

STEFAN NOWICKI

Uniwersytet Wrocławski

CIAŁO I CIELESNOŚĆ W ŹRÓDŁACH MEZOPOTAMSKICH

Kultura starożytnej Mezopotamii była, generalnie rzecz ujmując, zogniskowana wokół kwestii materialnych. Pochodzące z Kraju Między Rzekami tabliczki matematyczne¹, astronomiczne², astrologiczne³ czy medyczne⁴ zawierają treści, wykazujące ścisłą łączność z wynikami ludzkich doświadczeń i obserwacji. Podobną tematykę odnaleźć można w tekstach literackich, których głównym tematem była doczesność, jej przyjemności, smutki i momenty zwrotne w życiu człowieka⁵. Literatura magiczna koncentrowała się na ludzkich pragnieniach i żądach w równym stopniu jak na chorobach, przypadłościach i cierpieniach ciała⁶. Niezwykle wyraziste przykłady „cielesnej” wizji świata pochodzą także z ikonografii związanej z konfliktami zbrojnymi, w której symbolice liczył się każdy fizyczny

¹ E. Robson, *Mathematics in ancient Iraq: a social history*, Princeton 2008; E. Robson, *Mesopotamian mathematics: 2100–1600 BC. Technical constants in bureaucracy and education*, Oxford 1999; M. Powell, *Metrology and Mathematics in Ancient Mesopotamia*, [w:] *Civilizations of the Ancient Near East*, J.M. Sasson (red.), New York 1995, s. 1941–1957.

² D. Brown, *Mesopotamian planetary astronomy astrology*, Groningen 2000; F. Rochberg, *Astronomy and Calendars in Ancient Mesopotamia*, [w:] *Civilizations of the Ancient Near East*, J.M. Sasson (red.), New York 1995, s. 1925–1939.

³ U. Koch-Westenholz, *Mesopotamian astrology: an introduction to Babylonian and Assyrian celestial divination*, Copenhagen 1995. Dodać wypada, że astrologia mezopotamska budziła zainteresowanie badaczy niemalże od samego początku studiów nad tekstami klinowymi. Por.: *The reports of the magicians and astrologers of Nineveh and Babylon in the British Museum; English translations, vocabulary, etc*, Thompson R.C., (red.), London 1900.

⁴ R.C. Thompson, *Assyrian medical texts from the originals in the British Museum*, London 1923; R.D. Biggs, *Medicine, Surgery, and Public Health in Ancient Mesopotamia*, [w:] *Civilizations of the Ancient Near East*, J.M. Sasson (red.), New York 1995, s. 1911–1923.

⁵ Wnikliwe studium głównych zagadnień poruszanych w literaturze Wschodu Starożytnego: *The Context of Scripture. Vol. I – Canonical Compositions from the Biblical World*, W. Hallo, K. Lawson Younger Jr. (red.), Leiden – New York – Köln 1997.

⁶ Por. K. Łyczkowska, *Babilońska literatura mądrości*, Warszawa 1998; K. Łyczkowska, *Babilońskie zaklęcia magiczne*, Warszawa 1995; G. Meier, *Studien zur Beschwörungssammlung maqlû*, AfO 21, 1966.

detal przedstawianej postaci⁷. Jednak nie tylko świat widzialny był sprawdzalny empirycznie, ale także świat bytów nadprzyrodzonych, a więc duchów, demonów czy bogów, był postrzegany, pod pewnymi względami, jako namacalny. Możemy zauważyć, iż w mniemaniu żyjących w starożytności ludów, których spuścizna zachowała się do naszych czasów, występowała dość prosta zależność pomiędzy materialnością a istnieniem. Były one bowiem dla nich w pewnym stopniu tożsame. Czy nie jest to jednak zbyt daleko idące sformułowanie? Na to pytanie nie da się udzielić jednoznacznej odpowiedzi. Zwróćmy jednak uwagę na fakt nieistnienia w źródłach mezopotamskich informacji o jakiegokolwiek fazie „przedmaterialnej” – jeśli cokolwiek na świecie istnieje, jest materią. Już samo stworzenie świata takiego, jakim go znamy, dokonało się w drodze kształtowania materii – prarodzice *Apsû* i *Tiamat* byli przecież oceanem wody słodkiej i wody słonej, zatem substancjami (czy też bytami), doskonale znanymi starożytnym mieszkańcom Mezopotamii z otaczającego ich świata⁸. Prawdopodobnie także mieszanie się wód słodkich i słonych było literackim odzwierciedleniem fenomenu znanego z wyspy Bahrajn, obfitującej w źródła wody słodkiej, której zasoby znajdują się pod Zatoką Perską⁹.

Co więcej, wprawdzie stwarzanie świata dokonywało się na drodze materializacji pewnych idei (a konkretnie – nazywania nowych stworzeń ich własnym imieniem), jednak teksty klinowe zawierają jasną wskazówkę, w jaki sposób należy ten proces rozumieć – przedmiot lub zjawisko nie może istnieć przed zaistnieniem jego nazwy. Gdy w umyśle istoty obdarzonej mocą stwórczą nastąpi konkretyzacja idei, pozwalająca na jej nazwanie, zostanie tym samym dokonane powołanie do istnienia, materializacja.

Nietrudno zatem zauważyć, że taka wizja rzeczywistości musiała prowadzić (i w istocie prowadziła) do podkreślania wszelkich materialnych elementów świata oraz cielesności bogów i ludzi. Dodatkowo ze względu na niezbyt zachęcający obraz życia w świecie podziemnym po śmierci, uwypuklano przede wszystkim te elementy, które związane były z osiągnięciem maksymalnej przyjemności i satysfakcji z życia oraz mogły podkreślić status majątkowy lub społeczny zarówno ludzi, jak i bogów¹⁰.

⁷ Na temat ikonografii związanej z wojną i przemocą patrz: Z. Bahrani, *Rituals of War. The Body and Violence in Mesopotamia*, New York 2008.

⁸ Por. *enûma eliš*, I, 1–5: *e-nu-ma e-liš la na-bu-u ša-ma-mu šap-liš am-ma-tum šu-ma la zak-rat ZU.AB-ma reš-tu-u za-ru-šu-un mu-um-mu Ti-amat mu-al-li-da-at gim-ri-šu-un A.MEŠ-šu-nu iš-te-niš i-ĥi-qu-u-ma* (Gdy w górze niebo nie (zostało jeszcze) nazwane, w dole ziemia (także nie była) nazwana (wówczas) *Apsû*, pierwotny, rodzic ich (i) pramatka *Tiamat*, (która) ich wszystkich stworzyła, wody swe (jak jedno) miesza).

⁹ Skutkowało to m.in. wytryskiwaniem wody słodkiej nie tylko z ziemi czy skał, ale także z morza. Por. E.C.I. During Caspers, A. Govindankutty, R. Thapar's *Dravidian Hypothesis for the Locations of Meluhha, Dilmun and Makan: A Critical Reconsideration*, *Journal of the Economic and Social History of the Orient*, Vol. 21, No. 2 (May, 1978), s. 137–138.

¹⁰ Na temat wizji świata podziemnego patrz: D. Katz, *The Image of the Netherworld in the Sumerian Sources*, Bethesda 2003. O sytuacji zmarłych zwł. s. 223–226.

Począwszy od samego aktu stworzenia bogów w cielesnej postaci (pierwotni *Apsû* i *Tiamat* czyli woda słodka i słona, oraz ich pierwsze stworzenia – bóstwa *Laḥmu* i *Laḥamu*, czyli owłosieni), rządzą oni świat materialny poprzez działania równie cielesne i namacalne. Jednym z najlepszych przykładów powyższego może być fragment sumeryjskiego tekstu „Debata między Latem i Zimą”, dotyczący tworzenia przez Enlila:

„Współżył z wielkimi wzgórzami, dał górze jej część. Napełnił jej łono Latem i Zimą, obfитоścią i życiem Kraju. Gdy Enlil współżył z ziemią, rozleżał się ryk jak ryk byka. Wzgórze spędziła(!) cały dzień w tym miejscu i nocą otworzyła swoje łądzwie. Porodziła Lato i Zimę tak gładko, jakby były dobrym olejem. On (Enlil) karmił je, niczym wielkie byki, czystymi roślinami na tarasach wzgórza. Żywił je na pastwiskach wzgórza”¹¹.

Przyznać trzeba, że podkreślanie roli aspektu seksualnego w procesie stwarzania świata może być uznane za cechę charakterystyczną literatury sumeryjskiej¹². Zauważyć jednak należy, że Sumerowie wydają się każdy akt seksualny widzieć przez pryzmat prokreacji – a nie jedynie przyjemności – i w tym upatrywać jego sens i celowość. Nie tylko bowiem Enlil przedstawiany jest w kontekście seksualności twórczej. Także bóg Enki znany jest z tekstów sumeryjskich jako ten, który tworzy poprzez współżycie. W podobny do zawartego w powyższym tekście sposób przebiega akt tworzenia według mitu „Enki i porządek świata”, znanego także pod tytułem „Enki organizuje świat”. W wersach 253–260 czytamy:

„Wznosi swój członek i ma wytrysk, napełnia Tygrys spienionymi wodami. Jak pasącą się krowę ryczącą za swoim cielakiem w oborze pokryły dziki byk, tak on z całą swoją siłą wdziera się w Eufrat. Wznosi swój członek, przynosząc dar pannie młodej. Napełnia radością macicę Tygrysu, jak robi to dziki byk (...). Woda, którą w ten sposób stworzył, była pienista i słodka jak wino. Ziarno, które w ten sposób stworzył, było ciężkie, ludzie je jedzą”¹³.

¹¹ *Debate between Winter and Summer*, w. 12–18, H. Vanstiphout, *How and Why Did the Sumerian Create Their Gods?*, [w:] *What is a God?*, B. Nevling Porter (red.), Winona Lake 2009, s. 32–33. Wyjaśnić w tym miejscu należy, iż „Debata pomiędzy latem i zimą” pochodzi z tradycji sumeryjskiej, podczas gdy epos *enūma eliš*, w którym stwórcami są *Apsû* i *Tiamat*, z kręgu kultury semickiej. Nie zmienia to jednak faktu, iż w obu tradycjach istniało bardzo silne przekonanie o materialności i cielesności procesu stworzenia.

¹² Więcej na ten temat por. J.S. Cooper, *Enki's Member: Eros and Irrigation in Sumerian Literature*, [w:] *DUMU-E2-DUB-BA-A. Studies in Honor of Åke W. Sjöberg*, Philadelphia 1989, s. 87–89.

¹³ *Enki Organises the World*, w. 253–260, H. Vanstiphout, *How and Why Did the Sumerian Create Their Gods?*, [w:] *What is a God?*, B. Nevling Porter (red.), Winona Lake 2009, (s. 15–40) s. 32. Por. C.A. Benito, „Enki and Ninmah” and „Enki and the World Order”. [*Sumerian and Akkadian Texts with English Translations and Notes*], University of Pennsylvania Ph. D., 1969, s. 126–127, który inaczej tłumaczy ww. 253–258: „Wznosi swój penis, wylewa swoje nasienie. Napełnił Eufrat (!) wodą płynącą bezustannie. On (Eufrat) jest krową ryczącą na pastwisku za swoim cielakiem, utraconym na skutek ataku skorpiona. Tygrys [stoi(?)] przy nim jak gwałtowny byk. On wznosił swój penis, przyniósł słubny dar. Tygrys raduje się w swym sercu, jak potężny dziki byk (...)”.

Jeszcze inny opis aktu kreacji poprzez współzycie zawarty jest w micie „Enki i Ninḥursag”:

„Enki, przebiegły, przed Nintu, matką kraju, nappełnił kanały swoim nasieniem, nasycił trzciny swoją spermą, jego członek odrzucił wspaniałe szaty, zakrywające łono. (...) Enki skierował swoje nasienie do Damgalnunny, wlał swe nasienie w jej łono, nasienie Enki, wlał swe nasienie w łono Ninḥursag¹⁴.

Jego żądza nie znajduje jednak zaspokojenia, współżyje on następnie z Ninmu, córką Ninḥursag, narodzoną po zaledwie dziewięciu dniach od zapłodnienia, później po kolei z każdą córką swej córki. Gdy jednak rodzi się Uttu, jej prababka, Ninḥursag, radzi jej, aby nie przyjmowała Enki, dopóki ten nie przyniesie jej darów w postaci ogórków, jabłek i winogron. W ten sposób zmusza Enki, aby poprzez nawodnienie ogrodu stworzył owoce i warzywa¹⁵.

Nie tylko wzajemne relacje pomiędzy bogami przedstawiane są w sposób bardzo sugestywny i cielesny. Okazuje się bowiem, że równie bezpośrednie stosunki mogą zaistnieć pomiędzy człowiekiem i bogiem. Tekst jednej z sumeryjskich opowieści o Inannie – Inanna i Šukaletuda – opisuje motyw seksualnego wykorzystania bogini przez ogrodnika. Do tego niecnego postępku doszło, gdy bogini zażywała snu w cieniu rozłożystej topoli eufrackiej. Interesujący nas fragment brzmi następująco:

„Przy jednej z grządek, do której on pięć, dziesięć razy się nie zbliżył, na tym miejscu, stało samotne drzewo, dające cień. Tym drzewem rzucającym cień była topola eufracka [o szerokim cieniu]. Jej cień był głęboki o poranku. W południe i wieczorem także się nie zmieniał. Wówczas, gdy moja Pani z nieba zstąpiła, gdy na ziemię zstąpiła, gdy Inanna z nieba zstąpiła, na ziemię zstąpiła, gdy zstąpiła do Elamu i Subaru, gdy weszła na linię niebiańskiego horyzontu, gdy Hierodula się zmęczyła, zbliżyła się i położyła pod jej [topoli – S.N.] korzeniami. Šukaletuda sprawdzał krańce swoich grządek. Inanna zawiązała przepaskę z siedmiu me wokół swego sromu (...). Šukaletuda rozwiązał [...] odłożył na miejsce spoczynku. On współżył z nią, pocałował ją. Po tym, jak z nią współżył i ją pocałował, powrócił na krańce swoich grządek¹⁶.

Bezpośrednie i dwustronne interakcje, niekoniecznie polegające na kontakcie fizycznym, pomiędzy ludźmi a bytami uważanymi przez nas za niematerialne, nie tylko mogły zachodzić, ale niekiedy były wręcz groźne dla tych ostatnich. W opowieści o mędrцу Adapie, noszącej tytuł „Adapa i Wiatr Południowy” czytamy:

¹⁴ S.N. Kramer, J. Maier, *Myths of Enki, The Crafty God*, New York – Oxford 1989, s. 25. Streszczenie mitu u H. Vanstiphout, *How and Why Did the Sumerian Create Their Gods?*, [w:] *What is a God?*, B. Nevling Porter (red.), Winona Lake 2009, s. 22.

¹⁵ S.N. Kramer, J. Maier, *Myths of Enki, The Crafty God*, New York – Oxford 1989, s. 26–27. Jeszcze innym efektem związku Enki z córkami jest stworzenie z jego nasienia ośmiu różnych ziół, których skonsumowanie sprowadza na Enki klątwę Ninḥursag. Por. S.N. Kramer, *Sumerian Mythology*, Philadelphia 1944, s. 57.

¹⁶ *Inanna i Šukaletuda*, w. 107–125. K. Volk, *Inanna und Šukaletuda*, SANTAG 3, Wiesbaden 1995, s. 128.

„O, Wietrze Południowy [...] [...Zawołaj?] o Wietrze Południowy [inne wiatry], twoich braci! Ile oni [...] złamię twoje skrzydło!» Gdy tylko (Adapa – SN) to powiedział, złamało się skrzydło Wiatru Południowego¹⁷.

Bogowie mezopotamscy nie tylko występowali pod cielesnymi postaciami, ale także przypisywano im wszelkie słabości, wiążące się z posiadaniem ciała. Jakkolwiek potężni i dysponujący niemalże nieograniczonym arsenałem środków i sposobów wpływania na otaczającą ich rzeczywistość, nie byli wolni od emocji i brzemienia decyzji podejmowanych pod ich wpływem. Preferowali też bardzo „ziemskie” rozrywki, lubili dobrą kuchnię, a ich ciała były podatne na działanie substancji pobudzających i rozweselających, w których bogowie szczególnie gustowali. Wśród ich ulubionych przysmaków możemy wyróżnić m.in. słodczyce, wino i piwo¹⁸.

W kontekście cielesności bogów i związanych z nią efektów (nie zawsze pozytywnych), niezwykle interesującym dla nas tekstem jest mit o stworzeniu człowieka, noszący tytuł „Enki i Ninmah”. Dowiadujemy się z niego, że bóg Enki, nakłoniony przez matkę, stwarza ludzi. Powód ich stworzenia jest niezwykle prozaiczny – bogowie muszą ciężko pracować, tak więc człowiek zostaje powołany do życia, aby przejąć na siebie ich obowiązki i składać im ofiary, tym samym zapewniając owym istotom dostatni i beztronski żywot. Już sam opis pracy bogów wskazuje na ich materialność:

„Bogowie kopali kanały i odrzucali wykopaną ziemię na hałdy. Bogowie ciężko pracowali i narzekali na swoje życie¹⁹.”

Po stworzeniu człowieka bogowie urządzają wielką ucztę, na której piwo i wino leją się strumieniami. Nie pozostaje to bez wpływu na ich fantazję, gdyż w trakcie uczty Enki i Ninmah zakładają się o to, że Ninmah stworzy takiego człowieka, dla którego Enki nie znajdzie zajęcia. Rozpoczyna się potworny proces tworzenia ludzi, których ułomność ma być przeszkodą dla Enki w wykonaniu zadania:

„Pierwszy człowiek, którego stworzyła, nie mógł zgiąć swych rąk, aby cokolwiek utrzymać (...), drugi nic nie widział (...), czwarty nie mógł utrzymać wpływu nasienia (...), piąta była kobieta, która nie mogła urodzić (...), szósty nie posiadał ani penisa, ani waginy²⁰.”

¹⁷ K 15072, rew. 2'-6': *šu-ú-tu x[/ a-na pí-i t[u? x i]a ú-ša-am-ši i x[/ šu-ú-tu [ša?-a?-]ra-ni aḫ-ḫe-e-ki ma-la i-[/ ka-a-[ap-pa]-ki lu-ú-še-bi-ir ki-ma i-na-pí-i-š[u i]q-bu-ú/ ša[šu-ú]-ti ka-ap-pa-ša it-te-eš-bi-ir*. S. Izreel, *Adapa and the South Wind*, Winona Lake 2001, s. 16 (transliteracja), s. 17 (tłumaczenie).

¹⁸ Odpowiedź na pytanie o szczególnie ulubione – w opinii mieszkańców starożytnej Mezopotamii – przez bogów potrawy znajdujemy w tekstach rytualnych, wskazujących konkretne produkty jako obowiązkowe składniki zestawów ofiarnych. Wśród nich na uwagę zasługuje (poza wymienionymi) mięso pieczone na otwartym ogniu oraz zioła. O zestawach ofiarnych patrz: S.M. Maul, *Zukunftsbewältigung. Eine Untersuchung altorientalischen Denkens anhand der babylonisch-assyrischen Löserituaie (Namburbi)*, Mainz am Rhein 1994, s. 48–59.

¹⁹ C.A. Benito, „Enki and Ninmah” and „Enki and the World Order”, *Pennsylvania Ph. D.*, 1969, s. 35.

²⁰ C.A. Benito, „Enki and Ninmah” and „Enki and the World Order”, *Pennsylvania Ph. D.*, 1969, s. 39–40. Por. S.N. Kramer, *Sumerian Mythology*, Philadelphia 1944, s. 71. Więcej na temat boga Enki

Dodajmy, że wydaje się, iż wszystkie debaty bogowie rozpoczęli i prowadzili pod wpływem alkoholu, co znajduje potwierdzenie w wielu tekstach mezopotamskich, w tym relacjonujących ucztę bogów po pokonaniu Tiamat przez Marduka czy tę wydaną przez Enki na powitanie Inanny. Prawdopodobnie stanowi to odzwierciedlenie dawniejszych tradycji mezopotamskich, sięgających swymi korzeniami okresu plemiennego. Można też tutaj przytoczyć paralele z innych źródeł, jak choćby opis sposobu obradowania Persów, przekazany przez Herodota²¹.

Przyznać jednak trzeba, że spotkania bogów były nie tylko okazją do wspólnego ucztowania, bowiem przywiązywali oni dużą wagę także do swojego wyglądu. Teksty niejednokrotnie przekazują informacje o wspaniałym odzieniu czy ozdobach, które noszono podczas oficjalnych spotkań lub wizyt²². Przytoczmy w tym miejscu jeden z najdokładniejszych opisów owych strojów i biżuterii, dotyczący przygotowań Inanny do spotkania ze swoją siostrą Ereszkigal, władczynią świata podziemnego, zawarty w micie „Zejście Inanny do świata podziemnego”:

„Wzięła siedem me, zebrała me i wzięła w rękę. Ze wszystkimi me udała się w drogę. Założyła na głowę turban, czyste okrycie głowy. Peruką okryła swe czoło, zawiesiła paciorki z lazurytu na szyi, umieściła dwie owalne brosze na piersi. Okryła swe ciało strojem *pala*, szatą władzy. Nałożyła tusz na rzęsy, tusz (zwany) ‘niech przyjdzie mężczyzna, niech przybędzie’, założyła pektorał (zwany) ‘przyjdź mężczyzno, przybądź’, założyła na rękę złoty pierścień, schwyciła w rękę pręt mierniczy z lazurytu i linę mierniczą”²³.

Najlepszym bodaj dowodem na duże znaczenie odpowiedniego przygotowania i dobrania strojów i dodatków, aby wygląd był odpowiedni do boskiego statusu, mogą być szaty, w które ubierano posągi bogów, znajdujące się w świątyniach²⁴. Wśród tych opisów znajdujemy i takie, które podają nam bliższe informacje na temat całokształtu przygotowań do uczestnictwa w zgromadzeniu bogów. Przykładem niech będzie poniższy tekst sumeryjskiego hymnu do Inanny:

„Siódmego dnia, gdy sierp księżycy osiągnie swoją pełnię, kąpiesz się i spryskujesz swą twarz świętą wodą. Okrywasz swe ciało długim, wełnianym strojem

i jego miejsca w światopoglądzie mezopotamskim patrz: H.D. Galter, *Der Gott Ea/Enki in der Akkadischen Überlieferung*, Dissertationen der Karl-Franzens-Universität Graz 58, Graz 1983.

²¹ *Dzieje*, I, 133; Por. T. Jacobsen, *Primitive Democracy in Ancient Mesopotamia*, *Journal of Near Eastern Studies* 2/3 (1943), s. 167 oraz przypis 49 na tej samej stronie; S.N. Kramer, *Sumerian Mythology*, Philadelphia 1944, s. 64–68; D. Wolkstein, S.N. Kramer, *Inanna, Queen of Heaven and Earth*, Toronto 1983, s. 11–27.

²² Por. np. W.W. Hallo, K. Lawson Younger Jr. (red.), *The Context of Scripture. Vol. I – Canonical Compositions from the Biblical World*, Leiden – New York – Köln 1997, s. 382, 383, 531, 587.

²³ *Zejście Inanny do świata podziemnego*, wersy 14–25, W.R. Sladek, *Inanna's Descent to the Netherworld*, The John Hopkins University Ph. D., Michigan 1974, s. 154–155.

²⁴ Na temat strojów „noszonych” przez posągi bogów patrz: W.F. Leemans, *Ishtar of Lagaba and Her Dress*, Leiden 1952, s. 19–41; S. Zawadzki, *Garment of the Gods: studies on the textile industry and the Pantheon of Sippar according to the texts from the Ebabbar Archive*, *Orbis Biblicus et Orientalis* 218, Göttingen 2006.

królowej. Przymocowujesz walkę i bitwę do swego boku; związujesz je wokoło i pozwalasz im odpocząć²⁵.

Podczas omawiania tematu cielesności bogów mezopotamskich nie sposób pominąć rytuału świętych zaślubin, będącego jednym z najważniejszych obrzędów roku liturgicznego w starożytnej Mezopotamii. Najistotniejsze spośród nich były z kolei zaślubiny Inanny/Ištar z władcą. W literaturze przedmiotu wciąż trwa ożywiona dyskusja na temat początków tego rytuału, jego znaczenia, przebiegu i konsekwencji, zarówno w wymiarze religijnym, jak i dynastycznym czy też politycznym²⁶. Bezdyskusyjny jest jedynie sam przebieg erotycznej części obrzędu, choć jego dokładny schemat budził nie tylko zainteresowanie badaczy, ale także wiele wątpliwości²⁷. Głównym punktem uroczystości było cielesne zbliżenie pomiędzy królem a boginią. Podkreślić należy, że nie był to prosty zabieg związany wyłącznie z kultem płodności, gdyż największe znaczenie wydaje się mieć rytualne małżeństwo władcy i bogini, a nie sam stosunek, który raczej pełnił rolę aktu potwierdzającego zawarty związek²⁸.

Nie jest jasne, na kiedy możemy datować początki rytuału świętych zaślubin, jednak pewnym jest, że w okresie Ur III oraz w okresie Isin takie obrzędy stanowiły integralną część obchodów festiwalu Nowego Roku. Gdyby śledzić literacką historię tego rytuału, najstarszym jego śladem będzie tekst *Enmerkar i Ensuhkeshdana*, a konkretnie jego fragmenty dotyczące relacji pomiędzy władcą Uruk oraz władcą Aratty a boginią Inanną:

²⁵ D. Wolkstein, S.N. Kramer, *Inanna, Queen of Heaven and Earth*, Toronto 1983, s. 96.

²⁶ S.N. Kramer widzi w tym obrzędzie czysty kult płodności i urodzaju, por. S.N. Kramer, *The Sacred Marriage Rite*, London 1969, s. 49; podobnie T. Jacobsen, który dostrzega tu także kult tajemnych, nadprzyrodzonych mocy (w znaczeniu *numinosum*, wprowadzonym przez R. Otto), dających urodzaj; por. T. Jacobsen, *The Treasures of Darkness*, New Haven 1976, s. 8. W.W. Hallo dopuszcza możliwość przeprowadzania rytuału świętych zaślubin w celu spłodzenia królewskiego dziedzica, który w ten sposób stałby się półbogiem – dzieckiem króla i bogini, por. W.W. Hallo, *The Birth of Kings*, [w:] *Love & Death in the Ancient Near East*, Guilford, Connecticut 1987, s. 48. D. Frayne natomiast sugeruje, że święte zaślubiny mogły się łączyć z obejmowaniem urzędu przez kapłanki, por. D. Frayne, *Notes on the Sacred Marriage Rite*, *Bibliotheca Orientalis* 42 (1985), s. 13, 21. Rozwiązanie to musiałyby prowadzić także do stosunków kazirodczych, co zauważa sam D. Frayne, *Notes on the Sacred Marriage Rite*, *Bibliotheca Orientalis* 42 (1985), s. 22, a także homoseksualnych – por. J.S. Cooper, *Sacred Marriage and Popular Cult in Early Mesopotamia*, [w:] *Official Cult and Popular Religion in the Ancient Near East*, E. Matsushima (red.), Heidelberg 1993, s. 88. Więcej na temat rytuału patrz: P. Lapinkivi, *The Sumerian Sacred Marriage in the Light of Comparative Evidence*, Helsinki 2004; H. Schmökel, *Heilige Hochzeit und Hoheslied*, Wiesbaden 1956.

²⁷ Nadmienić wypada, iż niektórzy badacze starali się całkowicie odrzucać seksualny wymiar świętych zaślubin, a nawet negować funkcjonowanie obrzędu w rzeczywistości. Por. F.R. Kraus, *Das altbabylonische Königtum*, [w:] *Le Palais et la royauté. Archéologie et civilisation; XIX. Rencontre Assyriologique Internationale organisée par le Groupe François Thureau-Dangin, Paris, 29 juin – 2 juillet 1971*, P. Garelli (red.), s. 249–250.

²⁸ J.S. Cooper, *Sacred Marriage and Popular Cult in Early Mesopotamia*, [w:] *Official Cult and Popular Religion in the Ancient Near East*, Eiko Matsushima (red.), Heidelberg 1993, s. 92.

„On może mieszkać z Inanną w Egar, ale ja będę mieszkał z Inanną w Eza-
gin w Aratie, on może leżeć z nią na jej ‚wspaniałym łożu’ (nazwa łoża Inanny
w Uruk – J.C.), lecz ja będę leżał z nią w słodkim śnie na ‚ozdobnym’ łożu (nazwa
łoża Inanny w Aratie – J.C.). On może widzieć Inannę w nocnym śnie, lecz ja
będę z nią rozmawiał na jawie”²⁹.

Po zakończeniu konfliktu między Uruk i Arattą, władca tej ostatniej uznaje
wyższość Enmerkara, stwierdzając:

„Zaprawdę, ty jesteś ukochanym *en* Inanny, tylko ty jesteś wielki. Inanna wy-
brała ciebie dla jej świętego łona, ty jesteś jej ukochanym!”³⁰.

Można się jednak zastanawiać, czy ta literacka opowieść nie jest znacznie póź-
niejszym, lecz archaizującym przekazem, gdyż dysponujemy także tekstem opo-
wieści o Lugalbandzie, pochodzącym z ok. 2500 roku p.n.e., przedstawiającym rolę
Inanny w zupełnie innym świetle. Bogini ta w rozmowie z królem Lugalbandą, któ-
ry w międzyczasie znalazł sobie żonę o imieniu Ninsun, stwierdza, że, sama będąc
niezamężną, zostanie jego teściową³¹. Pomijając jednak w tym miejscu kwestię re-
lacji pozacielesnych między bohaterami opowieści, przejdźmy do analizy samego
przebiegu obrzędu, będącego chyba najbardziej nasyconym zmysłowością rytuałem
w starożytnej Mezopotamii. Jego mitologicznym pierwowzorem jest tekst opisujący
ślub Inanny z Dumuzim. Był on jednocześnie wybrankiem Inanny oraz ucieleśnie-
niem wszystkich oczekiwań jej rodziców co do zamążpójścia córki:

„Spojrzałam na wszystkich ludzi, wybrałam Dumuziego na bóstwo Kraju, Du-
muzi, ukochany Enlila, moja matka go umiłowała, mój ojciec go wychwał”³².

Po wybraniu Dumuziego na boga kraju oraz swojego małżonka, Inanna przy-
gotowuje się do spędzenia z nim upojnych chwil:

„Wykąpałam się w wodzie, wyszorowałam mydłem, gdy stałam przed misą
kąpielową, wyprostowałam mą suknię, jako potężne odzienie, wzmocniłam dla
niego szlachetne odzienie”³³.

Po zakończeniu czynności kosmetycznych, Inanna śpiewa pieśń wychwalającą
jej nagość:

²⁹ *Enmerkar i Ensuhkeshdanna*, w. 27–34, J. Cooper, *Sacred Marriage and Popular Cult in Early Mesopotamia*, [w:] *Official Cult and Popular Religion in the Ancient Near East*, Eiko Matsushima (red.), Heidelberg 1993, s. 82. Na te przechwałki Enmerkar odpowiada, że nie tylko sypia z Inanną w świątyni, ale robi to tak często, że może opisać każdy detal zwierzęcego fryzu zdobiącego łożo. Por. Y. Sefati, *Love Songs in Sumerian Literature*, Ramat Gan 1998, s. 31.

³⁰ *Enmerkar i Ensuhkeshdanna*, w. 275–276, J. Cooper, *Sacred Marriage and Popular Cult in Early Mesopotamia*, [w:] *Official Cult and Popular Religion in the Ancient Near East*, E. Matsushima (red.), Heidelberg 1993, s. 83.

³¹ C. Wilcke, *Genealogical and Geographical Thought*, [w:] *DUMU-E2-DUB-BA-A. Studies in Honor of Åke W. Sjöberg*, H. Behrens, D. Loding, M.T. Roth (red.), Philadelphia 1989, s. 563.

³² S.N. Kramer, *Sacred...*, s. 59. Por. DI-P I, 22–26, Y. Sefati, *Love Songs in Sumerian Literature*, Ramat Gan 1998, s. 223–224, gdzie nieco inne tłumaczenie początku: „Spojrzałam, aby obficie zaopatrzyć naród”.

³³ DI-P I, 27–30, Y. Sefati, *Love Songs in Sumerian Literature*, Ramat Gan 1998, s. 224.

- „– Moja nagość [...] która jest połączona z wozem jak ‘róg’; niebiańska łódź, która jest przymocowana linami, jak nów, jest pełna powabu; Mój nieuprawiany kraj, który leży w stepie odlegiem, moje pole, na którym wylęgają się kaczki; moje wysokie pole, dobrze nawodnione, moja własna nagość, dobrze nawodniona, wznoszące się wzgórze. Ja, dziewica – kto będzie je uprawiał? Moja nagość, mokry i dobrze nawodniony teren – ja, młoda kobieta – kto umieści tam wołu?
- Młoda damo, niech król je dla ciebie orze, niech Dumuzi, król, uprawia je dla ciebie!
- (...) Oracz jest człowiekiem mojego serca!”³⁴
i dalej:

„W Enamtila, królewskim domu, jego małżonka mieszka z nim w radości. W Enamtila, domu Dumuziego, Inanna mieszka z nim radośnie. Inanna raduje się w jego domu, mówiąc do niego (...)”³⁵.

Jak łatwo zauważyć w powyższym tekście, stanowiącym opowieść mitologiczną, odwołującą się do pary bóstw, podstawowym elementem jest opis i wywyższenie cielesności. Jednak rytuał zapoczątkowany w rzeczywistości boskiej był kontynuowany przez ziemskich władców, których Inanna witała (przynajmniej według przekazów źródłowych) z równą radością i pożądaniem. Zazwyczaj w takich przypadkach król był utożsamiany z Dumuzim, co często nie pozwala powiązać zachowanych tekstów z konkretnym władcą. Źródła jednak wyraźnie przekazują, że rytuał ten był integralną częścią obchodów festiwalu Nowego Roku. Przykładem niech będzie poniższy fragment:

„Lud Sumeru gromadzi się w pałacu, domu, który prowadzi cały kraj. Król buduje tron dla królowej pałacu. Siada przy niej na tronie. Aby otoczyć opieką życie w całym kraju, określa się dokładnie pierwszy dzień miesiąca i w dniu zniknięcia księżyca, w dniu snu księżyca, prawa me są wykonywane doskonale, zatem Dzień Nowego Roku, dzień rytów, może być prawidłowo określony, ustawione miejsce snu dla Inanny. Ludzie oczyszczają plecionkę olejem cedrowym o słodkim zapachu, układają łoże z plecionki. Rozciągają na nim weselne prześcieradło. Weselne prześcieradło dla rozweselenia serca, weselne prześcieradło dla osłody lędźwi, weselne prześcieradło dla Inanny i Dumuziego”³⁶.

Jak już wzmiankowano wcześniej, mamy pewność, iż obrzęd świętych zaślubin był praktykowany w okresie Ur III. Daje nam ją treść utworów hymnicznych, ułożonych na cześć władcy o imieniu Šulgi, opisujących sprawowaną przez niego ceremonię:

„Šulgi, wierny pasterz, wyruszył statkiem, Sumer i Akad podziwiały jego me władzy królewskiej, jego me władzy książęcej. Przybił do nabrzeża Kullab

³⁴ DI-P II, 18–31, Y. Sefati, *Love Songs in Sumerian Literature*, Ramat Gan 1998, s. 224–225.

³⁵ DI-P III, 12–17, Y. Sefati, *Love Songs in Sumerian Literature*, Ramat Gan 1998, s. 225.

³⁶ D. Wolkstein, S.N. Kramer, *Inanna, Queen of Heaven and Earth*, Toronto 1983, s. 107–108; por. D. Reisman, *Iddin-Dagan's Sacred Marriage Hymn*, *Journal of Cuneiform Studies* vol. 25, No. 4 (Oct., 1973), s. 190–191.

z niesionymi w ramionach wielkimi górkimi bykami, z przywiązany do rąk owcami i kozami, z przyciśniętymi do piersi kózkami i brodatymi koźlętami. Przybył do Inanny, w świątyni Eanna. Šulgi, wierny pasterz, ukochany całym sercem, odział się w szaty *ma*. Założył na swą głowę perukę, jako koronę. Inanna patrzyła w zdumieniu. Swoje uczucia wyraziła w pieśni: «Gdy wykąpię się dla byka, dla pana, gdy wykąpię się dla pasterza Dumuziego, gdy [...] ozdobię swe boki, gdy bursztynem pokryję swe usta, gdy pomaluję oczy pastą antymonową, gdy on nakreśli kształt mojego łona swymi pięknymi rękami, gdy pan leżący przy Inannie, pasterz Dumuzi, wygładzi łono mlekiem i tłuszczem, gdy położy ręce na moim świętym sromie, gdy będzie mnie pieścił na łożu, wówczas ja będę pieściła mojego pana. Słodki los mu przeznaczę. Wówczas będę pieściła Šulgi, wiernego pasterza, słodki los mu wyznaczę. Będę pieściła jego lędźwie, uczynię go pasterzem kraju – to wyznaczę jako jego los»³⁷.

Podobny tekst znany jest z czasów Iddin-Dagana, władcy Isin, panującego w pierwszej połowie XX w. p.n.e., zatem około sto lat po Šulгим. Z tego okresu pochodzi liczący 228 wierszy hymn, wysławiający Inannę oraz opisujący obchody Festiwalu Nowego Roku, z obrzędem świętych zaślubin jako ich punktem centralnym. Fragment dotyczący *hieros gamos* brzmi następująco:

„Moja pani obmywa czyste lędźwie. Ona obmywa się dla lędźwi króla. Ona obmywa się dla lędźwi Iddin-Dagana. Czysta Inanna obmywa się mydłem. Rozpryskuje na podłogę olejek cedrowy. Król zbliża się dumnie do jej czystego łona. Zbliża się dumnie do łona Inanny. Ama’ušumgalanna kładzie się przy niej. Pieści jej czyste łono. Gdy Pani wyciągnęła się na łożu, w jego czystych lędźwiach. Gdy czysta Inanna wyciągnęła się na łożu, w jego czystych lędźwiach. Ona kocha się z nim na swym łożu»³⁸.

Niewątpliwie powyższe fragmenty hymnów są nie tylko doskonałym przykładem postrzegania bogów w wymiarze na wskroś cielesnym i materialnym, ale także służą uwypukleniu doskonałości i wspaniałości władców. Któż bowiem nie chciałby być tak doskonały, aby budzić pożądanie samej Inanny, bogini określanej mianem „władczyni Uzumua, boskiej, dostojnej, najwspanialszej ze wszystkich bogów (...), najwyższej pani, która zawsze, jak matka, troszczy się o króla, jej ulubienca”³⁹?

Odpowiedź na to pytanie, wbrew pozorom, jest bardzo prosta. Gilgamesz bowiem wzgardził zalotami Inanny, która pod wrażeniem piękna jego ciała zaproponowała mu małżeństwo, gdy tylko wrócił z wyprawy do Lasu Cedrowego.

³⁷ S.N. Kramer, *Shulgi of Ur: A Royal Hymn and a Divine Blessing*, *Jewish Quarterly Review*, New Series 57 (1967), s. 378–379. Nieco inne tłumaczenie tekstu patrz: V. Haas, *Babylonischer Liebesgarten*, München 1999, s. 125.

³⁸ D. Reisman, *Iddin-Dagan's Sacred Marriage Hymn*, *Journal of Cuneiform Studies* vol. 25, No. 4 (Oct., 1973), s. 191. Por. W.H.Ph. Römer, *Ein Lied zum Ritus der Heiligen Hochzeit der Göttin Inanna mit König Iddindagān von Isin (ca. 1974–1954 v. Chr.)*, [w:] *Texte aus der Umwelt des Alten Testaments, Bd II, Religiöse Texte*, O. Kaiser (red.), Gütersloh 1989, s. 670–671.

³⁹ RIMB 6.31.11, 1–2. G. Frame, *Rulers of Babylonia. From the Second Dynasty of Isin to the End of Assyrian Domination (1157–612 BC)*, RIM Babylonian Periods Volume 2, Toronto 1995, s. 176.

Podkreślić należy, że atrakcyjne dla bogini były fizyczne, nie duchowe atrybuty władcy Uruk. Tekst szóstej księgi eposu opisuje to w następujących słowach:

„On [Gilgamesz – S.N.] umył swe zmierzwione włosy, oczyścił swą broń, strząsnął włosy na plecy. Odrzucając swój brudny ekwipunek, odział się w czyste szaty, owinął się opończą, związał przepaską. Potem Gilgamesz założył swoją koronę. Na piękno Gilgamesza patrzyła tęsknie Pani Isztar:

– Chodź, Gilgameszu, zostań moim oblubieńcem! Daj mi swe owoce, obdaruj mnie nimi! Bądź moim mężem, a ja będę twą żoną! Pozwól mi zaprząć dla ciebie rydwan z lazurytu i złota (...). Gdy wejdiesz do naszego domu odrzwia i podnózek pocałują twe stopy. Królowie, dworzanie i dostojnicy uklęką przed tobą, wszelkie produkty gór i nizin przyniosą ci jako daninę! (...)

– Któż by się z tobą ożenił? Ty, mróz, który nie zamraza żadnego lodu, drzwi ażurowe, co nie powstrzymują ani wiatru, ani przeciągu, pałac, który dokonuje masakry (...) wojowników, słoń, który (...) swego siodła, bitumen, płamiący ręce tego, kto go nosi, szawłok, co tnie ręce nosiwody, wapień, co osłabia ścianę z kamienia, bodący baran, co niszczy ściany wroga, but, raniący stopę swego właściciela⁴⁰.

Gdy spojrzymy na niezwykle realistyczne przedstawienie bogów jako istot cielesnych, materialnych bytów z krwi i kości, nie będzie dziwić nas fakt, że władcy mezopotamscy, dążący do przedstawienia siebie samych co najmniej jako wybrańców bogów, im mocniej chcieli oddziaływać na wyobraźnię odbiorcy tekstu, tym silniej podkreślali swoją własną fizyczność i jej doskonałość. Oczywiście często nie kończyło się na byciu „jedynie” szczególnym ulubieńcem bogów. Inskrypcje opisują władców niekiedy jako dzieci bogów, a czasami nawet jako bogów w ludzkiej postaci. Najwięcej elementów pochwalnych, przedstawiających władców jako wybrańców bogów i niemalże nadludzi, niemających równych sobie na całym świecie, możemy odnaleźć w inskrypcjach królewskich. Przykładem takiego hymnu na własną cześć niech będzie poniższy fragment: „wielcy bogowie, którzy kochają moją najwyższą władzę, którzy moją władzę, moją moc i moje przywództwo uczynili wspaniałymi, którzy w swej szczodrości ustalili dla mnie moje szlachetne imię i moje wzniosłe panowanie nad wszystkimi władcami. Salmanazar, król wszystkich ludzi, książę, wicekról Aššur, potężny król, król Asyrii, król czterech stron świata, słońce wszystkich ludzi, władca wszystkich krajów,

⁴⁰ Gilgamesz, VI, 1–17; 32–41; A. George, *The Epic of Gilgamesh*, London 1999, s. 48–49. Na zakończenie rozważań o ubóstwieniu cielesności w ramach rytuału świętych zaślubin warto przytoczyć radykalny i chyba odosobniony pogląd dotyczący tego obrzędu, reprezentowany przez Mary Wakeman – „Instytucja Świętego Małżeństwa stanowi, w kulturze politeistycznej, ukoronowanie rozwoju (i jednocześnie sposób wyrażenia jako zatwierdzonej przez bogów) zdolności ludzkiej społeczności do zapożyczenia pomysłu, przejęcia inicjatywy i zdominowania jej otoczenia. To, co początkowo postrzegano jako przerażająco zarozumiałą ingerencję w rytm natury, stało się aktem posłuszeństwa. (...) Boskość została przeniesiona z pierwiastka żeńskiego na pierwiastek męski, a symbolika religijna zaczęła odzwierciedlać stosunki panujące w społeczeństwie”. Zob. M.K. Wakeman, *Sacred Marriage*, Journal for the Studies of the Old Testament, vol. 22 (1982), s. 25.

król, upragniony przez bogów, wybranek Enlila, zaufany Aššura, uważny książę, który widział odległe i surowe ziemie, który stąpał po szczytach wszystkich gór, otrzymujący łupy i podatki ze wszystkich stron świata, otwierający ścieżki powyżej i poniżej, którego potężnego najazdu boją się wszystkie krańce ziemi, którego wojownicza dzikość wstrząsa wszystkimi ziemiami aż po ich podstawy, silny mąż, wspierany w działaniu przez Aššura i Šamaša, bogów – sojuszników, który nie ma przeciwnika pomiędzy książętami wszystkich czterech stron świata, który brnął trudnymi drogami przez góry i morza⁴¹.

Tekst ten pochodzi wprawdzie z relatywnie późnego okresu (Salmanazar III panował w latach 858–824 p.n.e.), jednak w czasach wcześniejszych władcy nie wykazywali o wiele większej skromności. Można nawet zaryzykować przypuszczenie, że mniejszy arsenał epitetów odnoszących się do własnej osoby ma związek nie z postrzeganiem samego siebie jako mniej niezwykłego, lecz jest dopasowany do realiów politycznych, panujących w otoczeniu króla w czasach powstawania tekstu. Na przełomie XIX/XVIII wieku p.n.e. władca Mari, Jaḥdun-Lim, tak się przedstawia w jednej ze swoich inskrypcji: „Jaḥdun-Lim, syn Jaggid-Lima, król Mari i kraju Ḫana, otwierający kanały, budowniczy murów, wznoszący stele głoścące jego imię, który zapewnia dostatek i obfitość swoim ludziom, który sprowadza do kraju wszystko, co niezbędne, potężny król, wspaniały młodzieniec (...) dziki byk wśród królów, dzięki swej sile i nieprzewyciężonej mocy doszedł do wybrzeży morza⁴².

Panujący niedługo po Jaḥdun-Limie najśłynniejszy władca Babilonu – Hammurabi, swoją wielkość opiewa następującymi słowami: „Hammu-rāpi, bóg swego narodu, okryty przez Ana królewskim blaskiem, dla którego Enlil ustalił wspaniały los (...) potężny potomek Sin-muballita, wieczne ziarno królowania, potężny król, król Babilonu, król wszystkich krajów Amorytów⁴³.

Z kolei Gudea z Lagasz, jeden z najbardziej znanych władców okresu panowania gutejskiego w Mezopotamii, władający miastem Lagasz w drugiej połowie XXII w. p.n.e., w swoich inskrypcjach podkreśla następujące przymioty własnej osoby: „Gudea, noszący cenne imię, władca Lagaś, budowniczy (świątyni) Eninnu (dla) Ningirsu, gdy Inanna skierowała na niego swe życiodajne oczy, wówczas Gudea, władca Lagaś, w istocie bardzo inteligentny, niewolnik ukochany przez swoją panią⁴⁴.

⁴¹ RIMA.0.102.2, I, 3–10; A.K. Grayson, *Assyrian Rulers of the Early First Millennium BC II (858–745 BC)*, *The Royal Inscriptions of Mesopotamia Assyrian Periods*, Volume 3, Toronto 1996, s. 13.

⁴² RIME 4.6.8.2, 17–27, 43–47; D. Frayne, *Old Babylonian Period (2003–1595 p.n.e.)*, *The Royal Inscriptions of Mesopotamia Early Periods Volume 4*, Toronto 1990, s. 605–606.

⁴³ RIME 4.3.6.10, 1–8; D. Frayne, *Old Babylonian Period (2003–1595 p.n.e.)*, *The Royal Inscriptions of Mesopotamia Early Periods Volume 4*, Toronto 1990, s. 344–345.

⁴⁴ RIME 3/1.1.7.StC, 4–19; D.O. Edzard, *Gudea and His Dynasty*, *The Royal Inscriptions of Mesopotamia Early Periods Volume 3/1*, Toronto 1997, s. 39.

Dodajmy, że wraz z podkreślaniami w tekstach swej wyjątkowości na tle „zwykłych” ludzi, władcy mezopotamscy nie omieszkali także zadbać o wizualną stronę swych przedstawień. Zachowane posągi czy płaskorzeźby unaocniają obserwatorowi bardzo istotną i niemalże przytłaczającą prawdę – władca pod względem swej fizyczności jest większy, piękniejszy i potężniejszy od wszystkich, z którymi dane mu się było zetknąć. Przytoczmy w tym miejscu tylko jeden przykład, który jednak doskonale obrazuje powyższe założenia. Oto nawet Gudea, w inskrypcjach podkreślający swe zalety intelektualne i dokonania budowlane, dba o to, aby jego posągi wskazywały w równej mierze na zalety umysłu, jak i na dominację fizyczną. Władca jest ukazany jako mężczyzna wysoki (posąg siedzącego władcy o wysokości 1,57 m), z szeroką klatką piersiową, umięśnionymi ramionami. Posiada także szerokie uszy i duże oczy, co jest o tyle istotne, że oko i ucho, a także czynności patrzenia i słuchania były bardzo silnie związane z mądrością i inteligencją⁴⁵.

Z powyższych inskrypcji wyłania się obraz władcy takim, jakim ten chciał być widziany przez swych poddanych. Nierzadko też dzięki lekturze oficjalnych tekstów królewskich możemy ujrzeć bóstwa mezopotamskie oczyma ówczesnych ludzi. Niemalą bowiem część inskrypcji i roczników stanowią inwokacje, hymny czy też różne odwołania i odniesienia do bogów. W takich fragmentach opisuje się bóstwa jako posiadaczy tych cech, które najprawdopodobniej były im przypisywane także w codziennym kulcie. Widzimy zatem bogów potężnych, pięknych, dysponujących niezwykłą siłą i mocą, jurnych i popędliwych, ale też szczodrych, opiekuńczych i uwodzicielskich⁴⁶. Oddajmy jednak głos przekazom źródłowym. Oto Šamši-Adad V, władający Asyrią w latach 823–811 p.n.e., w tekście poświęconym stłumieniu buntu w kraju i kampaniom wojennym, w inwokacji zwraca się do boga Ninurty takimi słowami: „Do boga Ninurty, silnego pana, majestatycznego, wzniosłego, szlachetnego, wojownika bogów, jedyne go, który trzyma więzy nieba i świata podziemnego, dowódcy wszystkich i wszystkiego,

⁴⁵ Więcej na temat propagandowej interpretacji posągów Gudei z Lagasz patrz: I.J. Winter, *The Body of the Able Ruler: The Statues of Gudea*, [w:] *DUMU-E2-DUB-BA-A. Studies in Honor of Åke W. Sjöberg*, Philadelphia 1989, s. 573–583. I.J. Winter przeprowadziła niezwykle dokładną analizę wizerunków władców w sztuce, opisując nie tylko Gudeę, ale także władców asyryjskich oraz Naram-Sina, deifikowanego króla z dynastii Sargonidów. Por. I.J. Winter, *Sex, Rhetoric and the Public Monument: The Alluring Body of Naram-Sin of Agade*, [w:] *Sexuality in Ancient Art: Near East, Egypt, Greece, and Italy*, N.B. Kampen, B. Bergmann (red.), Cambridge 1996, s. 11–26; I.J. Winter, *Art in Empire: The Royal Image and the Visual Dimensions of Assyrian Ideology*, [w:] *Assyria 1995. Proceedings of the 10th Anniversary Symposium of the Neo-Assyrian Text Corpus Project, Helsinki, September 7–11, 1995*, S. Parpola, R.M. Whiting (red.), Helsinki 1997, s. 359–381. O posągach Gudei patrz także: F. Johansen, *Statues of Gudea. Ancient and Modern*, Mesopotamia 6, Copenhagen 1978. Na temat kontynuacji tradycji heroicznej w przedstawieniach i opisach władców bliskowschodnich patrz także: M.H. Feldman, *Darius I and the Heroes of Akkad: Affect and Agency in the Bisitun Relief I*, [w:] *Ancient Near Eastern Art. in Context. Studies in honor of I.J. Winter by Her Students*, Culture and History of the Ancient Near East 26, Leiden – Boston 2007, s. 265–293.

⁴⁶ Na temat epitetów, którymi określano bogów w Mezopotamii patrz: K. Tallqvist, *Akkadische Götterepitheta*, Studia Orientalia 7, Helsinki 1938.

najszlachetniejszego spośród bogów Igigi, bohatera, wspaniałego, z którego siłą nie można się równać, pierwszego pośród bogów Anunnaku, najodważniejszego z bogów, wspaniałego, którego potęga wszystko przewyższa, boga Utulu, wzniosłego pana, jeźdźca potopu, jedyne, który, jak Šamaš, światło bogów, obserwuje i strzeże (cztery) strony (świata), bohatera bogów, okrytego blaskiem i wzbudzającego grozę, jedyne dysponującego pełnią straszliwej siły, syna boga Enlila, wsparcie bogów jego ojców, dziecię Ešarry, zwycięskiego syna, którego pozycja jest olśniewająca w jasnych, rozgwieżdżonych niebiosach, dziecię bogini Kutušar, pani równej bogom Anu i Daganowi, którego rozkaz nie może być zmieniony, potężnego, wzniosłego, olbrzymiego, jedyne posiadającego siłę, którego ramiona są wspaniałe, który wszystko rozumie i jest bardzo sprytny w rozumowaniu, najpotężniejszego z bogów, szlachetnego, mieszkającego w mieście Kalḫu, w świętej kapliczce i przestronnym sanktuarium, mieszkaniu boga Utulu⁴⁷.

Jednak nie tylko w inskrypcjach królewskich możemy napotkać opisy bogów, wykorzystujące porównania odnoszące się do ziemskiego, ludzkiego życia. Za przykład może nam posłużyć inwokacja inskrypcji sporządzonej przez Itūr-ašduma, jednego z zarządców kanałów, sprawującego swój urząd w czasach Hammurabiego z Babilonu:

„Dla bogini Ašratum, synowej boga Anu, jedynej godnej sprawowania władzy, pani lubieżności i radości, którą delikatnie i troskliwie wychowano w górach, pani cierplivej i miłosiernej, która czcigodnie modli się za swego małżonka⁴⁸.”

Jak wynika z powyższego tekstu ludzkie oblicze bóstwa było tak samo istotne dla władców, jak też dla ich poddanych.

* * *

Na podstawie przytoczonych powyżej fragmentów tekstów źródłowych, pochodzących ze starożytnej Mezopotamii, możemy wysnuć podstawowy wniosek, dotyczący roli fizyczności oraz sposobu jej postrzegania przez mieszkańców Dwurzecza. Cieleśność i materialność były postrzegane jako integralne i, być może, najważniejsze elementy konstrukcyjne świata. Niezależnie od tego czy tekst pochodzi z sumeryjskiego, czy też semickiego kręgu kulturowego, niesie on ze sobą jasny przekaz – kosmos został stworzony w postaci materialnej i tylko w takiej formie może funkcjonować. Można także odnieść wrażenie, iż to, co jest niematerialne, po prostu nie istnieje, chociaż potrzebnych byłoby więcej danych źródłowych, aby stwierdzenie, iż taka zależność funkcjonowała w światopoglądzie mieszkańców starożytnej Mezopotamii, znalazło silną podbudowę. To przekonanie o materialności i cieleśności świata wywarło znaczny wpływ nie tylko

⁴⁷ RIMA.0.103.1, 1–25; A.K. Grayson, *Assyrian Rulers of the Early First Millennium BC II (858–745 BC)*, The Royal Inscriptions of Mesopotamia Assyrian Periods Volume 3, Toronto 1996, s. 182.

⁴⁸ RIME 4.3.6.2001; D. Frayne, *Old Babylonian Period (2003–1595 p.n.e.)*, The Royal Inscriptions of Mesopotamia Early Periods Volume 4, Toronto 1990, s. 359.

na literaturę mitologiczną i religijną, ale także na sposób formułowania tekstów należących do oficjalnej, królewskiej propagandy.

Ze stworzeniem świata w postaci materialnej nierozzerwalnie związany był również sposób przedstawiania bóstw – istot „z krwi i kości”, którym nieobce są cielesne słabości, emocje, żądze i uniesienia. Jednocześnie, twórcy hymnów i modlitw, których recytowanie miało zapewnić boską życzliwość i pomoc, oprócz wysławiania mądrości, przemyślności i sprawiedliwości bogów, w dużej mierze koncentrują się także na podkreślaniu ich fizycznych atrybutów – siły, urody, blasku lub przerażenia, jakie budzą w swych przeciwnikach.

Podobnie i władcy, aby wywrzeć odpowiednie wrażenie na swoich poddanych oraz dodatkowo uwypuklić swą nadludzkość, w zlecanych przez siebie inskrypcjach podkreślają własne przymioty ducha i ciała, niejednokrotnie stosując podobne zabiegi stylistyczne, jak w przypadku opisów postaci swych niebiańskich opiekunów. Takie opisowe „ubóstwienie”, podkreślane dodatkowo boską genealogią władcy, osiąga swe apogeum w przekazach dotyczących obrzędu *hieros gamos*, podczas którego król przekracza progi domu nieśmiertelnych, aby w rytualnych zaślubinach zjednoczyć się cielesnie z samą boginią i tym samym zapewnić swemu krajowi dobrobyt, dostatek i spokój. Jeśli wierzyć źródłom pisanim, owe *hieros gamos* nie stanowią jedynie corocznego obowiązku kapłanki, lecz są radośnym przeżyciem dla samej bogini, która w nieskromnych słowach wyraża radość swej kobiecości, spowodowaną perspektywą złączenia się w miłosnym uścisku z najprzystojniejszym i najsilniejszym mężczyzną w całym kraju.

Tak silnie materialna wizja świata bogów i sfery sakralnej może w dzisiejszym odbiorcy budzić mieszane odczucia. Nie zapominajmy jednak, iż wygląd zewnętrzny do dnia dzisiejszego odgrywa niezwykle ważną rolę w stosunkach międzyludzkich. Przysłowie „jak cię widzą, tak cię piszą” było równie aktualne pięć tysięcy lat temu, jak jest i dziś.

BIBLIOGRAFIA

- Bahrani Z., *Rituals of War. The Body and Violence in Mesopotamia*, New York 2008.
- Benito C.A., „Enki and Ninmah” and “Enki and the World Order”. [Sumerian and Akkadian Texts with English Translations and Notes], University of Pennsylvania Ph. D., 1969.
- Biggs R.D., *Medicine, Surgery, and Public Health in Ancient Mesopotamia*, [w:] *Civilizations of the Ancient Near East*, J.M. Sasson (red.), New York 1995, s. 1911–1923.
- Brown D., *Mesopotamian planetary astronomy astrology*, Groningen 2000.
- Cooper J.S., *Enki's Member: Eros and Irrigation in Sumerian Literature*, [w:] *DUMU-E₂-DUB-BA-A. Studies in Honor of Åke W. Sjöberg*, Philadelphia 1989, s. 87–89.
- Cooper J.S., *Sacred Marriage and Popular Cult in Early Mesopotamia*, [w:] *Official Cult and Popular Religion in the Ancient Near East*, Eiko Matsushima (red.), Heidelberg 1993, s. 81–96.
- During Caspers E.C.I., Govindankutty A., R. *Thapar's Dravidian Hypothesis for the Locations of Meluhha, Dilmun and Makan: A Critical Reconsideration*, *Journal of the Economic and Social History of the Orient*, Vol. 21, No. 2 (May, 1978), s. 113–145.
- Edzard D.O., *Gudea and His Dynasty*, *The Royal Inscriptions of Mesopotamia Early Periods Volume 3/1*, Toronto 1997.

- Feldman M.H., *Darius I and the Heroes of Akkad: Affect and Agency in the Bisitun Relief 1*, [w:] *Ancient Near Eastern Art. in Context. Studies in honor of I.J. Winter by Her Students*, Culture and History of the Ancient Near East 26, Leiden – Boston 2007, s. 265–293.
- Frame G., *Rulers of Babylonia. From the Second Dynasty of Isin to the End of Assyrian Domination (1157–612 BC)*, The Royal Inscriptions of Mesopotamia Babylonian Periods Volume 2, Toronto 1995.
- Frayne D., *Notes on the Sacred Marriage Rite*, *Bibliotheca Orientalis* 42 (1985), s. 5–22.
- Frayne D., *Old Babylonian Period (2003–1595 p.n.e.)*, The Royal Inscriptions of Mesopotamia Early Periods Volume 4, Toronto 1990.
- Galter H.D., *Der Gott Ea/Enki in der Akkadischen Überlieferung*, Dissertationen der Karl-Franzens-Universität Graz 58, Graz 1983.
- George A., *The Epic of Gilgamesh*, London 1999.
- Grayson A.K., *Assyrian Rulers of the Early First Millennium BC II (858–745 BC)*, The Royal Inscriptions of Mesopotamia Assyrian Periods Volume 3, Toronto 1996.
- Haas V., *Babylonischer Liebesgarten*, München 1999.
- Hallo W.W., Lawson Younger K. Jr. (red.), *The Context of Scripture. Vol. I – Canonical Compositions from the Biblical World*, Leiden – New York – Köln 1997.
- Hallo W.W., *The Birth of Kings*, [w:] *Love & Death in the Ancient Near East*, Guilford, Connecticut 1987, s. 45–52.
- Herodot, *Dzieje*.
- Izreël S., *Adapa and the South Wind*, Winona Lake 2001.
- Jacobsen T., *Primitive Democracy in Ancient Mesopotamia*, *Journal of Near Eastern Studies* 2/3 (1943), s. 159–172.
- Jacobsen T., *The Treasures of Darkness*, New Haven 1976.
- Johansen F., *Statues of Gudea. Ancient and Modern*, *Mesopotamia* 6, Copenhagen 1978.
- Katz D., *The Image of the Netherworld in the Sumerian Sources*, Bethesda 2003.
- Koch-Westenholz, U., *Mesopotamian astrology: an introduction to Babylonian and Assyrian celestial divination*, Copenhagen 1995.
- Kramer S.N., Maier J., *Myths of Enki, The Crafty God*, New York – Oxford 1989.
- Kramer S.N., *Shulgi of Ur: A Royal Hymn and a Divine Blessing*, *Jewish Quarterly Review*, New Series 57 (1967), s. 369–380.
- Kramer S.N., *Sumerian Mythology*, Philadelphia 1944.
- Kramer S.N., *The Sacred Marriage Rite*, London 1969.
- Kraus F.R., *Das altbabylonische Königtum*, [w:] *Le Palais et la royauté. Archéologie et civilisation ; XIX. Rencontre Assyriologique Internationale organisée par le Groupe François Thureau-Dangin, Paris, 29 juin – 2 juillet 1971*, P. Garelli (red.), Paris 1974, s. 235–261.
- Lapinkivi P., *The Sumerian Sacred Marriage in the Light of Comparative Evidence*, Helsinki 2004.
- Leemans W.F., *Ishtar of Lagaba and Her Dress*, Leiden 1952
- Łyczkowska K., *Babilońska literatura mądrości*, Warszawa 1998.
- Łyczkowska K., *Babilońskie zaklęcia magiczne*, Warszawa 1995.
- Maul S.M., *Zukunftsbewältigung. Eine Untersuchung altorientalischen Denkens anhand der babylonisch-assyrischen Löserituale (Namburbi)*, Mainz am Rhein 1994.
- Meier G., *Studien zur Beschwörungssammlung maqlû*, *Archiv für Orientforschung* 21, 1966.
- Powell, *Metrology and Mathematics in Ancient Mesopotamia*, [w:] *Civilizations of the Ancient Near East*, J.M. Sasson (red.), New York 1995, s. 1941–1957.
- Reisman D., *Iddin-Dagan's Sacred Marriage Hymn*, *Journal of Cuneiform Studies*, vol. 25, No. 4 (Oct., 1973), s. 185–202.
- Robson E., *Mathematics in ancient Iraq: a social history*, Princeton 2008.
- Robson E., *Mesopotamian mathematics: 2100–1600 BC. Technical constants in bureaucracy and education*, Oxford 1999.
- Rochberg F., *Astronomy and Calendars in Ancient Mesopotamia*, [w:] *Civilizations of the Ancient Near East*, J.M. Sasson (red.), New York 1995, s. 1925–1939.

- Römer W.H.Ph., *Ein Lied zum Ritus der Heiligen Hochzeit der Göttin Inanna mit König Iddindagān von Isin (ca. 1974–1954 v. Chr.)*, [w:] *Texte aus der Umwelt des Alten Testaments, Bd II, Religiöse Texte*, O. Kaiser (red.), Gütersloh 1989.
- Schmökel H., *Heilige Hochzeit und Hoheslied*, Wiesbaden 1956.
- Sefati Y., *Love Songs in Sumerian Literature*, Ramat Gan 1998.
- Sladek, *Inanna's Descent to the Netherworld*, The John Hopkins University Ph. D., Michigan 1974.
- Thompson R.C. (red.), *The reports of the magicians and astrologers of Nineveh and Babylon in the British Museum; English translations, vocabulary, etc*, London 1900.
- Thompson R.C., *Assyrian medical texts from the originals in the British Museum*, London 1923.
- Vanstiphout H., *How and Why Did the Sumerian Create Their Gods?*, [w:] *What is a God?*, B. Neving Porter (red.), Winona Lake 2009, s. 15–40.
- Volk K., *Inanna und Šukaletuda*, SANTAG 3, Wiesbaden 1995.
- Wakeman M.K., *Sacred Marriage*, *Journal for the Studies of the Old Testament*, vol. 22 (1982), s. 21–31.
- Wilcke C., *Genealogical and Geographical Thought*, [w:] *DUMU-E₂-DUB-BA-A. Studies in Honor of Åke W. Sjöberg*, H. Behrens, D. Loding, M.T. Roth (red.), Philadelphia 1989, s. 557–571.
- Winter I.J., *Art in Empire: The Royal Image and the Visual Dimensions of Assyrian Ideology*. [w:] *Assyria 1995. Proceedings of the 10th Anniversary Symposium of the Neo-Assyrian Text Corpus Project, Helsinki, September 7–11, 1995*, S. Parpola, R.M. Whiting (red.), Helsinki 1997, s. 359–381.
- Winter I.J., *Sex, Rhetoric and the Public Monument: The Alluring Body of Naram-Sin of Agade*, [w:] *Sexuality in Ancient Art: Near East, Egypt, Greece, and Italy*, N.B. Kampen, B. Bergmann (red.), Cambridge 1996, s. 11–26.
- Winter I.J., *The Body of the Able Ruler: The Statues of Gudea*, [w:] *DUMU-E₂-DUB-BA-A. Studies in Honor of Åke W. Sjöberg*, Philadelphia 1989, s. 573–583.
- Wolkstein D., Kramer S.N., *Inanna, Queen of Heaven and Earth*, Toronto 1983.
- Zawadzki S., *Garment of the Gods: studies on the textile industry and the Pantheon of Sippar according to the texts from the Ebabbar Archive*, *Orbis Biblicus et Orientalis* 218, Göttingen 2006.

Uniwersytet Wrocławski
Instytut Studiów Klasycznych, Śródziemnomorskich i Orientalnych
ul. Szewska 49, 50-139 Wrocław

THE BODY AND CARNALITY IN MESOPOTAMIAN SOURCES

Abstract

Carnality and materialism were perceived by the inhabitants of Mesopotamia as integral and perhaps the most important constructive elements of the world. Irrespective of whether the text originates from the Sumerian or Semitic cultural milieu, it carries a clear message – that the cosmos was created in a material form and can only function as such.

Keywords: Ancient Mesopotamia, Sumerian literature, Akkadian literature, religion