст (2, 4б—3, 24), който е с около пет века по-стар. Според него Яхве формувал животните от пръст (2, 19) по същия начин, както и човека (2, 7). Сътворението на човека в Бит. 1 рязко се отличава не само от сътворението на животните, но и от всички останали творчески дела на Елохим. Още тържественото „да направим“, независимо дали се отнася до божествената множественост, или апелира към виталната сила на космологизираните стихии, въвежда ново, важно, изключително събитие. Според Гункел на това място авторът преминава към мерена реч, в която трикратното „сътвори“ звучи като заключителен акорд за цялата космогенеза. Но ефектът би бил твърде повърхностен, ако литературната форма на изказването не притежаваше адекватно

⁶³ Срв. Псалтир 138, 15; Премъдрост на Исуса син Сирахов 40, 1.

⁶⁴ По-елементарното и вероятно по-първичното значение на използвания в ст. 24 глагол *yāsā* („Иацā“) е „излизам“.

съдържателно покритие: тези стихове формулират крилата то и широко експлоатирано определение за човека (евр. 'ādām) като „божий образ и подобие“.

Теоморфността на човека или антропоморфността на божеството е религиозна аксиома далеч преди появата на Библията⁶⁵ и не в присъединяването към всеобщото убеждение е заслугата на библейския автор. Новото в случая се състои в дообразни мнения относно смисъла на термина. Приемайки, че неговото обяснение е дадено в самия текст на ст. 26, присъединяваме се към ония изследователи, които виждат богоподобие в способността на човека да упражнява власт над останалите твари и над земята⁶⁶. Мотивите за такова едно тълкуване биха изглеждали по-разбираеми, ако добавим, че в древността основното свойство, което се приписва на божеството въобще и което определя неговия ранг в пантеона, е способността му да владее над света. И, обратно — практическата цел на религиозните космогонии не се състои в изясняване на причините за възникването на битието; те по-скоро са апологични, които чрез наративно онагледяване доказват статута на даденото божество като „владетел на небето и земята“.

Така според Битие, сътворявайки човека, Елохим възпроизвежда себе си в собственото си творение — като негов венец и завършек. Тази идейна конструкция не е съвсем нова — нейни аналози могат да се намерят и в други религии. Нейна зрима, монументално-пластична реализация откриваме в лицето на гигантските храмови съоръжения на Месопотамия — зикуратите. Тези многостъпални пирамиди са олицетворения на космоса. На техния връх заместително представеният чрез царя-жрец народ се среща със слизачото от небето божество. Затова зикуратът, какъвто впрочем е и Есагила на Мардук, бива наричан „връзка между небето и земята“⁶⁷.

Чрез самовъзпроизвеждането на бога-творец в творението авторът на библейския разказ по един обобщителен начин излага на показ интимната структура на митологическата образност, поднасяйки я на читателя и на света в естествената за него форма на естетическо-познавателно кредо. Неговото произведение е лапидарен изказ на най-квалифицирания известен нам дофилософски възглед за произхода и същността на битието, за мястото на човека в йерархията на космологическите ценности и реални. Подобна функция за своето време бездруго ще да е изпълнявала и вавилонската поема — дори ако се съди по нейното централно място в ритуала на Нова година, която уподобително-символично възпроизвежда възникването на света и учредяването на царската институция, нейното „слизане“ от астралните висини на божествения свят върху земята⁶⁸. Така че Енума елиш не само като епична митография, но и като компонент на един държавен и религиозен ритуал наред с „Богообразието“ чувствува също и „богоподобие“ на човека — способността му да владее над земята. Но това са свойства още на Кингу — предводителят на породените от Тиамат чудовища, притежателят на табличката на съдбите, двойникът на Мардук, прообразът на човека, богът, който чрез жертвено „пресъществяване“ става човечество, т. е. подобно на прамайката остава жив и е източник на живот и след смъртта си.

Концептуалният паралелизъм между Енума елиш и Бит. 1 в степената, в която е налице, може да се проследи, и то по-пълно, отколкото това е възможно в настоящите редове, не само в „човешки“, „земен“, но и в божествен план, т. е. на нивото на представите за божествения свят. Както може да се види, последният в Библията е сведен до логическия минимум на божествен принцип, олицетворен и съсредоточен

⁶⁵ Св. например сътворението на Енкиду от богинята Аруру по образа на Ану в епоса за Гилгамеш: *The Epic of Gilgamesh*, Tab. I, ii, 33 (ANET, p. 74).

⁶⁶ Вж. напр. Б. Пиперов. Цит. съч., с. 32.

⁶⁷ Cf. M. Eliade. Op. cit., pp. 13.15; Fr. Heiler. *Die Religionen der Menschheit in Vergangenheit und Gegenwart*. Stuttgart, 1959, pp. 23.184; K. Oberhuber. Op. cit., p. 260.

⁶⁸ Cf. M. Eliade. Op. cit., pp. 55-57; K. Oberhuber. Op. cit., p. 206 f.

в едно същество. Във вавилонската поема осъбването на божествената власт от страна на Мардук е само една недоведена докрай тенденция. Степента, в която Елохим съсредоточва в себе си пълнотата на божествените функции, статут и свойства, е меродавна за духа на демитизация, присъщ на библейското повествуване. Сравнявайки отново и отново двете произведения, не е трудно да проследим всички конкретни случаи, които могат да илюстрират положението, че колкото повече божествените функции са централизирани в лицето на един бог, толкова представите за космологическите реални са по-демитизирани; и, обратно — плурализъмът на божествения принцип, третирането на последния като „божествен свят“ самият то на митологията, където тя намира храна и се облича в плът.

Тази „реципрочност“ — обратната зависимост, която съществува между тенденцията към логическо редуциране на множествената представа за божественост и способността за мислене с помощта на образи — показва, че целият процес на демитизация на мисленето въобще, разглеждан в най-широк исторически и еволюционен план, се управлява от единни закони. При това положение под Енума елиш и Бит. 1 може да се подведе единна светогледна основа, чужда на различията, съществуващи в типологията на съответните религии, във формите на светоусещане, в конкретния облик на представите и образите. С други думи, възможността образите на вавилонската митология да бъдат дешифрирани и преведени на езика на Библията, релативизира спретнатите с толкова различия понятийно-представни парадигми, използвани във всеки от двата случая.

Ако, изхождайки от тези съображения, отново се върнем към сюжета на горните произведения, ще открием нови сходства, нови паралели, нови точки на съприкосновение и единство. Нещо повече — при съответно процедиране би било възможно в достатъчна мяра да се снесе сюжетната плът от двата епоса и те да се обединят по линиите на тяхното логическо съприкосновение, за да образуват един свръхсюжет, един „епос на разголената същност“, който би придал ново очарование, би разкрил по-пълно смисъла на тези образци на древното светоусещане, би ги направил по-силни и значими за нас. Всъщност нашите усилия дотук могат да се третират и като набелязващи опити в тази насока. Нека при това обаче се има предвид, че реалният остатък от тъй прокламираната в условно наклонение програма-максимум е значително по-скромна: той има отношение само към екзегезата на Бит. 1 и Енума елиш, т. е. към осъвременения прочит на двата текста.