

Марија Тодоровска

Институт за филозофија, Филозофски факултет
Универзитет „Св. Кирил и Методиј“, Скопје
marija.todorovska@fzf.ukim.edu.mk

АМБИВАЛЕНТНОСТА НА НАТПРИРОДНОТО ВО ПРИКАЗНАТА ЗА ГИЛГАМЕШ И ХУВАВА

Натприродноста на Седумтемина и на Хувава

Древните идеи за демонското и чудовишното се разликуваат од современите. Од раното христијанство, во западната култура доминираат верувањата во демонското како чисто зло и штетно, и за чудовишното како (речиси) демонско. Древните верувања во демонското се поширокоопфатни и поразновидни, дозволувајќи простор за различни улоги, дејства и значења на демоните, а со тоа и степен на амбивалентност. Слично и со чудовиштата: хибридниите, натприродните, чудовишните суштества се, понекогаш, зли, страшни и заканувачки, но не нужно. Идеите за натприродното, пак, бездруго се менуваат во зависност од разбирањето на природното. Но, како и да варира концепцијата за она што е (основата на) природното, натприродното е она кое оди надвор од, или отаде, таквиот прифатен востановен поредок, оди отаде вообичаеното, предвидливото, редовното. Така, натприродното е во врска со божественото, затоа што го трансцендира вообичаеното искуство на секојдневната очекуваност. Но, древното демонско е, исто така, во врска со божественото: демоните потекнуваат од, биваат одгледувани од, имаат споделено потекло со, и примаат наредби од – божествата. Хибридниите (мешани) суштества, кои може да се сметаат за чудовишни, се натприродни, и често поврзани со сферите над вообичаената, профана сфера. Во сите овие категории се забележува одреден степен на амбивалентност. Се работи за лимиални категории кои, иако припаѓаат во истата сфера на верувањето (значи, на религијата), се наоѓаат во различни онтолошки слоеви, имаат различни значења од дејственоморален и социокултурен аспект, и флукутираат во зависност од контекстот, низ нивната долга и разнообразна историја низ древните цивилизации.

Во овој текст ќе бидат разгледани две инстанции на натприродност (разбрана како божественост, како демонскост, или како чудовишност) од сумерската приказна за Гилгамеш и Хувава. Првата инстанција се седумте демони, Седумтемина (Себету/Sebetu), кои се инаку присутни низ големиот број извори од месопотамската книжевност и ритуално-магиската практика како *Химнајџа кон Хендурсаџа, Ера и Ишум* (или *Песнајџа за Ера*), авантурите на Лугалбанда и други, и инкантициите против зли демони, познати како збирката *Удуџул*. Втората инстанција, на која ќе ѝ биде посветен најголем дел од вниманието, е чудовишниот цин Хувава, чуварот на Кедровата Шума, светата земја на боговите, или Земјата на живите, од приказната за Гилгамеш и Хувава.

Седумтемина се група демони (или херои заштитници) кои имаат божествено потекло и/или поврзаност (за добро или за зло). Вигерман ги дефинира како божествена хептада од (нео)сумерско потекло, односно како антропоморфна, или ретко териоморфна инкарнација на Плејадите (Wiggermann 2009: 459). Се работи за група од седум анонимни браќа, синови на една мајка, кои имаат космички улоги. Низ долгата историја на нивното постоење, тие се секогаш моќни, со натприродни сила, способности и знаења. Верувањето во нив е (доминантно) како во навестувачи на смртта, носители на проблеми и страдања, и затоа тие, најчесто, се асоцираат со Нергал, односно со Ера. Покрај тоа, како зли и штетни, тие биле идентификувани со божествата на туѓите, непријателските народи; со синовите на Енмешара, поразениот владетел на примордијалниот космос; или со поданиците на Нинурта.

Во сумерската *Химна кон боџојџи Хендурсаџа* (*Химна кон Хендурсаџа*), сумерското божество, подоцна идентификувано со Ишум, е славено во различни аспекти, како ноќен заштитник, како пеколно божество, како чувар на луѓето кои му се обраќаат на нивниот личен бог и како советник на Уту за прашањата за купување стоки. Во овие должности му помагаат три хептади: првите седум суштества се опишани како војни со животински карактеристики; втората група се состои од женски божества; третата е група на водни суштества, настанати преку спарувањето на Енки, богот на водата, со некаков труп. Суштествата од првата хептада се опишани како магични животни, кои му помагаат на богот да патролира ноќе, по улиците (летно време, за да се олесни спиењето на покривите, Седумтемина шетаат околу покривите на земјата). Ова може да се смета за една од најраните референции за седумте демони, подвлекувајќи ја и нивната асоцијација

со свезденото небо.¹ Во химната потем е даден опис: на овој ден, како што се приближува ноќта, првото суштество е како лисица која си ја влечка опашката; второто душка како домашен пес; третото е како гавран, со клунот клука ларви; четвртото е впечатливо како огромен мршојадец што проголтува; петтото суштество, иако не е волк, се мерачи на црни јагниња; шестото суштество ука како був, кој живее во (...); седмото суштество е како ајкула што брза низ брановите (*Химна кон Хендурсага*: 46–48, 77–84).² Вердераме забележува дека следниот параграф ги опишува овие суштества низ серија на епитети и слики, вообичаено асоцирани со демоните (Verderame 2017: 284). Животинските карактеристики, атрибуирани на Седумтемина во оваа рана традиција останале во нивната иконографија, за која се знае најмногу од амајлиите против Ламашту, на кои Седумтемина, заедно со Пазузу, кралот на ордите демони, се повикуваат да се борат против неа и да ја протераат назад, во Подземјето.

Едно од првите појавувања на Седумтемина е во сумерската книжевност, во приказната за Гилгамеш и Хувава (и *Ејоџ* за *Гилгамеш и Хумбаба/Хувава*).³ Во *Ера и Ишум*, Седумтемина имаат божествена природа (или природа нераскинливо поврзана со божественото) и јасно претставени, несомнено, како апсолутно зли и штетни. Седумте демони, или херои, од приказната за Гилгамеш и Хувава имаат амбивалентна природа. Стандардната бабилонска верзија (од првиот милениум) е најдобро познатата верзија на *Ејоџ* за *Гилгамеш*, составен, веројатно, во раниот период на вториот милениум.

Станува збор за збирка од дванаесет таблици на кои се раскажува за авантурите на Гилгамеш, крал на сумерскиот град Урук. Целосна форма од старобабилонската верзија не е зачувана, но постојат одредени таблици, од кои може да се потврди дека во периодот постоел *Еј* за *Гилгамеш*, кој, иако не бил толку опсежен, бил исто толку импресивен (Fleming & Milstein 2010: 1). На таблицата од Пенсилванија, позната како *Penn*, која се води како таблица II од серијата *Надминување над кралеви* (šūtūr eli šarḡī), се раскажува за средбата меѓу Гилгамеш, цивилизираниот и самоуверен крал на Урук, и Енкиду, неговиот нецивилизиран, но рамноправен противник од степата. На копијата од третата таблица од оваа серија, таблицата од Јејл, позната како *Yale*, се раскажуваат настаните по тие опфатени во *Penn*. Така, се раскажува

¹ За асоцијацијата на Седумтемина со Плејадите, опширно кај Verderame 2016: 109–117.

² Користен е преводот од *A hymn to Hendursanga (Hendursanga A): translation*, The Electronic Corpus of Sumerian Literature.

³ Во *Ејоџ* за *Гилгамеш*, на акадски јазик, името се појавува како *Хумбаба*, како и во сумерската *Химна кон Хендурсага*.

како Енкиду се обидува да го убеди Гилгамеш да му се придружи во соочувањето со ужаснувачкиот чувар на Кедровата Шума, чудовишниот цин Хувава. Се смета дека таблиците *Penn* и *Yale* потекнуваат од истата авторска идеја, односно, постои веројатноста дека тие се само една верзија на текст кој варираше во голем број пригоди на неговото разновидно репродуцирање (Fleming & Milstein 2010: 1–2). Според Џорџ, се работи за едно оригинално авторство на кохерентен еп – дело на поет кој го изведувал без учество на писари. Ова би значело дека дури и најраната запишана верзија на текстот се појавила по долг период на усно пренесување преку варирачки изведби на содржината (George 2003: 21). Џорџ смета дека старобабилонскиот материјал ја покажува концепцијата на еден автор. Таква е убавината и моќта на фрагментите, според него, што може да се тврди дека песната била автор на еден поет, гениј, независно дали била испеана или напишана (op. cit., 22).

Во текстот на *Penn* се воведува Гилгамеш, кој раскажува два сонa што му претходат на доаѓањето на Енкиду, неговото совршено поклопување, неговиот рамен. Во втората колона од таблицата, дивниот Енкиду е засолнет со култно-ритуалната проститутка Шамхат, која му кажува дека тој е како бог, и дека треба да почне така и да се однесува. Таа го води кон овчарски логор и го запознава со елементите на цивилизацијата (облека, леб и пиво). По овој процес на привикнување кон животот во човечко друштво, Енкиду се упатува кон Урук да се соочи со кралот, за когошто слушал дека се изживувал врз невестите од градот. Енкиду и Гилгамеш се фаќаат во костец, во ритуализирано борење, што завршува со пофалба на Гилгамеш од Енкиду. Во следната таблица, двајцата мажи склучуваат партнерство, во присуство на светата (култна) проститутка.⁴

Гилгамеш предлага да се организира експедиција кон Кедровата Шума, а Енкиду, господарот на степата, веднаш ја одбива идејата. Оваа размена продолжува и на реверсот на *Yale*, сè додека Енкиду конечно не се согласи да му послужи на Гилгамеш како водич во авантурата. Гилгамеш организира да се наоружаат со алатки и оружје, пред тој да се упати да ги убеди водачите и граѓаните на Урук да го поддржат неговиот план. Може да се претпостави дека таблиците се поклопуваат како две главни компоненти од една долга раскажувачка секвенција. *Penn* завршува со воспевањето на Гилгамеш од Енкиду, когошто само што го има сретнато, и иако првата колона од *Yale* е прекината, јасно почнува со двајцата во посветен разговор, како се бакнуваат и се поврзуваат како партнери. *Penn*, се чини, служи да ја

⁴ Користени се текстовите кај George 2003, за *Penn* 172–181 и *Yale* 195–207.

воведете врската меѓу Гилгамеш и Енкиду, која ќе се развива во авантурата на која заминуваат во текстот од *Yale*. Двете таблици, значи, се неразделни една од друга. Сепак, содржината на *Yale* има корени во приказна која постои како посебна во други материјали за Гилгамеш од старобабилонскиот период. Таблицата се однесува, во најголем дел, на планот на Гилгамеш да се соочи со Хувава и да се прослави. Може да се претпостави дека по оваа таблица би следела средбата со Хувава, особено имајќи предвид дека постојат девет други старобабилонски таблици во кои се раскажува за патувањето на двојката кон шумата и соочувањето со чуварот на кедрите.

Хувава (Хумбаба), „Ужасниот“, бил чудовиштен цин одгледан од богот Уту.⁵ Во *Eiṣoī* за *Gilgāmeš* е опишано како погледот на Хувава донесува смрт; неговиот крик е како поплава (односно како големиот потоп); неговата уста е смрт и неговиот здив е оган (*Eiṣoī* за *Gilgāmeš*, табл. II, 291–292).⁶ Хувава имал хибридно тело покриено со трновити крлушки, канци како мршојадец наместо стапала, и рогови на главата, или пак, шепи како лав, а рогови како бик, како и шпицеста опашка. Тој имал извонредно гласовит крик, но и извонредно остар слух, та можел да слушне какво било шушкање низ шумата, од огромна далечина на неколку стотини километри (II, 293, 298). За Хувава да биде чуварот на Кедровата Шума, светата територија, живеалиштето на боговите (или Земјата на живите), богот Енлил му ја доделил судбината да биде ужас за луѓето (II, 299). Затоа неговиот слух е толку остар, и затоа тој има толку ужасувачки карактеристики: мора да умее да ја детектира опасноста за територијата, и соодветно да ја заштити шумата. Значи, Хувава е чувар на подрачјето на боговите, што предизвикува степен на амбивалентност како кај другите видови чудовишни

⁵ За можните идентификувања на Хувава со други суштества, види го резимето кај Hansman 1976: 26. Кратко се наведени можностите, според одредени автори, Хумбаба/Хувава од академската верзија на приказната да биде идентификуван со главниот еламски бог, Хумбан (со што Кедровата Шума, што Хумбаба ја чува, би се наоѓала источно од Бабилон, во Елам); или да биде идентификуван со заштитничко суштество од легендите од грчкиот период во Северна Сирија или со други ликови. Со овие претпоставки се развиваат и можностите за геоботаничко лоцирање на шумата (како, на пример, идејата дека Кедровата Шума на Саргон е, всушност, во Либан, каде што кедрите ливански играат важна улога).

За етимолошките опции што одат во прилог на тоа дека Хувава/Хумбаба може да се идентификува со врховното еламско божество и претпоставката дека, ако се следи извесна историско-фактичка основа на приказната, навлегувањето на Гилгамеш на еламска територија по дрвена граѓа предизвикало извесен отпор, што во сумерските приказни било означено со појавувањето на Хумбан, кој подоцна се трансформирал во Хувава, види кај Hansman 1976: 34.

⁶ Користен е George 2003.

или демонски суштества.⁷ Токму за да може да биде добар чувар и да исполнува божествено доделена функција, тој е ужаснувачки и заканувачки настроен кон натрапниците. Хувава е назначен од Енлил да го чува живеалиштето на боговите, и со тоа е очигледно поврзан со највисокиот божествен авторитет. Ова не ја намалува чудовишната природа на Хувава, туку ја употребува во божествено доделена улога.

Неговата природа не е по себе зла, туку тој има доделена должност, типична за голем број древни лиминални суштества. Не изненадува што иконографијата на Хувава ги одразува овие заштитни тенденции: исечената глава на Хувава со испакнати очи, разиграна брада и долга коса, имала апотропејски функции низ Првата бабилонска династија, и понатаму, во неоасирската уметност. Отсечената глава на Хувава може да се спореди со грчката заштитна амајлија со главата на Горгона од приказната за Персеј. Персеј директно ја користел главата на Медуза (изворот на стилизираната амајлија, всушност), која си ја чувал во кожена торба и ја вадел по потреба (општо позната епизода е таа со спасувањето на Андромеда од карпата во морето, на пример).⁸ Ова е одличен пример за кореспонденцијата на приказната, на говорот и на јазикот, со визуелните елементи во рамките на религијата.

⁷ Граф не се колеба постојано да го определува како демон, во нејзината докторска дисертација (Graff 2012).

⁸ Идејата е дека отсечената глава на едно чудовишно суштество може да се искористи на директен начин да спречи некаков натприроден напад, односно претставата на главата да спречи некаква директна закана. Така, постојат плочки со главата на демонот Пазузу, насочена кон главата на демонската Ламашту, како и амајлии со главата на Пазузу. Главата на Горгона од грчката култура е самата глава, како извор на ужаснувачка моќ, и тоа не нужно поврзано со убивањето и декапитирањето на Медуза од страна на Персеј. Во *Илијада*, главата на Горгона е опишана како дел од украсите на аигида на Атена, и централен елемент на штитот на Агамемнон (VIII, 349; XI, 36). Сепак, како што забележува Граф – формалните паралели со главата на Хувава, во слики и во текстови се извонредно впечатливи, но по темелно истражување може да одведат до непоткрепени тврдења за директни врски, онаму каде што врски воопшто не постојат (Graff 2012: 120).

Постојат верзии од приказната за Гилгамеш во кои Енкиду, или обајцата, ја отсекуваат главата на Хувава. Потоа, ја носат отсечената глава во кожена торба за да му биде претставена на Енлил. Енлил се разгневува и му ги казнува Гилгамеш и Енкиду, и покрај тоа што е гневен (сепак го прекорува Гилгамеш, велејќи дека Хувава требало да јаде од истиот леб од кој јадел Гилгамеш, и да пие од истата вода, дека требало тој да биде почитуван). Граф потсетува дека улогата на отсечената глава на Хувава од *Епоија за Гилгамеш* е мошне нејасна: додека голем акцент е ставен врз моќта на главата додека е жив(а), повеќето верзии не ни кажуваат точно што се случува со главата по отсекувањето (ibid.). За историјата на толкувањата на демонскиот Хувава како апотропејски елемент, кај Graff 2012: 117–129.

Дејството на оваа авантура почнува така што Гилгамеш одлучува да си го прослави името на земјата, затоа што неговото време, како и на сите, е ограничено.⁹ Неговата идеја е да отпатува до Кедровата Шума (или земја, позната и како Земјата на живите), за да ги исече кедрите и да ги донесе во Ерех/Урук (А, 1–9).¹⁰ Кога Гилгамеш го информира Енкиду за овој план, тој го советува планот да го изложи пред Уту, богот на сонцето, кој е одговорен за Кедровата Шума. Така, Гилгамеш носи дарови пред Уту и го моли за поддршка за неговиот поход (А, 10–19). Уту отпрвин се сомнева во способностите на Гилгамеш, кој потоа уште поубедливо го моли.¹¹ Уту се сожалува и одлучува да му помогне прифаќајќи ги неговите солзи како соодветен дар.

Помошта од Уту е, очекувано, од натприроден карактер: тој ги ангажира седумте (зли) демони да го придружуваат Гилгамеш во патувањето низ седумте планини меѓу Ерех/Урук и Кедровата шума (А, 34–48). Овие Седуммина (демони) ги персонифицираат уништувачките метеоролошки појави кои би можеле да го попречат Гилгамеш во неговиот поход; и имаат извонредно знаење за планинските премини.¹² Седумте војни, значи, треба да му служат на Гилгамеш како водичи и како заштитници, за да ги одвратат опасностите што би можеле да му се закануваат. Уту најавува дека Седумтемина се војни, синови на една мајка.¹³

Тие имаат специфични демонски карактеристики, дел од кои се застапени во многубројните описи на Седумтемина од *Удуг хул*. Првиот од Седумтемина од *Гилгамеш и Хувава А*, најстариот брат, има шепи на лав и канци на орел; вториот е (...) змија...; третиот е змеј(ска) змија (...); четвртиот блеска од пламен (...); петтиот е (...) првата змија, тој е надвиснувачки (...); шестиот удира во подножјето на планините како сеуништувачка поплава; седмиот (...) светка како молња и никој не може да ја одврати неговата моќ. Седумтемина треба да го водат

⁹ Крамер нагласува дека во овој случај не е потрагата по бесмртност тоа што го поттикнува Гилгамеш да патува во Земјата на живите, туку неговата желба за слава, за изградено и познато име (Kramer 1947: 4).

¹⁰ Користен е текстот од Kramer 1947.

¹¹ Гилгамеш го изразува својот очај низ солзи пред Уту, раскажувајќи дека во неговиот град луѓето умираат, луѓето се вознемирени и изгубени. Гилгамеш ја спознал неизбежноста на смртта, и затоа сака во меѓувреме да отиде во планините (во Светата земја) и таму да се прослави, или, ако слава не може да биде постигната, да ги прослави боговите (А, 21–33).

¹² Во верзијата *В*, постарата од двата текста, овој дел е поопширен, и се објаснува дека нивното добро географско знаење се асоцира со нивната улога на ѕвезди, односно нивната идентификација со Плејадите.

¹³ Конкретно за ваквата формулација, види – злите демони кои се враќаат во степата; војни, синови на една мајка, Седумтемина (...) (*Udug Hul*, VI: 154’–155’).

Гилгамеш низ долините и нагорнините, кон планините, кон Кедровата Шума. Гилгамеш, дрвосечачот на кебри, е исполнет со радост од подарокот на Уту (А, 34–47). Седумте херои од *Гилгамеш и Хувава* наликуваат на демоните кои биле набркани во *Уруџ хул*,¹⁴ како и со злите поданици и соработници на Ера, од *Ера и Ишум*. Секако, истражувањето на прашањето за тоа дали се работи за истата група суштества (демонските седум, Себету/Sebetu) и на прашањата околу тој кој извор се повикува на кого и до кој степен, би требало да бидат дел од опсежна мултиперспективна и интертекстуална анализа.

Радосен, Гилгамеш собира педесетмина следбеници од Урук, мажи без семејни обврски (кои немаат ни „куќа ни мајка“) и подготвени да го следат во што и да прави. Откако собира оружје од бронза и дрва, подготвено за него и неговите сопатници, сите се упатуваат преку седумте планини, со помош на Уту. Што се случува веднаш по преминувањето на последната од планините, не е јасно, затоа што релевантните делови (А, 63–70) од текстот се лошо зачувани. Кога редовите повторно стануваат читливи, Гилгамеш веќе западнал во длабок сон, од кој бива разбуден по долго време и со силно залагање. Вознемирен од ваквиот неочекуван застој, тој се колне во мајка си Нинсун и татка си Лугалбанда дека ќе влезе во Земјата на живите, не трпејќи никакви пречки, ни од човек ни од бог.

Победата над Хувава

Во меѓувреме, од својата кедрова куќа, Хувава набљудува што се случува, и затоа прави вознемирени, но бесполезни обиди да ги набрка Гилгамеш и неговите придружници. Потоа неколку редови недостакуваат, а по нив Гилгамеш има исечено седум дрва и има стигнато (веројатно) до внатрешната одаја на Хувава. Сумерските верзии А и В од *Гилгамеш и Хувава* содржат поопсежна верзија на разговорот меѓу ликовите, отколку текстот од академскиот *Еџ за Гилгамеш*. Како што ќе биде накратко резимирано во следните редови, сумерските верзии раскажуваат за победата над Хувава преку измама, не преку груба снага.

Уште пред човек да се приближи кон периметарот означен од Хувава, цинот веќе стигнува до својата куќа меѓу кедрите, се раскажува. Кога Хувава ќе погледне некого, тоа е погледот на смртта; а кога ќе ја затресе главата кон некого, тоа е гест полн со прекор. Кога се обраќа некому, сигурно не должи со зборовите – „можеби си сè уште млад човек, но никогаш не ќе се вратиш во својот град и при мајка си“, вели Хувава (А, 121–125). Страв и ужас се шират низ неговите жили и

¹⁴ За седумте демони од *Уруџ хул*, подетално кај Тодоровска 2021, 65–78.

неговите стапала. Кога ги движи стапалата по земјата, неговите нокти се заглавуваат во почвата (А, 126–129).

Во верзијата А е зачувана интересната интеракција меѓу Хувава и Гилгамеш. Така, Хувава му се обраќа на Гилгамеш, повикувајќи го да му се приближи и нарекувајќи го со ласкави определби: херојски носач на скиптар со широка моќ, благородна слава на боговите, гневен бик подготвен за борба. Хувава има пофалби и за мајка му (знаела какви синови да роди) и за доилката (знаела како добро да дои деца, А, 130–135). Гилгамеш, пак, ја положил својата рака на земјата и му се обратил на Хувава со итри зборови обидувајќи се да ја дознае неговата точна локација.¹⁵ Интересно е тоа што, иако луѓето се иницијално (разбирливо) уплашени, Гилгамеш прилично самоуверено и итро му пристапува на Хувава. Се чини дека воопшто не го смета за некакво застрашувачко, демонско суштество, туку повеќе како интелектуално инфериорен, лековерен лик. Или, може да се претпостави дека самоувереноста на Гилгамеш е дел од сложената измама. Така, споменувајќи ги мајка си Нинсун и татка си, светиот Лугалбанда, вели дека никој не знае каде во планините живее Хувава, а дека тие би сакале да знаат каде е тоа.

Потоа, мамејќи, му вели дека ја донел својата постара сестра да му биде жена во планините (А, 136–139). Потоа го повторува истото за мајката, за таткото и незнаењето на локацијата (ова се повторува шестпати, за да бидат вкупно седум обраќања, имајќи ги предвид важноста и честата застапеност на бројот седум низ книжевната и религиската култура на Месопотамија), и додава дека ја донел и својата помала сестра за да му биде наложница во планините, во замена за неговите ужасни блесоци (се мисли на аурите, односно на застрашувачките ореоли). „Едноставно предај ги на мене“, предлага Гилгамеш, „та ќе станеме роднини“ (А, 140–144). Хувава, измамен и полакомен, му го дава првиот блесок, а сопатниците на Гилгамеш почнуваат да

¹⁵ Измамувањето на Хувава носи и политичка порака, забележува Михаловски: конфликтот прикажан во ова раскажување има паралели со двата владетела од приказната *Енмеркар и ȝosȝodaroi* на Арајаа, и *Приказнајта за Енмеркар и Енсугирана*. Текстот, смета Михаловски, ја покажува супериорноста на Сумер над Арата на неколку нивоа, со што се покажува дека целата култура и цивилизацијата на Месопотамија е супериорна, а не само нејзините воени сили (Michalowski 2010: 14).

Гилгамеш го измамува Хувава и се однесува снисходливо и потсмешливо со него. Константопулос забележува дека Гилгамеш го третира Хувава како будалест џин, споменувајќи и дека ваквата врска меѓу животински или сверски суштества и туѓински владетели била забележана и во други контексти во Месопотамија. Како најпознат пример таа го наведува писмото кон Пузур-Мумушда, во кое кралот пишува „... со тоа што Енлил го мразеше Сумер/Мајмун, кој се симнал од планината“ (Konstantopoulos 2015: 128). За текстот од писмото, кај Sjöberg 1993: 211–220.

отсекуваат гранки и да ги врзуваат заедно, за да ги положат во подножјето на ридовите (A, 145–148). Во следното повторување на желбата за дознавање на точната локација на Хувава во планините, изгубено е тоа што му се нуди, но Гилгамеш пак прашува дали не може да дојде близу до него и неговото семејство, и пак го замолува да му ги предаде ореолите и му нуди да станат роднини. Хувава, така, му го дава и вториот блесок, и се повторува сечењето и собирањето на гранките од сопатниците (A, 148A–148K). Во следното повторување на молбата за откривање на локацијата, Гилгамеш нуди свето брашно, храната на боговите, и мешина со свежа вода. Тука Хувава повторно потклекнува пред ласкањето и даровите, и го дава и својот трет ореол (A, 148L–148V). Во следната молба го има веќе стандардното повторување, а даровите се големи чевли (сандали) за големите стапала на Хувава, кој се откажува од четвртиот ореол (A, 148W–148FF). Во петтото обраќање, Гилгамеш нуди малечки чевли (сандали) за малечките стапала, и Хувава му го дава и петтиот блесок (A, 148GG–148PP).¹⁶ Во шестото обраќање, Гилгамеш го примамува Хувава со камен-кристал, нир-камен и авганистански лазурит (*lapis lazuli*) од планините за него, по што Хувава му го дава и шестиот блесок (A, 148QQ–148AAA).

Кога Хувава конечно му го дал и седмиот блесок, пречката била надмината, периметарот бил преминат, и Гилгамеш наеднаш се нашол пред Хувава, се раскажува. Тој му се приближил постапно одзади, како што се постапува со змии. Потоа, се преправал дека сака да го бакне, но наместо тоа го треснал по образот со тупаница (A, 149–151). Хувава се озабил и го набрчкал челото, и го прекорил – „херој, а се однесува вака лажливо!“ (A, 152). Следните реченици се мошне фрагментарни, но јасно е дека Хувава седнува и почнува да липа, ронејќи солзи, и го моли Гилгамеш. Тој (веројатно, Гилгамеш) фрла мрежа врз него како врз заробено диво животно и му ги врзува рацете, како на заробеник (*Ibid.*). Хувава го влече Гилгамеш за рака и му вели да го пушти. Покрај ова, тој бара да зборува со Уту – кој му бил наместо мајка и татко, и кој го родил и одгледал во планините (A, 153–157). Хувава оди и чекор потаму и се простира пред Гилгамеш во

¹⁶ Концептот за нудење разновидни подароци за да се влезе во семејни односи, воопшто не е туѓ или чуден, напротив, и тоа познат е сè до денес. Спојувањето во семејство со Хувава може да биде и корисно – така би бил потчинет под силата на семејните конвенции, но сепак е поверојатно дека во овој пример се работи за измама. Измамата, покрај ова, е мошне успешна, затоа што Хувава наследува на неа.

Може да се замисли и постоењето на семејство на Хувава, покрај тоа што и се споменува желбата да се дојде близу до неговото семејство. Значи, тој не е самотен цин во шумата, туку има семејство со членови на различна возраст (или со различна величина), што би го објаснило нудењето на различни сандали за подарок, мали и големи (DeJong Ellis 1981/1982: 127).

очај. Овој, имајќи, сепак, благородно срце, се сожалува на него, и му вели на својот Енкиду да ја пушти „заробената птица да си побегне дома; заробениот маж да си се врати во преграатката на мајка си“ (ова е фигуративно, се мисли на тоа да си замине слободен, А, 158–162). Сепак, Енкиду не се согласува, скандализиран како може носачот на моќниот скиптар на широкоопфатна моќ, слава на боговите, воин и борец, господар ценет од луѓето и со добро потекло, толку возвишен, да биде толку наивен. Енкиду, всушност, се плаши од одмазда – му вели на Гилгамеш дека ќе биде проголан од судбината без воопшто да ја разбрал таквата судбина. Тој не смета дека заробеникот туку така ќе си отиде дома, како ништо да не било, туку дека ќе го уништи Гилгамеш, та тој ќе биде оној кој никогаш не си одлетал дома и не си се вратил во преграатката на мајка си (А, 163–174).

Хувава уште повеќе се повредува од овие зборови на Енкиду и се прашува како може да се обраќа со таква омраза, со такви лоши зборови (А, 175–177). Енкиду, пак, разгневен, му го пресекува грлото. Во оваа верзија напаѓачот е само Енкиду, но и тој и Гилгамеш („тие“) ја ставаат главата на Хувава во кожена торба (А, 178–180). Потоа, тие одат пред Енлил, ја бакнуваат земјата пред него, и ја фрлаат торбата назем, ја истркалуваат главата и ја положуваат пред Енлил. Тој се разлутува и гневно му се обраќа на Гилгамеш (А, 181–186), прашувајќи го зошто така постапил, зошто дејствувал на тој начин. Енлил прашува дали му било наредено името на Хувава да биде избришано од земјата, и вели дека тој требало да седи заедно со него, да го јаде лебот што Гилгамеш го јаде, да ја пие водата што тој ја пие, едноставно, да биде почитуван, не уништен (А, 187–192). Енлил потоа ги враќа блесоците на Хувава: првиот блесок им го дава на полињата, вториот на реките, третиот на леите со трски, четвртиот на лавовите, петтиот на палатата, шестиот на ридовите и шумите, а седмиот на божицата Нунгал (заштитница на заробениците, А, 193–199).

Како што беше споменато, Гилгамеш и Енкиду се прекорени, но не и казнети. Во верзијата В е сочуван многу помалку материјал, иако е очигледно дека приказната е истата (недостасува крајот, така што не може да се знае што се случува со судбината на Хувава и евентуалните реперкусии за Гилгамеш и Енкиду). Од оваа верзија, покрај иницијалниот опис на Хувава, тешко дека може да се замисли ужасувачко, заканувачко присуство. Тој е заинтересиран за разговорот, знае да размислува, искажува почит кон човечките и божествените нешта кои заслужуваат почит, знае да ласка и знае да прекори. Во *Епојот за Гилгамеш* тој е, исто така, претставен мошне човечки во неговата интеракција со Гилгамеш и во реакцијата на нападот и победата. Кога Хувава

сфаќа дека воената моќ и грубата сила не му се од помош, тој моли за својот живот, покажувајќи мошне човечки очај, фрлајќи се пред милоста на Гилгамеш. Така, во текстот стои: „мртов човек не може (...); роб, кој живее за својот господар може (...); Гилгамеш, поштеди го мојот живот; остави ме да живеам тука (...); онолку дрва колку што бараш од мене“ (V, 149–153). И покрај фрагментарноста, очигледно е дека мошне нечудовишно моли за својот живот, и, веројатно, му се нуди како верен слуга, и му нуди онолку од дрвата колку што тој сака. И покрај ова, Енкиду го убедува Гилгамеш да му ја пресечат главата. Смртта на Хувава не е некакво невозможно демонско противење, туку, од аспект на овој чин, е мошне човечка. Од молењето на Хувава за сопствениот живот во замена за верно слугување и отстапување на кедрите, може да се претпостави дека, кога Гилгамеш би се согласил, лојалноста на Хувава би преминала кон него. Како должник за поштедениот живот, тој веќе не би бил слуга на боговите, туку сосема подреден на Гилгамеш. Импликациите од ова би биле значајни од онтолошко-теолошки аспект, затоа што сферите на влијание и моќ би се поместиле. Сепак, тоа не се случува, затоа што Гилгамеш, сепак, го убива Хувава, третирајќи го не како обичен човек, и покрај очигледните човечки карактеристики, туку како чудовиште, како натприродна опасна сверка. Гилгамеш зема и трофеј, како од покосено диво животно (од неговата глава ги зема песјациите, како воен плен). Сепак, однесувањето на Хувава при средбата со луѓето повеќе наликува на однесување на победен заробеник отколку на демонски цин (V, 267).¹⁷

Згора на тоа, тој ги проколнува Гилгамеш и Енкиду, кога сфаќа дека на неговите молби нема да биде одговорено. Хувава посакува тие двајца никогаш да не остарат; и освен неговиот пријател Гилгамеш, никој друг да не може да го закопа Енкиду (V, 256–257). Додека во сумерските верзии не се знае што се случува по церемонијалното носење на главата при Енлил и враќањето на блесоците, но може да се претпостави дека двајцата не трпат никакви реперкусији, во *Епоиџ за Гилгамеш*, клетвата на Хувава ги следи ликовите. Енкиду го охрабрува Гилгамеш да го убие Хувава за тој да не им се одмаздува потем, но исто така, и за да не го навлече на себе гневот на Енлил. Тие, сепак, пострадале од божествена ретрибуција за убивањето на Хувава, и потоа, Бикот на небесата. Убивањето на Хувава е трансгресија на божественото правило. Кога Гилгамеш се колеба, Енкиду го охрабру-

¹⁷ Примерот на потчинување, односно општиот третман на победените од страна на победниците, од *Енума елиш*, фрла додатна светлина врз разликата меѓу победените луѓе и поразените чудовишта/демони. Во таа ситуација, Мардук ги третира заробените богови кои биле на страната на Тиамат како воени заробеници, а чудовишното потомство на Тиамат го уништува.

ва, и покрај реалната опасност дека Хувава нема да ги остави намира и поради тоа што знае дека чинот на убиството е (потенцијално) проблематичен или имплицитно забранет. Така, тој му вели на Гилгамеш да го докрајчи Хувава, да ги уништи неговите способности, пред Енлил, врховниот бог, да дознае за целата ситуација и пред големите богови да им се разгневат (V, 184–186). Хувава има должности дадени од боговите, и Енкиду со право се плаши од ретрибуција од Енлил и Уту (односно Шамаш). Мотивот на потчинувањето и контролата, типичен за ситуации во кои победникот се наметнува врз губитниците, и ги впрегнува во сопствената служба (на пример, во победата врз чудовиштата/демоните од *Енума елиш*), е очигледно присутен во приказните за Гилгамеш, Енкиду и Хувава.

Амбивалентноста на Хувава не се состои само во тоа што тој е циновско, застрашувачко, заканувачко присуство и чувар определен од боговите (односно, тој е застрашувачки за да може да биде заштитник), туку и во третманот од страна на Гилгамеш. Хувава има божествени блесоци и очигледни човечки когнитивни способности и емоции, а не сурова демонска недопирливост или чудовишна непоматеност на духот. Енлил експлицитно го прекорува Гилгамеш, велејќи му дека требало да го третира како рамноправен и да му покаже почит. Хувава има доза на лиминалност, значи, затоа што може да се вброи и во категоријата на божественоста (како одгледан и назначен од божеството и како вршител на света заштитничка должност), и на чудовишноста (според неговите физички карактеристики), и на човечкоста (што се гледа од молбите да биде поштеден и од подготвеноста да му ја даде својата лојалност на Гилгамеш). Ваквата лиминалност е слична со лиминалната природа на демоните, кои имаат различни функции и припаѓаат на различни сфери, односно се трансформираат низ злоба, добронамерност и божественост, во различните временски и културни контексти.

Со овој текст беше направен обид да се контекстуализира книжевното прикажување на натприродното, лиминалното, божествено асоцираното, чудовишното, на застрашувачкото во древните месопотамски извори, конкретно, преку приказната за Гилгамеш и Хувава. Приказната нуди поглед кон претставувањето на демонското, односно божествено-херојското и заштитувачкото суштествување, преку примерот на Седумтемина, и особено, преку примерот на Хувава. Амбивалентноста на Хувава – застрашувачки и уништувачки, божествено одгледан и назначен заштитник на светиот простор, цин и чудовиште, но истовремено и човечки љубопитен, умен, и подложен на очај – е одличен пример за древното поимање на лиминалните суштества.

Библиографија

- Хомер. 1995. *Илијада*, Петрушевски, М. Д. (прев.). Скопје: Детска радост.
- Тодоровска, М. 2021. „Хибридни суштества и зли демони: вовед во месопотамските верувања во 'инкарнираното' зло“, *Жива антика/Antiquité vivante* 71, 49–84.
- * * *
- A hymn to Hendursanga (Hendursanga A): translation*, The Electronic Corpus of Sumerian Literature (пристапено на: <https://etcsl.orinst.ox.ac.uk/section4/tr4061.htm>).
- DeJong Ellis, M. 1981/82. „Gilgamesh' Approach to Huwawa: A New Text“, *Archiv für Orientforschung* 28. Bd., 123–131.
- Fleming, D., Milstein, S. 2010. *The Buried Foundation of the Gilgamesh Epic: the Akkadian Huwawa Narrative*. Leiden: Brill.
- Geller, M. J. 2015. *Healing magic and evil demons: canonical Udug-Hul incantations*. Boston: De Gruyter.
- George, A. 2003. *The Babylonian Epic of Gilgamesh: Introduction, Critical Edition, and Cuneiform Texts*. Oxford: Oxford University Press.
- Graff, S. B. 2012. *Humbaba/Huwawa. A dissertation submitted in partial fulfillment of the requirements for the degree of Doctor of Philosophy at the Institute of Fine Arts, New York University*.
- Hansman, J. 1976. „Gilgamesh, Humbaba and the Land of the Erin-Trees“, *Iraq* 38, No. 1, 23–35.
- Konstantopoulos G. V. 2015. *They are Seven: Demons and Monsters in the Mesopotamian Textual and Artistic Tradition. A dissertation submitted in partial fulfillment of the requirements for the degree of Doctor of Philosophy (Near Eastern Studies)*, University of Michigan.
- Kramer, S. N., 1947, „Gilgamesh and the Land of the Living“, *JCS* 1, 3–46.
- Michalowski, P. 2010. „Maybe Epic: the Origins and Reception of Sumerian Heroic Poetry“, Konstan, D., Raaflaub, K. A. (eds.), *Epic and History*, Oxford: Wiley-Blackwell.
- Sjöberg, Å. W. 1993. „The Ape from the Mountain who Became the King of Isin“, Cohen, M. E., Snell, D. C., Weisberg, D. B. (eds.). *The Tablet and the Scroll: Near Eastern Studies in Honor of William W. Hallo*. Bethesda: CDL Press, 211–220.
- Verderame, L. 2017. „On the Early History of the Seven Demons (Sebetu)“, Kertai, D., Nieuwenhuys, O. (eds.) *From the Four Corners of the Earth: Studies in Iconography and Cultures of the Ancient Near East in Honor of F. A. M. Wiggermann*. Münster: Ugarit-Verlag, 283–296.
- Verderame, V. 2016. „Pleiades in Ancient Mesopotamia“, *Mediterranean Archaeology and Archaeometry* Vol. 16, No 4, 109–117.
- Wiggermann, F. A. M. 2009. „Siebengötter“, Streck M. P. (ed.) *Reallexikon der Assyriologie und Vorderasiatischen Archäologie* 9, Berlin: Walter de Gruyter, 459–466.

Marija Todorovska

THE AMBIVALENCE OF THE SUPERNATURAL IN THE STORY OF
GILGAMESH AND HUWAWA

S u m m a r y

The text briefly explores the representation of the hybrid, the supernatural, the monstrous, the demonic (and demonic-heroic) in the ancient Mesopotamian sources, through the example of the story on Gilgamesh and Huwawa. The focus is on the belief in and the depiction of the supernatural (divine, demonic, hybrid, liminal) as ambivalent, multi-layered and polyfunctional. Some attention is paid to the description of the Seven (demons/heroes) sent by Utu to help guide Gilgamesh through the mountains, to the Cedar Forest (the sacred Land of the living, the divine area), and the majority of the attention is focused on the representation of the ambivalent giant Huwawa. The Seven are generally malevolent and harmful in most Mesopotamian literary and magico-medical sources, except in a few instances, like in this story, where their divine provenance and transcendent capabilities are used to serve the humans in their journey. Huwawa is a terrifying, hybrid, monstrous giant, tasked to attack and destroy anyone who would breach the perimeter of the Cedar Forest. Being reared and appointed to guard the sacred forest by a deity, Huwawa needs to be terrifying (by divine orders), in order to properly perform his role of a protector. The story also depicts him as rather human-like in his intellect, spirit, and the ability to despair. The ambivalence of the liminal Huwawa is shown in this text as a good example of the multi-faceted representation of the supernatural in the ancient Mesopotamian sources.

Keywords: supernatural, Seven, Gilgamesh, Huwawa, ambivalence