

STEFAN NOWICKI

Uniwersytet Wrocławski

WCIELENIE CZY CIELESNOŚĆ? MANIFESTACJE ŚWIATA NADPRZYRODZONEGO W ŚWIECIE LUDZKIM W MEZOPOTAMSKICH TEKSTACH RYTUALNYCH

Wcielenie, jako pojęcie funkcjonujące w ramach systemu filozoficzno-religijnego, jest znane i bliskie wyznawcom współczesnych religii. Dość w tym miejscu wymienić jedną z największych religii świata – chrześcijaństwo, którego istota opiera się właśnie na idei wcielenia. Opisując pojęcie „wcielenie” możemy, w największym uproszczeniu, określić jego znaczenie jako „przyjęcie przez istotę boską postaci cielesnej” – tak np. *Słownik Języka Polskiego PWN*¹. Niewątpliwie jest to ujęcie poprawne, warto jednak zadać sobie pytanie czy powyższa definicja jest wystarczająco pojemna, aby zawrzeć w sobie także mniej „ortodoksyjne” i „europejskie” pojęcie wcielenia, pojawiającego się, podkreślmy, w kontekście religijnym i rytualnym. Jeśli spojrzymy, choćby przelotnie, na system wierzeń znacznie różniącego się od chrześcijaństwa hinduizmu, zauważymy w nim ogromną rolę wiary w reinkarnację, czyli powtórne wcielenie duszy, stanowiące kolejny etap na jej drodze do zjednoczenia z Brahmanem². Trzeba także zwrócić uwagę na to, iż wcielenie nie zawsze musi być procesem pozytywnym. Jeśli bowiem przyjmujemy, że każde przyjęcie cielesnej postaci bądź też kontrolowanie ciała przez byt niematerialny stanowi rodzaj wcielenia, wówczas także opętanie przez złego ducha będziemy musieli traktować w tej kategorii. W odniesieniu do religii znanej ze źródeł klinowych przyznać należy, że powyższa definicja nie może znaleźć zastosowania. Problem z jej wykorzystaniem wynika ze specyfiki obrazu świata nadprzyrodzonego, stworzonego przez mieszkańców starożytnej Mezopotamii. Przede wszystkim, wedle starożytnych wyobrażeń, bogowie byli istotami

¹ <http://sjp.pwn.pl/szukaj/wcielenie>, 2011.07.18.

² Por. K. Dharmy, *Mahabharata*, Wrocław 2003, s. 494 „Gdy jedno ciało umiera, dusza przyjmuje następne, tak jak człowiek wyrzuca stare ubrania i zakłada nowe” (Bhishma Parva XXVI:22). Por. P.C. Roy (tłum.), *Mahabharata*, Calcutta 1887, s. 81.

cielesnymi, podczas gdy przytoczona przeze mnie na początku niniejszego artykułu krótka definicja wcielenia zakłada „bezcielesność” bóstwa, tym samym stając się bezużyteczną, gdy staramy się ją zastosować do świata bogów przedstawianych w tekstach klinowych jako istoty znacznie potężniejsze od ludzi, a jednak cielesne i ulegające wielu ludzkim słabościom³.

Cóż zatem mogliśmy przyjąć za wyznacznik „wcielenia” w systemie wierzeń mezopotamskich? Aby odpowiedzieć na to pytanie, należy poszukać takiego elementu, który można by uznać za boski pierwiastek – jego obecność w tworze materialnym odpowiadałaby wówczas pojęciu wcielenia. Jednym z wyznaczników boskości, niezależnie od badanego systemu religijnego, jest przypisywana bóstwom zdolność stwarzania oraz kontrolowania poszczególnych lub nawet wszystkich elementów świata materialnego⁴. Wpływ ten ma charakter „bezinwazyjny”, a mówiąc ściślej – zmiany dokonywane są przy pomocy słów. Takie rozumienie Boga jasno wynika z tekstu *Ewangelii według św. Jana* 1, 1–3:

„Na początku było Słowo, a Słowo było u Boga, i Bogiem było Słowo. Ono było na początku u Boga. Wszystko przez Nie się stało, a bez Niego nic się nie stało, co się stało”.

Powyższy fragment obrazuje także przypisywanie niezwyklej mocy stwórczej słowu. Sam mechanizm stwarzania poprzez słowo zawarty jest w pierwszych wersach *Księgi Rodzaju*. Początek tworzenia został przedstawiony następująco:

„Wtedy Bóg rzekł: «Niechaj się stanie światłość!» I stała się światłość”⁵.

Bóg Starego Testamentu organizuje świat wypowiadając formułę życzenia. Wiemy jednak z innych tekstów, pochodzących ze Wschodu Starożytnego, że już samo nadanie imienia wystarczyło, aby powołać nowe istnienie. Starobabiloński epos *enuma eliš* opisuje to w krótkich słowach:

„Gdy bogowie niepowołani do istnienia, nikt imieniem nienazwany, nieustalone losy, stworzeni bogowie [...] Laḫmu i Laḫamu zostali utworzeni”⁶.

Możemy zauważyć, że nadanie imienia w powyższym tekście oznacza zarówno powołanie do istnienia (a więc stworzenie), jak też wyznaczenie losu. Istotna w tym kontekście jest konieczność posiadania przeznaczenia, które

³ Na przykład w *Eposie o Gilgameszu* czytamy, iż po zabiciu niebiańskiego byka rozszlaczony Enkidu rzuca w Inannę kawałkiem mięsa z zabitego zwierzęcia (za co później spotyka go kara pod postacią nieuleczalnej choroby, na którą umiera). Por. S. Parpola, *The Standard Babylonian Epic of Gilgamesh*, Helsinki 1997, s. 93; A. George, *The Epic of Gilgamesh*, London 1999, s. 52.

⁴ Wj 3, 14. Imię boga Jahwe może być tłumaczone jako „ja jestem, który daję byt” – por. E. Lipiński, *Religioznawstwo a językoznawstwo*, [w:] *Zachować tożsamość. Starożytny Izrael w obliczu obcych religii i kultur*, RSB 31, Warszawa 2008, s. 23.

⁵ Rdz 1, 3.

⁶ Tab. I, w. 7–10 *e-nu-ma DINGIR.DINGIR la šu-pu-u ma-na-ma šu-ma la zuk-ku-ru ši-ma-tu la ši-i-mu ib-ba-nu-u-ma DINGIR.DINGIR qe-reb-šu-un* ^dlaḫ-mu u ^dla-ḫa-mu uš-ta-pu-u. Transliteracja według tekstu klinowego: P. Talon, *The Standard Babylonian Creation Myth Enūma Eliš*, Helsinki 2005, s. 3. Numery tabliczek oryginalnych patrz tamże, s. xiii–xviii. Por. B.J. Foster, *From Distant Days*, Bethesda 1995, s. 11; W.G. Lambert, *Mesopotamian Creation Stories*, [w:] *Imagining Creation*, M.J. Geller & M. Schipper (red.), Leiden – Boston 2008, s. 37.

determinowałyby konkretne miejsce w świecie oraz zakres i sposób działania każdego bytu i wszystkich elementów wszechświata⁷. Warto zaznaczyć, że oba bóstwa, pomimo swej nadprzyrodzonej natury, były bez wątpienia uważane za twory materialne, na co wskazuje, oprócz znaczenia ich imion, pełnienie przez nie w religii babilońskiej funkcji strażników bramy⁸.

Gdyby przyjąć materializację idei za wyznacznik wcielenia, prowadziłyby to w przypadku religii mezopotamskiej do rozszerzenia analizowanego pojęcia na cały świat bogów. Podkreślić należy, że takie ujęcie problemu byłoby prawdopodobnie najbliższe rozumieniu świata bogów i „wcielenia” przez samych Mezopotamczyków. Jednak, jako że opis panteonu mezopotamskiego nie jest celem tego artykułu, poszukajmy śladów świadczących o istnieniu form „wcielenia” odpowiadających dzisiejszym definicjom – ingerencji świata nadprzyrodzonego w świat ludzki. Sięgnijmy zatem do kolejnego, znanego ze źródeł bliskowschodnich, modelu kreacji – powoływania do istnienia dzięki połączeniu elementu „duchowego” i „materialnego”. W tym przypadku zbliżamy się do współczesnej istoty pojęcia „wcielenie”, czyli zamknięcia pierwiastka boskiego/duchowego w nośniku materialnym. Można powiedzieć, że „najstarszym” przykładem takiego wcielenia jest opis stworzenia człowieka:

„Gdy Pan Bóg uczynił ziemię i niebo, nie było jeszcze żadnego krzewu polnego na ziemi, ani żadna trawa polna jeszcze nie wzeszła – bo Pan Bóg nie zsyłał deszczu na ziemię i nie było człowieka, który by uprawiał ziemię i rów kopał w ziemi, aby w ten sposób nawadniać całą powierzchnię gleby – wtedy to Pan Bóg ulepił człowieka z prochu ziemi i tchnął w jego nozdrza tchnienie życia, wskutek czego stał się człowiek istotą żywą”⁹.

Nieprzypadkowo wskazując w tym miejscu na biblijny opis stworzenia człowieka, gdyż był on wzorowany na znacznie starszej tradycji, wspólnej dla całego obszaru Wschodu Starożytnego. Jednym z przykładów może być opis ulepienia Enkidu, który miał uwolnić lud Uruk od ucisku spowodowanego rozwiązością ich władcy, Gilgamesza¹⁰. Warto zwrócić uwagę na to, iż akt stworzenia postaci materialnej zostaje poprzedzony uformowaniem poprzez myśl:

⁷ Jedynym znanym nam wyjątkiem była *Ardat-Lilī*, „dziewczyna bez przeznaczenia”. Por. s. 15.

⁸ Ich imiona znaczą odpowiednio „włochaty” oraz „być owłosionym” (sic!). Oba bóstwa, prawdopodobnie jedno męskie, a drugie żeńskie, są bóstwami opiekuńczymi, związanymi z kultem Ea/Enki. Por. *A Concise Dictionary of Akkadian*, J. Black, A. George, N. Postgate, SANTAG 5, Wiesbaden 2000, s.v. laḫmu, s.v. laḫāmu, s. 175; J. Black, A. Green, *Słownik mitologii Mezopotamii*, Katowice 1998, s.v. laḫmu, s. 104; W.G. Lambert, *Laḫama-Abzu*, [w:] *Reallexikon der Assyriologie* 6, Edzard D.O. (red.), Berlin – New York 1980–1983, s. 431.

⁹ Rdz 2, 4–7; <http://www.biblia.poznan.pl/PS/Biblia.htm>.

¹⁰ Na temat seksualnego charakteru „terroryzowania” mieszkańców Uruk przez Gilgamesza por. Th. Jacobsen, *How Did Gilgamesh Oppress Uruk*, *Acta Orientalia Danensia*, vol. 8 (1930), s. 62–74. O ogromnym znaczeniu seksualności w kształtowaniu wizerunku władcy patrz także: I. Winter, *On Art in the Ancient Near East vol. II*, *Culture and History of the Ancient Near East* 34/2, Leiden 2009, s. 85–107, o Gilgameszu zwł. s. 99.

„Gdy Aruru to usłyszała, mężczyznę (obmyślonego przez) Anu ukształtowała w swym sercu. Aruru obmyła ręce, oderwała glinę i rzuciła ją na step, w stepie stworzyła Enkidu, bohatera”¹¹.

Podobnie myśl poprzedza stworzenie człowieka według tekstu sumeryjskiego mitu *Enki i Ninmah*: „wszystkowidzący, Mędrzec, światły opiekun niebios i ziemi, twórca wszystkiego, zrobił „matrycę”, [...] którą postawił przed sobą i badał uważnie. Kiedy Enki, twórca, należycie przygotował projekt (?), (zwrócił się) do swej matki Nammy: Moja matko, oto istoty, o których myślałaś”¹².

Bez wątpienia możemy zatem stwierdzić, że stworzony przez bogów człowiek jest istotą składającą się z materii oraz boskiego zamysłu. Jak jednak wynika z tekstów źródłowych, w człowieku może znajdować się znacznie więcej boskiego pierwiastka, niż tylko tchnienie boga lub jego myśl. Według co najmniej dwóch zachowanych przekazów ludzie zostali stworzeni dzięki wykorzystaniu materialnych, fizycznych substancji, pozyskanych od bogów¹³. Z pierwszego tekstu dowiadujemy się o stworzeniu człowieka z krwi bogów Lamga¹⁴: „W Uzumua, w Duranki chcemy zabić bogów Lamga, a z ich krwi ludzkości dać się wyłonić”¹⁵, drugi natomiast opisuje powstanie człowieka z krwi Kingu, przerażającego dowódcy armii potworów, stworzonych przez Tiamat: „Kingu jest tym, który spowodował walkę, podburzał Tiamat, bitwę zarządził. Spętali go i trzymali przed Ea, karę na niego nałożyli, arterie krwi przecięli. Z krwi jego stworzył ludzkość, nałożył na nią pracę, bogów uwalniając (od niej)”¹⁶.

Posiłkując się powyższymi przykładami możemy wskazać, iż samo istnienie człowieka, jako tworów zbudowanego z ziemskiej materii i boskiego pierwiastka lub nawet

¹¹ Gilgamesz, tablica I, w. 82–86 (S. Parpola, *The Standard...*), w. 99–103 (A.R. George, *The Babylonian Gilgamesh Epic*, New York 2003): ^da-ru-ru an-ni-ta ina še-me-ša zik-ru ša ^da-nim ib-ta-ni ina ŠA-bi-ša [^da]-ru-ru im-ta-si ŠU.2.MEŠ-šá ti-ša ik-ta-ri-iš it-ta-di ina EDIN [lul-la]-a ^den-ki-dù ib-ta-ni qu-ra-du. Transliteracja według tekstu klinowego: S. Parpola, *The Standard...*, s. 4; por. A.R. George, *The Babylonian Gilgamesh...*, s. 545; H. McCall, *Mesopotamian Myths*, London 1990, s. 39. Na temat wyglądu Enkidu patrz np.: R. Opificius, *Gilgamesch und Enkidu in der bildenden Kunst*, [w:] *Gilgamesch. Ikonographie eines Helden*, H.U. Steymans (red.), OBO 245, Freiburg 2010, s. 79–89.

¹² *Enki i Ninmah*, tłum. Krystyna Szarzyńska, [w:] *Mity Sumeryjskie*, M. Kapelusz (red.), Warszawa 2000, s. 40. Por. S.N. Kramer, *Sumerian Mythology*, Philadelphia 1944, s. 70.

¹³ Niewykluczone, że istniały jeszcze inne tradycje związane z wyobrażeniami antropogenezy, jednak musimy pamiętać, iż nasza znajomość kultury starożytnej Mezopotamii z konieczności ograniczona jest stanem zachowania źródeł, jak również przypadkowością i fragmentarycznością znalezisk.

¹⁴ Dość tajemniczy bogowie, prawdopodobnie opiekunowie rzemiosła. Por. A. Heidel, *The Babylonian Genesis: The Story of Creation*, Chicago – London 1951, s. 69, przyp. 52. Według jednej z hipotez „Lamga” stanowiło epitet Dumuziego – boga pasterzy i męża Inanny. Por. W.F. Albright, *Some Cruces in the Langdon Epic*, *Journal of the American Oriental Society* 39 (1919), s. 81.

¹⁵ *Cele stworzenia ludzkości*, [w:] *Mity Sumeryjskie*, M. Kapelusz (red.), Warszawa 2000, s. 131–132.

¹⁶ Tabliczka VI, w. 29-34: dkin-gu-ma ša ib-nu-u tu-qu-un-tu ti-amat uš-bal-ki-tu-ma ik-šu-ru ta-ħa-zu ik-mu-šu-ma maħ-riš ^dE.A u-kal-lu-šu an-nam i-me-du-šu-ma da-me-šu ip-tar-‘u-u ina da-me-šu ib-na-a a-me-lu-tu i-mid dul-li DINGIR.DINGIR-ma DINGIR.DINGIR um-taš-šir. Transliteracja według tekstu klinowego: P. Talon, *The Standard...*, s. 23. por. *Enuma eliš* [w:] *Mity akadyjskie*, M. Kapelusz (red.), Warszawa 2000, s. 41; B.R. Foster, *From...*, s. 39.

wyłącznie z boskiej substancji, mogłoby być traktowane w kategorii wcielenia¹⁷. Znaczący należy, że świat widziany oczami mieszkańców starożytnej Mezopotamii, zamieszkiwany przez istoty nadprzyrodzone, posiadające ciała oraz przez ludzi obdarzonych boskim pierwiastkiem, możemy równie dobrze traktować jako „wcielenie” boskiej mocy stwórczej, jak też jako sakralizację cielesności i materialności.

Na potrzeby „uwspółcześnienia” rozważań, dotyczących wcielenia w kontekście rytuałów mezopotamskich przyjmijmy zatem, iż o wcieleniu możemy mówić wówczas, gdy zachodzi jedna z poniższych przesłanek:

- poprzez kontakt ze światem nadprzyrodzonym materia nieożywiona zyskuje, oczywiście w ramach wierzeń magiczno-religijnych, status istoty boskiej,
- zachodzi materialna, „cielesna” interakcja, pomiędzy istotą nadprzyrodzoną a człowiekiem,
- działanie siły wyższej jest odczuwane w sposób sprawdzalny empirycznie.

Najważniejszym tekstem rytualnym, na podstawie którego możemy udowodnić istnienie wcielenia w postaci ubóstwienia materii nieożywionej, jest rytuał *mīs pī*, czyli w dosłownym tłumaczeniu „obmycie ust”. Jakkolwiek tekst tego rytuału zachował się niemalże w całości, znamy jego dwie wersje – niniwejską i babilońską, a sam tekst jest stosunkowo długi (ponad 200) wersów, niestety nie możemy powiedzieć nic konkretnego na temat sposobu obmywania ust boga. Wiadomo jedynie, iż sama ceremonia miała na celu oczyszczenie, chociaż można spotkać także inne przyczyny przeprowadzenia *mīs pī*¹⁸.

Wprawdzie cały obrzęd jest zwyczajowo nazywany „rytuałem obmycia ust”, jednak nie to było jego głównym celem. Przeprowadzano go bowiem wówczas, gdy została wykonana nowa figura lub posąg boga, aby wizerunek mógł się stać bogiem we własnej osobie. Trzeba w tym miejscu podkreślić, że każdy posąg bóstwa był nie tylko traktowany, ale także (o ile możemy wnioskować na podstawie

¹⁷ Warto w tym miejscu zaznaczyć, że w wielu mitologiach świata człowiek uważany jest za twór materialny, którego niezwykłość na tle innych elementów otaczającej rzeczywistości polega na zawarciu w nim elementu boskiego – tchnienia, myśli lub nawet cząstki „fizycznej”. Por. stworzenie ludzi przez egipskiego boga Atuma (*Papirus Bremner-Rhind*) „Po tym jak zjednoczyłem swe członki, płakałem z ich powodu (...) i w ten sposób powstała ludzkość, z łez, które wylało moje Oko”, J. Lipińska, M. Marciniak, *Mitologia starożytnego Egiptu*, Warszawa 2002, s. 24; przez Posiadacza, Rodziciela w mitologii Majów „Tak brzmią imiona naszych pierwszych matek-ojców. Powiada się, że po prostu ich stworzono i ukształtowano; nie mieli matki ani ojca. To my nadaliśmy im imiona. Nie zrodziła ich kobieta, nie spłodził budowniczy, rzeźbiarz, Posiadacz, Rodziciel. Powstali jedynie dzięki poświęceniu i duchowi, ukształtowali ich Stwórca, Twórca, Posiadacz, Rodziciel, Wszechwładny Wąż Upierzony. I tak powstali, tak stali się ludźmi” D. Tedloc, *Popol Vuh Księga Majów*, Gliwice 2007, s. 197; przez Quetzalcoatlą w mitologii Azteków: „I mówili, że pierwszych ludzi uczynił bóg, kształtując ich z popiołu. [czyn ten] przypisują Quetzalcoatlowi, którego znakiem jest 7 Wiatr, on ich wymyślił, on ich stworzył” M. Frankowska, *Mitologia Azteków*, Warszawa 1987, s. 210; przez Brahmę w mitologii indyjskiej – wedle różnych wersji ludzie powstali z fizycznego związku Brahmy z jego córką lub też jako czterech synowie stworzeni siłą jego umysłu: M. Jakimowicz-Shah, A. Jakimowicz, *Mitologia indyjska*, Warszawa 1982, s. 158–159.

¹⁸ Zgodnie z tekstem BBR 100:9, usta boga były obmywane, aby ten wyraźniej mówił do wórbity. Por. H. Zimmern, *Beiträge zur Kenntnis der babylonischen Religion*, Leipzig 1896.

dostępnych tekstów) uważany za boga obecnego myślą i ciałem w swoim wizerunku. Sam obrzęd był długotrwały i sprawowano go w kilku miejscach – najpierw przygotowywano wszelkie parafernalia i zestawy ofiarne, następnie aranżowano najważniejsze miejsce sprawowania rytuału, jakim był sad nad brzegiem rzeki, a w dalszej kolejności przyrządzano świętą wodę (co samo w sobie było skomplikowanym procesem, wymagającym odpowiednich składników oraz całonocnego „uświęcania” wody światłem gwiazd)¹⁹. Kolejnym etapem było wyprowadzenie posągu w uroczystej procesji z pracowni rzemieślnika nad rzekę, gdzie odbywała się główna część rytuału, po której następowała druga procesja, zakończona umieszczeniem boga w przeznaczony mu kaplicy świątynnej²⁰.

Najbardziej interesujący w kontekście wcielenia fragment rytuału brzmi następująco: „W domu rzemieślnika, gdzie bóg został stworzony, zamieciysz ziemię, rozpryskasz czystą wodę. Dla Ea, Asalluḫi i tego boga ustawisz trzy kadzielnice z jałowcem, uczynisz libację z najlepszego piwa. Temu bogu uczynisz obmycie ust i otwarcie ust. Pomachasz nad nim kadzielnicą i pochodnią, oczyścisz go naczyniem na świętą wodę. Wyrecytujesz trzykrotnie zaklęcie «Pojawiasz się w niebiosach swą własną mocą» Tak będziesz mówić to tego boga: «Od dziś idziesz przed oblicze twego ojca Ea. Niech się weseli twe serce, niech będzie szczęśliwy twój umysł! Niech Ea, ojciec twój, będzie pełen radości z twojego powodu!» Trzykrotnie to wymówisz i padniesz na twarz”²¹.

Pozostawała jednak pewna wątpliwość rytualna, czy posąg został wystarczająco „przekonany”, że nie jest już martwą figurą, a żywym bóstwem. Wskazują na to wersy 164–172, zawierające „szeptane modlitwy”, których celem było zapewne zakończenie rytualnego „przekształcenia” wizerunku w bóstwo. Brzmiały one następująco:

¹⁹ Więcej na temat przygotowywania świętej wody patrz np. R. Strauß, *Eine Rezeptur und Beschwörung für die Zubereitung von „Weihwasser“ in dem Ritual CTH 471*, [w:] *Kulturgeschichten. Altorientalische Studien für Volkert Haas zum 65. Geburtstag*, T. Richter, D. Prechel, J. Klinger (red.), Saarbrücken 2001, ss. 405–416. Jakkolwiek artykuł ten dotyczy wody wykorzystywanej w rytuale hetyckim, należy zauważyć, że technika jej przygotowywania, jak też stosowane dodatki, nie różniły się od tych znanych z rytuałów mezopotamskich.

²⁰ Rytuał *mis pi* pojawia się w literaturze od ponad wieku. Najstarszą publikacją tekstu źródłowego jest H. Zimmern, *Beiträge zur Kenntnis der Babylonischen Religion II: Ritualtafeln für Wahrsager, Beschwörer und Sänger*, Leipzig 1901. E. Ebeling, *Tod und Leben nach der Vorstellung der Babylonier*, Berlin und Leipzig 1931, opublikował po raz pierwszy asyryjską wersję rytuału. Najnowsze (i najlepsze) opracowania problematyki kultu związanego z przedstawieniami bogów to: A. Berlejung, *Die Theologie des Bilder: Herstellung und Einweihung von Kultbildern in Mesopotamien und die alttestamentliche Bilderpolemik*, OBO 162, Fribourg 1998 oraz C. Walker, M. Dick, *The Induction of the Cult Image in Ancient Mesopotamia. The Mesopotamian mis pi Ritual*, SAA LT I, Helsinki 2001.

²¹ Tekst akadyjski według transkrypcji C. Walker, M. Dick, *The Induction...*, s. 57, w. 55–64: *ina bīt mārē ašar ilu ibbanū qaqqara tašabbīṭ mē ellūti tasallaḫ ana Ea u Asalluḫi u ili šuāti 3 nignakkē burāši tašakkan šikara reštā tanaqqi ila šuāti mis pi pīt pi teppuš nignakka gizillā tušbāšu egubbe tullāšu én an-na ni-bi-ta è-a šalāšišu tamannu ana ili šuāti kiam taqabbi ultu ūmi annī ana maḫar Ea abika tallak libbaka liṭib kabattaka liḫdu Ea abika ana maḫrika rišta limla šalāšišu taqabbima tuškēnma*

„Do uszu boga tak powiesz: «Jesteś policzony pomiędzy bogami, twymi braćmi». To szepniesz do jego prawego ucha. «Od dziś niech boskość będzie twym przeznaczeniem, jesteś policzony pomiędzy braćmi twymi – bogami. Zbliź się do króla, który zna twój głos, zbliź się do swojej świątyni, pojednaj się z krajem, w którym cię stworzono». To szepniesz do jego lewego ucha”²².

Jak można zauważyć, posąg bóstwa od początku rytuału traktowany jest osobowo. Niemniej jednak pozostawał pewien problem autorstwa, gdyż figura, mająca stać się przedmiotem kultu i uważana za wcielenie boga, była wykonana przez ludzkich, a nie boskich, rzemieślników. Paradoks ten, polegający na stworzeniu boga przez człowieka, usuwano poprzez wrzucenie wszystkich narzędzi wykorzystywanych do sporządzenia figury do rzeki, która powinna je przetransportować do świata bogów, oraz na drodze przysięg składanych przez wykonawców posągu. Zapewniano w nich, że wizerunek nie wyszedł spod ludzkich rąk, lecz że właściwymi twórcami boga są inne bóstwa – boscy rzemieślnicy i stwórcy: „Ja nie sporządziłem [wizerunku], (to) Ea Ninagal [...], ja tego nie zrobiłem, ja nie [...], (to) (Ea) Ninildu, bóg stolarzy [...], ja tego nie zrobiłem, ja nie wykonałem [...], (to) Ea Kusibanda, bóg złotników [...], (to) Ea Ninkurra, bóg [...], (to) Ea Ninzadim [...]"²³.

Po zakończeniu powyższych zabiegów rytualnych posąg odprowadzano w uroczystej procesji do świątyni, gdzie mógł zamieszkać jako pełnoprawny właściciel kaplicy poświęconej wyłącznie jego kultowi.

Warto dodać, że nie tylko w Mezopotamii powszechne było traktowanie wizerunków bogów jako ich rzeczywistych wcieleń. Również w starożytnym Egipcie bóg i jego posąg były utożsamiane. Świadczyć może o tym na przykład fragment *Steli Szabaki*: „Ptah był zadowolony, gdy stworzył wszystkie rzeczy i każde boskie słowo. Zrodził bogów, stworzył miasta, założył nomy, umieścił bogów w ich kaplicach, ustanowił im ofiary, założył im sanktuaria, zrobił ich ciała zgodnie z ich życzeniem, tak, że bogowie mogli wstąpić w swe ciała zrobione z każdego gatunku drewna, kamienia, gliny”²⁴.

Wprawdzie bogowie mezopotamscy przedstawiani są w źródłach klinowych jako całkiem materialni, jednak możemy użyć pojęcia „wcielenie” w stosunku do pewnego rodzaju objawienia się boga człowiekowi, gdy cielesność bóstwa staje się przedmiotem doświadczenia za pośrednictwem zmysłów. Poniżej przedstawione, wybrane fragmenty tekstów źródłowych, odnoszą się do bezpośrednich spotkań bogów i ludzi oraz do równie bezpośrednich interakcji, jakie zachodziły

²² C. Walker, M. Dick, *The Induction...*, s. 65, w. 164–172: [ana libbi uznî] ša ili šuāti kiām ta-qabbi [itti ilāni] aḥḥēka manāta [ana libbi uznî imittišu] tulaḥḥaš ultu ūmi annî šimatika ana ilūti limmanūma [itti ilāni aḥḥēka] tatammu [ana šarri mūdi pīka] qurub [ana bitika ...] qurub [ana māti tabnū] napšer [ana libbi uznî šumēlišu] tulaḥḥaš

²³ C. Walker, M. Dick, *The Induction...*, s. 66, w. 179–186: anāku lā ēpu[šu...] Ninagal Ea [...] anāku ul ēpuš anāku lā [...] Ninildu Ea ilu ša nagāri lu x [...] anāku ul ēpuš anāku lā ēpušuma qa-x[...] Kusibanda Ea ilu ša kutimmi [...] Ninkurra Ea ilu ša x [...] Ninzadim Ea ilu [...].

²⁴ J. Lipińska, M. Marciniak, *Mitologia...*, s. 31–32.

po między nimi. Możemy takie spotkania podzielić na dwie główne grupy, zależnie od ich efektów. Będą to bądź sytuacje pozytywne, przynoszące korzyść człowiekowi, bądź też wręcz przeciwnie – negatywne, szkodliwe, kończące się chorobą, nieszczęściami lub nawet śmiercią.

Jedną z najważniejszych tego rodzaju ingerencji bogów w życie ludzi jest przekazanie wiadomości, którą Ea, bóg uznawany za szczególnie przyjaznego ludziom, powtórzył trzcinowej ścianie. Wiadomość ta była niezwykle istotna z dwóch powodów. Po pierwsze – dotyczyła zamierzonego przez Zgromadzenie Bogów sprowadzenia na świat potopu, który miał zniszczyć ludzkość. Po drugie – trzcinowa ściana stała na terenie gospodarstwa Utnapisztima, który, znajdując się po jej drugiej stronie, miał okazję wysłuchać wszystkich pouczeń, zbudować według nich korab i w ten sposób ocalić siebie i swoją rodzinę, a niejako przy okazji także całą przyszłość rodzaju ludzkiego. Historia potopu, o której tutaj mowa, stanowi część eposu o Gilgameszu, władcy Uruk i zaczyna się tak: „Šuruppak, miasto, które znasz, miasto leżące na brzegu Eufratu, miasto to jest stare i bogowie w nim mieszkają. Do sprowadzenia potopu doprowadziło bogów wielkich ich serce. Przysiągł ich ojciec Anu, ich doradca – bohater Enlil, Ninurta – ich nosiciel tronu, inspektor kanałów Ennugi, *ninšiku* Ea wraz z nimi przysięga i słowo swoje powtarza do trzcinowej ściany: «Ściano trzcinowa ściano trzcinowa, słuchaj trzcinowa ściano i pamiętaj! Człowieku z Šuruppak, synu Ubara-tutu, zburz dom, zbuduj łódź, porzuć bogactwa i szukaj życia, dobytek porzuć, a życie ratuj!»²⁵.

Jednak nie tylko w najdawniejszych czasach bogowie ukazywali się ludziom, aby im doradzać. W późniejszym okresie to człowiek zwracał się do nich, gdy potrzebował pomocy dotyczącej tak ducha, jak i ciała. Fragment jednej z modlitw do Isztar brzmi następująco: „Czysta Isztar, najwyższa pośród bogów Igigi, wypowiadająca walkę, rozpoczynająca bój, dumna, najdoskonalsza pośród bogiń! Na twój rozkaz, o Isztar, ludzie zmierzają właściwą drogą, chory powraca do zdrowia”²⁶.

Niezależnie od modlitw i próśb kierowanych do różnych bogów, starożytni mieszkańcy Mezopotamii wierzyli, że dwaj z nich – Marduk i jego ojciec Ea/Enki – nieprzerwanie i w szczególny sposób troszczą się o każdego człowieka. Dotyczyło to zwłaszcza tych sytuacji, gdy zło prześladowujące nieszczęśnika, miało swój początek w działaniu sił nadprzyrodzonych. Gwoli ścisłości trzeba dodać, że niepowodzenia lub choroby mogły zostać zesłane przez to samo bóstwo, do

²⁵ Gilgamesz, tab. XI, w. 11–26: *šurippak ālu ša tidūšu atta ā[lu ša ina kišā]d puratti šaknu [āl]u šu labirma ilāni qerbuššu [an]a šakān abūbi ubla libbašunu ilāni rabūti [it]māma abušunu anum mālikšunu qurādu enlil [gl]uzallāšunu ninurta gugallāšunu ennugi ninšiku ea ittišunu tamīma amāssunu ušannā ana kikkišu kikkiš igār kikkiš igār kikkišu šemēma igāru ḥissas šuruppakū mār ubara-tutu uqur bīta bini eleppa muššir mešrāmma še’i napšāti [m]akkūru zērma napišta bullit. Por. S. Parpola, *The Standard...*, s. 57, A.R. George, *The Babylonian...*, s. 702, 704 (transliteracja), 703,705 (tłumaczenie).*

²⁶ *Rytuał do Isztar i Dumuziego*, M. Sandowicz (tłum.) [w:] *Do Boga, pana mego, mów!*, O. Drewnowska-Rymarz (red.), Warszawa 2005, s. 152.

którego pomocy uciekał się cierpiący: „[Marduk jest tym], który uderzył mnie i zlitował się nade mną, [on] doprowadził mnie do upadku, ale (także) opasał mnie, on złamał mnie i (potem) wyrwał (z nieszczęścia), on rozbił mnie i (na powrót) złączył, on rozsypał mnie i zebrał mnie; on rzucił mnie i wywyższył mnie. Z gardła śmierci on mnie wyciągnął, ze świata podziemnego wydostał. On złamał broń tych, którzy mnie uderzali, z rąk tego, który chciał mnie pogrzebać, wyrwał łopatę. On otworzył moje oczy zamknięte, doprowadził do porządku to, co [wychodziło] z moich ust”²⁷.

Teksty wspominają nawet o bezpośrednim zaangażowaniu Marduka w proces leczenia ludzi dotkniętych chorobą. Co ciekawe, niezależnie od tego, że postrzegano go jako najpotężniejszego ze wszystkich bogów egzorcyście i zaklinacza, fabuła zaklęcia wyraźnie podkreśla, że przed podjęciem jakichkolwiek działań leczniczych Marduk/Asalluhi idzie po radę do swojego ojca – Enki, który był także jego mistrzem i nauczycielem w dziedzinie magii. Należy w tym miejscu dodać, iż Asalluhi i Marduk są dwoma imionami tego samego bóstwa. Przypuszcza się, że w odleglejszych czasach, przed okresem starobabilońskim, byli to dwaj różni bogowie²⁸. Asalluhi troszczył się także o kobiety w położu, pełniąc funkcję boskiego akuszera. Wzywano jego pomocy zwłaszcza w przypadkach ciężkich porodów. Natomiast jeśli chodzi o Marduka, nie mamy pewności ani co do jego pochodzenia, ani też jego domeny, chociaż podkreśliśmy, że jego imię sumeryjskie wskazuje na realistyczność i cielesność wyobrażeń tego boga²⁹. Na podstawie przekazu jednego z tekstów źródłowych można odnieść wrażenie, że Asalluhi jest szczególnie czuły na krzywdę wyrządzoną człowiekowi na drodze rzucenia na niego uroku, rozumianego tutaj jako efekt oddziaływania „złego oka”³⁰: „Asalluhi go zauważył (zaczarowanego człowieka – S.N.), poszedł do swego ojca Enki do świątyni mówiąc: «Ojczy, zło, którego oko jest złe, jest tym, które chwyta dzieci, ty możesz mi pokazać, co zrobiłbyś dla zaczarowanego człowieka!» (...) Enki odpowiedział

²⁷ K. Lyczkowska, *Babilońska literatura mądrości*, Warszawa 1998, s. 57–58; B. Foster, *Before the Muses*, Bethesda 2005, s. 411.

²⁸ Warto zaznaczyć, że utożsamienie Asalluhi i Marduka nastąpiło prawdopodobnie dzięki temu, iż obaj byli uznawani za syna boga Enki. Por. J. Black, A. Green, *Słownik...*, s.v. Asarluhi, s. 29.

²⁹ Por. W. Sommerfeld, A. Kammenhuber, *Marduk*, [w:] *Reallexikon der Assyriologie* 7, Edzard D.O. (red.), Berlin – New York 1987–1990, s. 360–374. Nie wiemy także, skąd Marduk pochodził, jednak sposób zapisu jego imienia ^dAMAR.UTU, co można przetłumaczyć jako „byk słońca”, może wskazywać na etymologię ludową. Por. J. Black, A. Green, *Słownik...*, sv. Marduk, s. 124–126.

³⁰ Dodajmy, że złego oka bardzo się bano i starano się wszelkimi sposobami uniknąć jego negatywnego oddziaływania. Niemal przerażający opis możliwości „złego oka” znajdujemy w poniższym tekście: „Oczy sąsiada, oczy sąsiada, oczy powracającego, dwoje oczu! O oko, gdyś w złości zakrzyzczało w bramie, progi zaskrzybiały, belki zatrzęsły się. Gdy do domu wchodzi(sz), [wszystko zabie]rasz(?), o oko! Garnarczowi rozbijasz piec, żeglarzowi zatapiasz state[k], silnemu wołu łamiesz jarzmo, kroczącemu osłu łamiesz piszczel, zręcznej tkaczce łamiesz *sišitu*, kroczącemu koniowi jego źrebię, a wołu jego towarzysza powalasz, w kociołku z naftą języki (ognia) rozpry[skujesz], zabójczemu tchnieniu burzy oddajesz dziłkie zwierzę, między zgodnymi braćmi siejesz niezgodę (...)", tłum. M. Sandowicz, [w:] *Do Boga...*, s. 142.

swojemu synowi Asalluħi: «Mój synu, czego ty nie wiesz i co ja mogę do tego dodać? (...) Cokolwiek ja wiem, ty także wiesz. Idź, mój synu Asalluħi (...)»³¹.

Jego współczuciu poświęcony jest także fragment rytuału *šurpu* skierowanego przeciwko wszelkiemu złu trapiącemu człowieka ze względu na jego złe postęпки, krzywoprzysięstwo lub też klątwę rzuconą przez inną osobę: „Enki doradził swojemu synowi Asalluħi: «Gdy umieściłeś dziewiczą wodę, której powierzchnia jest otwarta, w miednicy na świętą wodę, czystą (...) Gdy ten człowiek, syn swego boga się obmyje, gdy dotkniesz jego rąk, pokropisz czubek jego głowy, zły demon (...) nie dosięgnie go, ze względu na rozkaz nie powróci do niego!»³².

„Idź, mój synu Marduka! (...) Gdy już napełnisz porowate naczynie wodą z czystego źródła, dodasz tam tamaryszek, *innuś*, mydlnicę, trzcinę *šulhi*, jałowiec, biały cedr, oraz kamienie girinna, zanir i zamuś, a później rzucisz zaklęcie z Eridu, wylejesz płyn na głowę tego człowieka, aby magia, która jest w jego ciele, odpłynęła jak woda, aby magia, która jest w jego ciele, wyparowała jak pot, gdy wiatry go rozwiewają (...)»³³.

Asalluħi pod imieniem Marduka w tej samej roli występuje również w tekście rytuału przeciwko nieszczęściu spowodowanemu złamaniem boskich nakazów – *šurpu* V–VI 17/18–38/39 oraz *šurpu* VII 37–67/68³⁴.

Oprócz bogów, którzy według starożytnych wierzeń z powodzeniem interweniowali w szczególnie trudnych przypadkach, stając po stronie swoich ziemskich wyznawców, pojawia się także sporo pomniejszych bóstw opiekuńczych. Ich cechą szczególną jest z jednej strony dość wąski zakres odpowiedzialności, a z drugiej swoista specjalizacja. Pośród tych istot, których głównym zadaniem było dbanie o bezpieczeństwo ludzi, można spotkać też i takie, którym nieobce były czysto ludzkie reakcje i emocje, nawet te, które nie kojarzą się z bogami, jak na przykład strach. I nie chodzi tu o obawę, wynikającą z lęku przed nieznanym lub nieuchronnym, ale nagłą reakcją spowodowaną niespodziewanym hałasem, krzykiem lub po prostu zaskoczeniem. Jednym z bóstw, które można było w ten sposób przestraszyć, choć jego zajęcie wydaje się wskazywać na konieczność uodpornienia się na niespodziewane sytuacje, był *kusarikkum*, bóg domu. Cóż mogło być tego powodem? Na przykład płacz małego dziecka: „Byłeś dzieckiem przebywającym w domu ciemności, ale wyszedłeś teraz, zobaczyłeś światło słońca!

³¹ Por. M.J. Geller, *A New Piece of Witchcraft*, [w:] *DUMU-E-DUB-BA-A, Studies in Honor of Åke W. Sjöberg*, H. Behrens, D. Loding, M.T. Roth (red.), Philadelphia 1989, s. 199.

³² *šurpu* IX, 76–83; E. Reiner, *Šurpu. A Collection of Sumerian and Akkadian Incantations*, AfO 11, Graz 1958, s. 47.

³³ Por. M.J. Geller, *A New...*, s. 199.

³⁴ E. Reiner, *Šurpu...*, s. 30–31. Spotykamy także inne teksty rytualne, zawierające formułę Asalluħi-Enki, por. np. N. Veldhuis, *An Ur III Incantation against the Bite of a Snake, a Scorpion, or a Dog*, ZA 1993, Bd. 83/2, s. 165. Patrz także Röllig W., *Literatur*, [w:] *Reallexikon der Assyriologie* 7, Edzard D.O. (red.), Berlin – New York 1987–1990, s. 46.

Dlaczego płaczesz, dlaczego krzyczysz? Boga domu zaniepokoiłeś, obudził się *kusarikkum*: «Kto mnie przebudził, Kto mnie przestraszył?»³⁵.

Jak więc widzimy, *kusarikkum* funkcjonował dokładnie na tej samej płaszczyźnie, co mieszkańcy domu i elementy świata ludzkiego mogły na niego wpływać w sposób fizyczny i bezpośredni³⁶.

Dodajmy, że Babilończycy uważali płacz dziecka za wywołujący największe przerażenie, o czym może świadczyć poniższy tekst: „(Dziecko, które zdenerwowało ojca, które doprowadziło matkę do łez, którego wrzask, którego krzyk) zarówno rośniętego wojownika nawet przeraża, a Isztar nie pozwala spać w sypialni (...)”³⁷.

Zgodnie z mezopotamską tradycją człowiek został stworzony, aby służyć bogom³⁸. Dla tych ostatnich oznaczało ono rewolucyjną zmianę trybu życia, gdyż nie musieli już sami pracować na swoje utrzymanie, chociaż z drugiej strony, niejako w charakterze wymiany, powstała konieczność zaopiekowania się ludźmi. Opieka ta była dwutorowa – bogowie przekazali człowiekowi magię, jako środek przeciwdziałania złu, oraz odpowiadali na modlitwy. Zauważmy, że dokonując tego aktu stworzenia bogowie uzależnili się od istnienia ludzi, gdyż gwarantowało im ono dostatni i beztrudny byt. Z kolei dla człowieka służba bogom oznaczała, że musi być im bezwarunkowo posłuszny, sprawować kult i składać przepisane ofiary – w przeciwnym bowiem wypadku naraża się na poważne konsekwencje gniewu bóstwa. Mogą być one niezwykle zróżnicowane, jednak zazwyczaj przejawiają się w trapiących człowieka niepowodzeniach lub chorobach, w skrajnych wypadkach prowadząc nawet do śmierci.

Gniew boga, wyrażający się problemami zdrowotnymi, nazywano „ręką boga”. Takie dotknięcie sprowadzało na człowieka poważne choroby, niekiedy nieuleczalne. Jak jednak lekarz mógł rozpoznać, czy pacjent niedomaga z powodów naturalnych, czy też dokuczają mu dolegliwości zesłana przez bóstwo? Jako że w Mezopotamii istniała rozwinięta (jak na tamte czasy) medycyna, funkcjonowała też jej niezbędna część, czyli diagnostyka – o tyle „lepszą” od dzisiejszej, że uwzględniająca nadnaturalne przyczyny chorób³⁹. Nadmienmy, że niemalą rolę w diagnozowaniu przyczyn choroby odgrywały zwierzęta, a zwłaszcza świnie. Jedno z badań diagnostycznych wyglądało tak: „Zmieszasz ciasto z mąki orkiszowej i glinę garncarza, wykonasz figurkę mężczyzny i figurkę kobiety, umieścisz je naprze-

³⁵ K. Łyczkowska, *Babilońskie zaklęcia magiczne*, Warszawa 1995, s. 55–56.

³⁶ Więcej na temat *kusarikkum* patrz: M.D. Ellis, *Kusarikkum*, [w:] *DUMU-E2-DUB-BA-A. Studies in Honor of Åke W. Sjöberg*, H. Behrens, D. Loding, M.T. Roth (red.), Philadelphia 1989, s. 121–135.

³⁷ K. Łyczkowska, *Babilońskie ...*, s. 58.

³⁸ „Niech prace bogów będą ich zadaniami. Niech ustalą na zawsze rowy graniczne, motykę i kosz do dźwignia damy im w rękę, aby dla świątyni wielkich bogów, która dla wyniosłego tronu jest właściwa, łąny do łąnów seriami dostarczali (?) (...) aby pola bogów Anunna stały się liczne”. Por. *Cele stworzenia ludzkości*, tłum. Krystyna Szarzyńska, [w:] *Mity Sumeryjskie*, M. Kapeliś (red.), Warszawa 2000, s. 132.

³⁹ O diagnostyce w Mezopotamii patrz np. J. Scurlock, B.R. Andersen, *Diagnoses in Assyrian and Babylonian Medicine*, Urbana and Chicago 2005.

ciwko siebie na głowie chorego, po czym siedmiokrotnie wyrecytujesz zaklęcie. Następnie usuniesz te figurki i położysz je przy świni. Jeśli świnia się nie zbliży: czary schwyły tego człowieka. Jeśli świnia zbliży się do nich: ręka Isztar⁴⁰.

W wyniku powyższego badania uzdrowiciel wiedział, że chorobę zesłała potężna bogini i mógł się odpowiednio przygotować do przeprowadzenia kuracji. Jednak nie tylko bóstwa z głównego panteonu mogły wywierać negatywny wpływ na człowieka. Kara za przewinienia bywała wymierzana także przez bogów sprawujących bezpośrednią opiekę nad konkretną osobą – tak zwanych „bogów osobistych”. Stanowili oni swoistą „rodzinę” człowieka, na którą powoływał się przy odprawianiu rytuałów, aby ci bogowie, do których zwracał się w swych modlitwach i zaklęciach, byli w stanie go zidentyfikować. Przykładem może być tekst jednego z rytuałów *namburbi*, służącego oddaleniu nieszczęścia zapowiedzianego przez opryskanie człowieka moczem przez psa: „Ty rzeko jesteś stworzycielką wszystkiego, ja NN, syn NN, którego bogiem jest NN, którego boginią jest NN, zostałem opryskany moczem psa, tak iż jestem przestraszony, boję się⁴¹.”

Bóg osobisty, jako najbliższy człowiekowi, miał też poważny wpływ na jego szczęście i zdrowie. Uważano między innymi, że magia odprawiana w celu zaszkodzenia bliźniemu była ukierunkowana przede wszystkim na pozbawienie go ochrony jego bóstwa opiekuńczego lub nawet na przekonanie tego boga, że jego podopieczny jest winien złamania boskich nakazów i powinien ponieść karę⁴². Trzeba przyznać, że dolegliwości wywołane przez bóstwa osobiste musiały być bardzo dotkliwe. Jeden z tekstów diagnostycznych opisuje je w następujący sposób: „Jeżeli jego penis i podbrzusze są rozpalone gorączką, boli go żołądek, ramiona i nogi, boli go całe wnętrze (...) jest to ręka jego boga, ręka jego bogini⁴³.”

Nie tylko objawy gorączkowe stawały się udziałem ofiar istot nadprzyrodzonych. Stany lękowe oraz związane z tym dolegliwości trawienne mogły być przypisane działaniu duchów zmarłych. Taką chorobę opisywano jako efekt dotknięcia „ręką ducha”: „Jeśli opanowała go niepewność, jego wargi są sflaczałe, jego twarz zagubiona, brzuch wszystko wyrzuca i cokolwiek włoży on do ust, wydali całkowicie tego samego dnia, ręka ducha ofiary morderstwa⁴⁴.”

Podobnie melancholia lub depresja mogły zostać rozpoznane jako efekt wcielenia się w pacjenta nieszczęśliwego ducha: „Jeśli jego głowa, jego ciało, czubek jego nosa

⁴⁰ M. Stol, *Psychosomatic Suffering in Ancient Mesopotamia*, [w:] *Mesopotamian Magic, Textual, Historical and Interpretative Perspectives*, (red.) Abusch T., van der Toorn K., Groningen 1999, s. 58.

⁴¹ K. Łyczkowska, *Babilońskie...*, s. 84.

⁴² *Maqlû III*, 16; G. Meier, *Studien zur Beschwörungssammlung maqlû*, Archiv für Orientforschung 21, 1966, s. 22.

⁴³ K. Łyczkowska, *Babilońskie...*, s. 44; R. Labat, *Traité Akkadien Diagnostics et Prognostics Médicaux*, Paris 1957, s. 134.

⁴⁴ *DPS XXVI:20'-21'*, J. Scurlock, *Magico-medical means of treating ghost-induced illnesses in ancient Mesopotamia*, Groningen 2006, s. 7; J. Scurlock, B.R. Andersen, *Diagnoses...*, s. 50.

ciągle go bołą i przygryza wargi i jest wciąż markotny (...), opanował go duch tego, kto umarł z pragnienia⁴⁵.

Wśród przypadłości spowodowanych przez duchy ludzi, których ciała nie zostały w należyty sposób pogrzebane i nie sprawuje się dla nich z tego powodu przepisanych im ofiar, ważną rolę odgrywały zaburzenia psychiczne. Przykładem niech będzie poniższy tekst: „Jeśli masuje swe ręce i twarz, opanował go duch topielca”⁴⁶.

Znacznie ostrzejszą formę zaburzeń psychicznych odnajdujemy w kolejnym tekście diagnostycznym. Przyznać trzeba, że potworność śmierci człowieka, którego duch opanował pacjenta, znajduje swe odzwierciedlenie w objawach choroby: „Jeśli wciąż bije się po twarzy i krzyczy, opanował go duch spalonego żywcem”⁴⁷.

Oczywiście nie tylko rozgniewane bóstwa lub duchy nieznajdujące ukojenia po śmierci mogły przesładować człowieka. Do tego typu działań najbardziej skore były istoty znacznie potężniejsze od duchów zmarłych, lecz niemające statusu bogów. Były to demony, uważane przez mieszkańców starożytniej Mezopotamii za niezwykle potężne, a jednocześnie nieprzypisane do żadnej konkretnej dziedziny działania. W ten sposób – nie mogąc działać w ramach ustalonego kanonu – wносиły do świata element chaotyczny, utożsamiany ze złem i destrukcją. Dodajmy, że demony mogły działać na polecenie bogów, ale też nierzadko czyniły zło z własnej inicjatywy⁴⁸.

Działanie demona, mające destrukcyjny wpływ na zdrowie człowieka, diagnostyka mezopotamska określała – podobnie jak w przypadku bogów i duchów – „ręką demona”. Choroba wywołana kontaktem człowieka z demonem mogła mieć różny przebieg, w związku z czym także prognozy diagnostyczne były różne – od szybkiego wyzdrowienia aż po zgon pacjenta.

Wśród istot demonicznych, którym literatura medyczna i magiczna starożytnej Mezopotamii poświęca najwięcej miejsca, możemy wyróżnić przede wszystkim żeńskie demony *Lamaštu* i *Lilitu* oraz grupę złych demonów *utukkū* (*utukkū lemnūtu*)⁴⁹.

Lamaštu, opisywana jako posiadająca głowę lwa, uszy osła, zęby psa (lub osła), białą-żółtą twarz, nagie i obwisłe piersi, owłosione ciało, zakrwawione ręce, długie palce i paznokcie oraz stopy ptaka Anzū (a więc szpony). Dość często wzmianki o niej spotkać można w kontekście odchodów zwierzęcych, moczarów, opasek stosowanych przez kobiety podczas menstruacji oraz innych niehigienicznych przedmiotów. Stanowiła ogromne zagrożenie przede wszystkim dla płodów

⁴⁵ TDP 24:63–64, J. Scurlock, *Magico-medical...*, s. 5; J. Scurlock, B.R. Andersen, *Diagnoses...*, s. 50.

⁴⁶ TDP 78:75, J. Scurlock, *Magico-medical...*, s. 6; J. Scurlock, B.R. Andersen, *Diagnoses...*, s. 442.

⁴⁷ TDP 78:76, J. Scurlock, *Magico-medical...*, s. 6; J. Scurlock, B.R. Andersen, *Diagnoses...*, s. 379.

⁴⁸ Por. J. Black, A. Green, *Gods, Demons and Symbols of Ancient Mesopotamia*, London 1992, s. 116.

⁴⁹ O demonach *utukkū lemnūtu* i przeciwdziałaniu im por. M.J. Geller, *Evil Demons. Canonical utukkū lemnūtu Incantations*, Helsinki 2007.

i noworodków⁵⁰. Niemniej plakiety–amulety przeciwko *Lamaštu* ukazują nierzadko przykutego do łóżka mężczyznę, co mogłoby wskazywać na jeszcze inną (jak dotąd niejasną) rolę tego demona⁵¹.

Co ciekawe, nie każde dotknięcie *Lamaštu* musiało się dla pacjenta skończyć źle. Jeden z tekstów diagnostycznych podaje nam następujący opis objawów chorobowych: „Jeśli te objawy (ból głowy – S.N.) dolegają mu jeden dzień, a innego mu mijają, gdy tylko napady (choroby) go zmorzą, bolą go kończyny, jest rozpalony i drży, obficie się poci, jest zmęczony i ciągle domaga się wody do picia: ręka *Lamaštu*, wyzdrowieje”⁵².

Zachowało się niemało zaklęć i rytuałów przeciwko *Lamaštu*, gdyż jej działalność zagrażała całej społeczności. W większości z nich odwoływano się nie tyle do wiary w moc samego rytuału, co do pomocy innej istoty – demona *Pazuzu*, który chronił ludzi przed atakami *Lamaštu*. Z tego względu przywoływano go w zaklęciach i rytuałach oraz wykonywano różne amulety z jego podobizną – mogły to być jego rysunki, rzeźbione figurki przedstawiające całą postać lub tylko głowę *Pazuzu*, nierzadko dodatkowo zapisane ochronną formułą magiczną⁵³.

Kolejnym demonem, z którym mieszkańcy Mezopotamii mieli, jak się wydaje, poważny problem, była *Ardat-Lilî*, należąca do jednej grupy demonów z męskim *lilû* i dwoma żeńskimi *lilitu*. *Lilû* i *lilitu* grasowały na pustyni, atakując kobiety w ciąży i noworodki, podczas gdy celem ataków *Ardat-Lilî* byli przede wszystkim młodzi mężczyźni. Przypuszczalnie atakowała ich ona ze względu na przypisywany jej brak możliwości spełnienia seksualnego, co w świadomości mieszkańców Mezopotamii musiało prowadzić do poważnych zaburzeń osobowościowych. Podkreślimy, że trudno byłoby znaleźć lepsze świadectwo przekonania o cielesności demonów, niż schorzenie psychiczne spowodowane przyczyną fizjologiczną. Opis *Ardat-Lilî* zachował się między innymi w poniższym tekście: „Dziewczyna bez przeznaczenia, dziewczyna, która (nigdy) nie poczęła jak kobieta, dziewczyna, która (nigdy) nie straciła cnoty jak kobieta, dziewczyna, która (nigdy) nie zaznała przyjemności w objęciach męża, (...) dziewczyna, w której piersiach mleka nie było, [które gorzką wodę dawały], (...) której pożądanie (nigdy) nie zostało zaspokojone”⁵⁴.

⁵⁰ Imię demona może mieć związek z arabskim rdzeniem *lms*, oznaczającym „dotykać”. Podkreślimy, że atak *Lamaštu* przebiegał zawsze poprzez dotknięcie ofiary w domu, do którego ów żeński demon mógł się dostać przez drzwi, okno lub kanał deszczowy. „Korzystanie” przez nią z naturalnych otworów wejściowych dodatkowo świadczy o przekonaniu o jej cielesności. Por. W. Farber, *Lamaštu*, [w:] RLA 6, s. 439–446.

⁵¹ Por. Black, Green, *Gods...*, s. 116. Dodać należy, że *Lamaštu* w niektórych tekstach występuje z determinatywem boskim, co zmusza do ostrożności przy jednoznacznym klasyfikowaniu jej w kategorii demonów.

⁵² N.P. Heeßel, *Babylonisch-assyrische Diagnostik*, AOAT 43, Münster 2000, s. 181.

⁵³ Na temat demona *Pazuzu* por. N.P. Heeßel, *Pazuzu*, Leiden – Boston – Köln 2002, *passim*.

⁵⁴ *Zaklęcia przeciwko Ardat-Lilî*, M. Sandowicz (tłum.) [w:] *Do boga, pana mego, mów!*, O. Drewnowska-Rymarz (red.), Warszawa 2005, str. 182.

Niestety, teksty diagnostyczne nie precyzują, na jakie konkretne dolegliwości cierpiał człowiek zaatakowany przez *Ardat-Lilī*. Jeden z fragmentów opisuje chorobę w ten sposób: „Jeśli (zapał on na długotrwałą chorobę) i widzi coś jakby lwa, on ucierpi (...) z powodu *Ardat-Lilī*. Jeśli (zapał on na długotrwałą chorobę) i widzi coś jakby wilka, on ucierpi (...) z powodu *Ardat-Lilī*”⁵⁵.

Jeśli chodzi o złe *utukkū*, tradycja skierowanych przeciwko nim zaklęć sięga trzeciego tysiąclecia, jednak do dziś trwają spory wśród badaczy na temat rzeczywistego praktycznego wykorzystania tego zbioru⁵⁶. Dodajmy, że w odróżnieniu od *Lamaštu* czy *Ardat-Lilī*, już sama charakterystyka złych *utukkū* jest niezwykle szeroka i niekonkretna. Seria zaklęć przeciwko złym *utukkū* podaje nam taki oto, bardzo plastyczny i realistyczny opis: „Zły demon *utukkū* jest duchem górskiego źródła, zły demon *utukkū* jest tym, który wciąż fruwa wokół górskiego źródła, zły demon *utukkū*, który miele kraj jak mąkę, zły demon *utukkū*, który wściekle wrzeszczy nad (swoją) ofiarą, zły demon *utukkū* jest demonem, który nie słucha (...), który nie ma wstydu, (...) który brutalnie uprawia seks, (...) który niszczy kraj, (...) który zawsze krąży po kraju, (...) nie przyjmuje próśb, (...) który powala starego mężczyznę i starą kobietę, (...) który nigdy nie płacze”⁵⁷.

Myliliby się jednak ten, kto uważałby, że tylko poza murami miasta, na otwartych przestrzeniach, czaiło się śmiertelne zagrożenie. Także w zaciszu bezpiecznego, wydawać by się mogło, domostwa, człowiek padał ofiarą całkowicie fizycznego ataku demona. Jednym z nich był *Šulak*, który napadał na ludzi w toalecie, będącej miejscem jego stałego przebywania. Tekst diagnostyczny jest w tym przypadku niezwykle pesymistyczny, wskazując, że atak *Šulaka* mógł być znacznie groźniejszy w skutkach nawet od „ręki *Lamaštu*”: „Jeśli jego prawa strona jest w całości sflaczała, został on uderzony z przodu: ręka *Šulaka*, czającego się w toalecie. Zaklinacz nie powinien prognozować jego wyzdrowienia”⁵⁸.

* * *

Przytoczone powyżej teksty źródłowe wskazują, że mieszkańcy starożytnej Mezopotamii pojmowali świat nadprzyrodzony w zupełnie innych kategoriach niż człowiek współczesny. Moglibyśmy stwierdzić, że zgodnie z ówczesnym punktem widzenia świat postrzegany przez nas jako niematerialny był w swej

⁵⁵ N.P. Heeßel, *Babylonisch...*, s. 314.

⁵⁶ Dodajmy, że istniały zarówno złe, jak i dobre demony *utukkū* – por. M.J. Geller, *Evil...*, s. 214: „zły demon *utukkū*, który go schwytał, niech odejdzie, niech dobry duch *utukkū* i szczęście zawsze mu (pacjentowi) towarzyszą”.

⁵⁷ M.J. Geller, *Evil...*, s. 214–215.

⁵⁸ AMT 77/1 i 9–10; J. Scurlock, *Ancient Mesopotamian House Gods*, *Journal of Ancient Near Eastern Religions* 3, vol. 1/2003, s. 99. Demon toalety pojawia się w tekstach diagnostyki medycznej. Por. M.J. Geller, *West Meets East: Early Greek and Babylonian Diagnosis*, [w:] *Magic and Rationality in Ancient Near Eastern and Graeco-Roman Medicine*, *Studies in Ancient Medicine* 27, Leiden 2004, s. 19; M. Stol, *Epilepsy in Babylonia*, Leiden 1993, s. 17, 71, 76; M. Stol, *Birth in Babylonia and the Bible: Its Mediterranean Setting*, Leiden 2000, s. 167; R.C. Thompson, *Assyrian Medical Texts*, Oxford 1923, s. 77 w. 1–10; J. Scurlock, B.R. Andersen, *Diagnoses...*, s. 477.

istocie materialny, a jedynie niewidzialny dla człowieka. Wszelkie istnienie zostało stworzone poprzez materializację myśli – bogowie stanowili ucieleśnienie idei wcześniejszych pokoleń bogów – swoich „rodziców”, a człowiek powstał dzięki połączeniu boskiego zamysłu i boskiego elementu (krwi, śliny) z ziemską materią – gliną. W tak ukształtowanym *universum* koegzystowali bogowie – stwórcy i opiekunowie człowieka, duchy zmarłych, demony i ludzie. Ci ostatni zajmowali w tej hierarchii niejednoznaczne miejsce – z jednej strony byli bowiem jej szczyblem najniższym, z drugiej zaś to właśnie od ich istnienia zależała beztraska egzystencja bogów i duchów zmarłych oraz celowość działalności demonów. Każda istota tego świata, widzialna lub niewidzialna, mogła wejść w relację z inną – zarówno na tej samej płaszczyźnie (np. człowiek–człowiek), jak i międzypłaszczyznowo. Kontakt ludzi z istotami nadprzyrodzonymi zachodził zazwyczaj poprzez modlitwę lub prośby do bogów, zsyłane kary lub nagrody przekazywane człowiekowi przez bóstwa, jak również różne dolegliwości powodowane przez duchy, których kult pośmiertny został z jakiegoś powodu zaniedbany. W skrajnych przypadkach dojsć mogło nawet do opętania, dokonanego przez niezadowolone duchy zmarłych. Nie tylko na otwartych polach poza obrębem miast czyhały demony, gotowe w każdej chwili zaatakować bezbroną ofiarę, ale także we własnych domach ludzie byli narażeni na ich ataki. Istnienie świata nadprzyrodzonego – i tym samym jego ciągła obecność w rzeczywistości otaczającej człowieka – manifestowało się poprzez znaki wróżebne, dziwne zbiegi okoliczności, nadzwyczajne szczęście (lub różne nieszczęścia), nieuleczalne choroby, dolegliwości o podłożu psychicznym i wszelkie niewytłumaczalne zjawiska zachodzące w przyrodzie lub w ludzkim życiu.

Czym jednak możemy uzasadnić powyższe wnioski? Bodaj najważniejszym dowodem na istnienie przekonania o cielesności i materialności głównych bogów panteonu były rytuały sprawowane dla i wobec ich posągów, z których każdy miał własną świątynię (lub co najmniej kaplicę) i które utożsamiane były z żywymi bóstwami we własnej postaci. Z tak przedstawionymi bóstwami rozmawiano, zanoszono do nich prośby i modlitwy, pojono je, karmiono i ubierano, oddając im cześć należną władcom całej ludzkości⁵⁹. Nie mniejsze znaczenie dla ukazania idei materialności i przekonania o możliwości bezpośredniego kontaktu z bogami–posągami mają listy błagalne, pisane do bogów (również osobistych) i pozostawiane przed ich figurami. Także wizerunki duchów przodków, wyobrażenia przerażających demonów, których wrogie działania starano się zneutralizować zapisywanymi na ich posązkach formułami magicznymi, czy sporządzanie figurek

⁵⁹ Jednocześnie trzeba podkreślić, że wszyscy bogowie, pomimo postrzegania ich jako istoty cielesne, mogli (zgodnie z wierzeniami) w całkiem niematerialny sposób wnikać do wnętrza swoich posągów i napełnić je życiem. Wydaje się także, że starożytni mieszkańcy Mezopotamii nie dostrzegali sprzeczności pomiędzy istnieniem określonego panteonu a ciągłym zwiększaniem liczby bóstw w drodze tworzenia ich nowych wizerunków.

demonów, chroniących ludzi przed innymi demonami, stanowią potwierdzenie idei cielesności istot wyższych.

Podsumowując nasze rozważania możemy stwierdzić, że jedynie bardzo nieliczne świadectwa źródłowe wskazują na obecność w kulturze mezopotamskiej idei inkarnacji w rozumieniu człowieka współczesnego. Co więcej, wcielenia te nie były przyjęciem przez istotę boską postaci cielesnej, lecz raczej odpowiadały dzisiejszemu pojęciu opętania, w znaczeniu kontroli ludzkiego ciała przez znajdujące się w nim złe duchy. Opisy przypadków inkarnacji występują w tekstach klinowych niezwykle rzadko, podczas gdy nieustannie podkreślana jest w nich cielesność istot należących do świata nadprzyrodzonego. Rozpatrując temat wiary we wcielenie w starożytnej Mezopotamii, musimy zatem uznać, że wprawdzie dopuszczano taką możliwość, jednak była ona ograniczona do boskiego ducha ożywiającego posągi kultowe oraz opanowania ciała ludzkiego przez duchy niezajdujące ukojenia po śmierci. Za przyczynę tak słabo poświadczonej wiary w inkarnację możemy uznać przekonanie o fizyczności i cielesności wszystkich istot, co niwelowało konieczność wykonywania przez bogów, demony i duchy dodatkowego zabiegu, prowadzącego do ich ujawnienia się w cielesnej postaci.

To wszechogarniające przeświadczenie o materialności świata nadprzyrodzonego i wzajemnych zależnościach między ludźmi a istotami wyższymi, a także wszystkie działania podejmowane w celu ukazania i podkreślenia jej realności, dzisiejszemu człowiekowi mogą wydawać się naiwne i pozbawione jakichkolwiek podstaw. Zwróćmy jednak uwagę na fakt, że nieznanostwo wielu oczywistych dziś dla nas zjawisk i praw przyrody powodowała, że starożytni mieszkańcy Mezopotamii mogli czuć się otoczeni przez złe siły, na które ich wpływ był bardzo ograniczony. Materializacja tych sił mogła pomóc w ich poznaniu, oswojeniu, a tym samym pewnej neutralizacji ich szkodliwego wpływu na życie społeczności. W końcu człowiek najbardziej boi się tego, czego nie zna, a jeśli nieznanie ubrać w formę i odpowiednio ukształtować, to w celu zabezpieczenia się przed jego negatywnym wpływem wystarczy „nie budzić licha, póki śpi”.

BIBLIOGRAFIA

- Albright W.F., *Some Cruces in the Langdon Epic*, *Journal of the American Oriental Society* 39 (1919), s. 65–90.
- Berlejung A., *Die Theologie des Bilder: Herstellung und Einweihung von Kultbildern in Mesopotamien und die alttestamentliche Bilderpolemik*, OBO 162, Fribourg 1998.
- Black J., Green A., *Gods, Demons and Symbols of Ancient Mesopotamia*, London 1992.
- Black J., Green A., *Słownik mitologii Mezopotamii*, Katowice 1998.
- Black J., George A., Postgate N., *A Concise Dictionary of Akkadian*, SANTAG 5, Wiesbaden 2000.
- Dharma K. (oprac.), *Mahabharata*, Wrocław 2003.
- Ebeling E., *Tod und Leben nach der Vorstellung der Babylonier*, Berlin und Leipzig 1931.
- Ellis M.D., *Kusarikku*, [w:] *DUMU-E2-DUB-BA-A. Studies in Honor of Åke W. Sjöberg*, H. Behrens, D. Loding, M.T. Roth (red.), Philadelphia 1989, s. 121–135.

- Enki i Ninmah*, tłum. Krystyna Szarzyńska, [w:] *Mity Sumeryjskie*, M. Kapelusz (red.), Warszawa 2000.
- Enuma eliš* [w:] *Mity akadyjskie*, M. Kapelusz (red.), Warszawa 2000.
- Foster B.J., *Before the Muses*, Bethesda 2005.
- Foster B.J., *From Distant Days*, Bethesda 1995.
- Frankowska M., *Mitologia Azteków*, Warszawa 1987.
- Geller M.J., *A New Piece of Witchcraft*, [w:] *DUMU-E-DUB-BA-A, Studies in Honor of Åke W. Sjöberg*, H. Behrens, D. Loding, M.T. Roth (red.), Philadelphia 1989.
- Geller M.J., *Evil Demons. Canonical utukkū lemnūtu Incantations*, Helsinki 2007.
- Geller M.J., *West Meets East: Early Greek and Babylonian Diagnosis*, [w:] *Magic and Rationality in Ancient Near Eastern and Graeco-Roman Medicine*, Studies in Ancient Medicine 27, Leiden 2004, s. 11–61.
- George A.R., *The Babylonian Gilgamesh Epic*, New York 2003.
- George A.R., *The Epic of Gilgamesh*, London 1999.
- Heefel N.P., *Babylonisch-assyrische Diagnostik*, AOAT 43, Münster 2000.
- Heefel N.P., *Pazuzu*, Leiden – Boston – Köln 2002.
- Heidel A., *The Babylonian Genesis: The Story of Creation*, Chicago – London 1951.
- Jacobsen T., *How Did Gilgamesh Oppress Uruk*, Acta Orientalia Danensia, vol. 8 (1930), s. 62–74.
- Jakimowicz-Shah M., Jakimowicz A., *Mitologia indyjska*, Warszawa 1982.
- Kramer S.N., *Sumerian Mythology*, Philadelphia 1944.
- Labat R., *Traité Akkadien Diagnostics et Prognostics Médicaux*, Paris 1957.
- Lambert W.G., *Laḫama-Abzu*, [w:] *Reallexikon der Assyriologie* 6, Edzard D.O. (red.), Berlin – New York 1980–1983, s. 431.
- Lambert W.G., *Mesopotamian Creation Stories*, [w:] *Imagining Creation*, M.J. Geller & M. Schipper (red.), Leiden – Boston 2008.
- Lipińska J., Marciniak M., *Mitologia starożytnego Egiptu*, Warszawa 2002.
- Lipiński E., *Religioznawstwo a językoznawstwo*, [w:] *Zachować tożsamość. Starożytny Izrael w obliczu obcych religii i kultur*, Rozprawy i Studia Biblijne 31, Warszawa 2008, s. 21–34.
- Łyczkowska K., *Babilońska literatura mądrości*, Warszawa 1998.
- Łyczkowska K., *Babilońskie zaklęcia magiczne*, Warszawa 1995.
- McCall H., *Mesopotamian Myths*, London 1990.
- Meier G., *Studien zur Beschwörungssammlung maqlū*, AfO 21, 1966.
- Opificius R., *Gilgamesch und Enkidu in der bildenden Kunst*, [w:] *Gilgamesch. Ikonographie eines Helden*, H.U. Steymans (red.), Orbis Biblicus et Orientalis 245, Freiburg 2010, s. 79–89.
- Parpola S., *The Standard Babylonian Epic of Gilgamesh*, Helsinki 1997.
- Reiner E., *Šurpu. A Collection of Sumerian and Akkadian Incantations*, Archiv für Orientforschung 11, Graz 1958.
- Röllig W., *Literatur*, [w:] *Reallexikon der Assyriologie* 7, Edzard D.O. (red.), Berlin – New York 1987–1990, s. 35–66.
- Roy P.Ch. (oprac.), *Mahabharata*, Calcutta 1887.
- Rytuał do Isztar i Dumuziego*, tłum. M. Sandowicz, [w:] *Do Boga, pana mego, mów!*, O. Drewnowska-Rymarz (red.), Warszawa 2005.
- Scurlock J., *Ancient Mesopotamian House Gods*, Journal of Ancient Near Eastern Religions 3, vol. 1/2003, s. 99–106.
- Scurlock J., *Magico-medical means of treating ghost-induced illnesses in ancient Mesopotamia*, Groningen 2006.
- Scurlock J., Andersen B.R., *Diagnoses in Assyrian and Babylonian Medicine*, Urbana and Chicago 2005.
- Sommerfeld W., Kammenhuber A., *Marduk*, [w:] *Reallexikon der Assyriologie* 7, Edzard D.O. (red.), Berlin – New York 1987–1990, s. 360–374.
- Stol M., *Birth in Babylonia and the Bible: Its Mediterranean Setting*, Leiden 2000.
- Stol M., *Epilepsy in Babylonia*, Leiden 1993.

- Stol M., *Psychosomatic Suffering in Ancient Mesopotamia*, [w:] *Mesopotamian Magic, Textual, Historical and Interpretative Perspectives*, (red.) Abusch T., van der Toorn K., Groningen 1999, s. 57–68.
- Strauß R., *Eine Rezeptur und Beschwörung für die Zubereitung von „Weihwasser“ in dem Ritual CTH 471*, [w:] *Kulturgeschichten. Altorientalische Studien für Volkert Haas zum 65. Geburtstag*, T. Richter, D. Prechel, J. Klinger (red.), Saarbrücken 2001, s. 405–416.
- Szarzyńska K. (tłum.), *Cele stworzenia ludzkości*, tłum. Krystyna Szarzyńska, [w:] *Mity Sumeryjskie*, M. Kapelusz (red.), Warszawa 2000.
- Talon P., *The Standard Babylonian Creation Myth Enūma Eliš*, Helsinki 2005.
- Tedloc D., *Popol Vuh Księga Majów*, Gliwice 2007.
- Thompson R.C., *Assyrian Medical Texts*, Oxford 1923.
- Veldhuis N., *An Ur III Incantation against the Bite of a Snake, a Scorpion, or a Dog*, *Zeitschrift für Assyriologie* 1993, Bd. 83/2, s. 160–169.
- Walker C., Dick M., *The Induction of the Cult Image in Ancient Mesopotamia. The Mesopotamian mīs pi Ritual*, SAA LT I, Helsinki 2001.
- Winter I., *On Art in the Ancient Near East vol. II, Culture and History of the Ancient Near East 34/2*, Leiden 2009, s. 85–107.
- Zimmern H., *Beiträge zur Kenntnis der Babylonischen Religion II: Ritualtafeln für Wahrsager, Beschwörer und Sänger*, Leipzig 1901.
- Zimmern H., *Beiträge zur Kenntnis der Babylonischen Religion*, Leipzig 1896.

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

INCARNATION OR CARNALITY? MANIFESTATIONS OF THE SUPERNATURAL WORLD IN THE HUMAN WORLD IN MESOPOTAMIAN RITUALISTIC TEXTS

Abstract

Only very few pieces of source evidence testify to the existence of the concept of incarnation in the understanding of contemporary people in Mesopotamian culture. Descriptions of incarnation appear with unusual rarity in cuneiform texts, while the carnality of beings belonging to the supernatural world is continually emphasised. In ancient Mesopotamia, although people allowed for the possibility of incarnation, it was limited to a divine spirit animating cult statues, or the possession of a human body by a ghost which was unable to find appeasement after death. Because there exists such scant testimony regarding belief in incarnation, we can recognise the belief in the physicality and carnality of all beings, which abrogated the need for gods, demons and spirits to make an additional intervention in manifesting themselves in carnal form.

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