

UDK 807+87+930.8

ISSN (print) 0514-7727

ISSN (on-line) 2671-3985

ŽIVA ANTIKA
ЖИВА АНТИКА
ANTIQUITÉ VIVANTE

ANNÉE 72 ГОД.



ŽAnt	ANNÉE	72	FASC.	1-2	PP.	305	SKOPJE	2022
ЖАнт	ГОД.		ТОМ		СТР.		СКОПЈЕ	

ŽIVA ANTIKA

(ANTIQUITÉ VIVANTE)

revue semestrielle d'études anciennes
publiée par une rédaction de philologues classiques:

1. *Académicien Vitomir Mitevski*, professeur à l'Université de Skopje
(rédacteur en chef)
2. *Académicien Kajetan Gantar*, professeur à l'Université de Ljubljana
3. *D' Olja Perić*, professeur à l'Université de Zagreb
4. *D' Barbara Scardigli*, professeur à l'Université de Siena
5. *D' Krzysztof Tomasz Witczak*, professeur à l'Université de Łódź
6. *D' Frederik M. J. Waanders*, professeur à l'Université d'Amsterdam
7. *D' Serge Mouraviev*, chercheur independent, 7 rue de la Paix, 74240
Gaillard, France
8. *D' Marijana Ricl*, professeur à l'Université de Belgrade
9. *D' Peter Delev*, professeur à l'Université de Sofia
10. *D' Ratko Duev*, professeur à l'Université de Skopje

Éditeur :

FACULTE DE PHILOSOPHIE A SKOPJE
Université Saints-Cyrille-et-Méthode de Skopje
République de Macédoine d. N.
e-mail: zhiva.antika@gmail.com

Secrétariat de rédaction: Vojislav Sarakinski
sarakinski@gmail.com

Secrétariat technique: Stefan Panovski

Relecture: Dijana Ristova



Ce numéro de la revue a été imprimé
avec l'aide financière du Ministère de la Culture

TABLE DES MATIÈRES – СОДРЖИНА

<i>Vitijomir Muševski</i> : Kajetan Ganjar (1930-2022)	7–10
<i>Ilija Čašule</i> : The Indo-European Etymology of the Phrygian Theonym <i>Silenos</i>	11–26
<i>Giuseppe Veronica</i> : Eraclito B62DK: una polemica degli anni 60 su «Živa Antika»	27–40
<i>Luca Vocaturo</i> : I sogni in Erodoto: vendette divine e filosofia della storia.....	41–58
<i>Jordi Redondo</i> : Herondas' mimiambos and satyr drama	59–76
<i>Lee Fratantuono</i> : 'Plautinisches im Vergil': Comic Influence on Aeneid 4	77–90
<i>Nemanja Vujčić</i> : The Twenty Thousand Slaves of Thuc. 7.27.5	91–100
<i>Salvatore Costanza</i> : Siracusa e gli Illiri da Dionisio I ad Agatocle: penetrazione economica nell'Adriatico e interazione culturale	101–124
<i>Victoria Gleich</i> : Die <i>Imitatio-Alexandri</i> bei Octavian-Augustus	125–154
<i>Teuta Serreqi Jurić – Maria Mariola Glavan</i> : Antički pjesnički uzori u <i>Pjesmama Flaviji</i> dubrovačkog humanista Ilije Crijevića (1463. – 1520.)	155–184
<i>Diana Sorić</i> : Poesia d'occasione di Antun Vrančić dedicata agli imperatori Carlo V e Ferdinando I	185–198
<i>Марија Тодоровска</i> : Амбивалентноста на месопотамските концепции за демонското низ примерите на Удуг и Лама	199–220
<i>Виктор Лилчиќ Адамс – Антонио Јакимовски – Марјан Јованов</i> : Бронзени котлиња од Македонија од раната антика	221–250
<i>Viktor Lilčić Adams – Goran Treneski – Aleksandar Ilievski</i> : Two Antigonal Fortifications in the Valley of the River Treska	251–260
<i>Igor Eftimovski</i> : The Economic Basis of the Ohrid-Prespa-Maliq Lake region in the 1st Millennium BCE	261–286
Comptes rendus bibliographiques / Критика и библиографија	287–296
PIERRE CABANES, <i>Inscriptions de la Molossie</i> (avec concours de Miltiade Hatzopoulos), in <i>Corpus des inscriptions grecques d'Illyrie méridionale et d'Épire</i> , no 4, Etudes épigraphiques no 2. Athènes, EFA, 2020, ISBN 978-2-86958-321-4, стр. 389, 26 табли (Н. Проєва)	287–292

SLAVICA BABAMOVA – KALINA KUZMAN-DODEVSKA, <i>Епиграфски споменици од Плаошник - Охрид (Epigraphic Monuments from Plaošnik – Ohrid)</i> , Ohrid, NI Institute for the Protection of Cultural Monuments and Museum, 2021, pp. 144, photographs, ISBN 978-9989-924-51-4. (V. Kalpakovska)	292–296
Indices	297–301
Procédures et lignes directrices – Guide de présentation	302– 303
Submission guidelines – Style sheet	304– 305

МАРИЈА ТОДОРОВСКА
Филозофски факултет, Скопје
marija.todorovska@fzf.ukim.edu.mk

UDC: 2-167(358)
930.85(358)

АМБИВАЛЕНТНОСТА НА МЕСОПОТАМСКИТЕ КОНЦЕПЦИИ ЗА ДЕМОНСКОТО НИЗ ПРИМЕРИТЕ НА УДУГ И ЛАМА

Апстракт. – Во овој текст е направен обид да се посочи амбивалентноста во концепциите на натприродното и на демонското во месопотамската културна традиција. Разновидноста на многубројните и повеќеслојни концепции за демоните во месопотамските религиозни верувања и уметнички претстави покажува дека поимањето, претставувањето и позиционирањето на демонските природи, карактеристики, функции и дејства варира од чисто или апсолутно зло, до банално зло и ситничаво пркосно, до вредносно неутрално, и до добро, заштитничко и корисно. Како соодветен пример за амбивалентноста во оваа прилика се посочени концептите за удуг-демоните, изворно и доминантно зли и штетни суштества, кои во одредени контексти стануваат добри и корисни, и обратно, лама, добрите, или заштитнички суштества, кои во одредени ситуации манифестираат зла природа, екстериоризираат лоши карактеристики и изведуваат штетни дејства.

Покажани се определбите на удуг од Удуг-хул инкантациите како доминантно зол и штетен (но не и во специфичните ритуални контексти во кои се повикува да му помага на егзорцистот во исцелувачките ритуали на набркување на демоните кои носат болести и несреќи). Преку примерот на Тажалката за Урук е покажано како лама, која се смета за заштитничко суштество (дух или дури божество) на места и на индивидуи, потфрла во заштитата на местото за кое е задолжена, и се повлекува во лиминалните зони (степата), во ситуацијата во која градот кој треба(ло) да го штити е отаде можноста за помош и избавување. Преку примери од инкантација за егзорцистичко исцелување се покажани спарувањата на зол удуг со зла лама, а преку примери од книжевноста (релацијата со Лугалбанда во неговите авантури) се покажани спарувањата на добра лама со добар удуг, во функција на заштитници на индивидуата. Направен е обид да се покаже дека рамката на разгледувањето на природата на доминантно злото, или доминантно доброто суштество не е есенцијалистичка, туку релационистичка - зависи од другата половина на парот во кој суштеството се појавува и дејствува.

Злобниот удуг демон (удуг хул)

Многубројните и повеќеслојни концепции за древните демони од месопотамската културна традиција покажуваат дека во месопотамското поимање, претставување и позиционирање на де-

монските природи, карактеристики, функции и дејства постои голема разновидност. Во современото демонското се конципира и се претставува како ужаснувачко зло – злонамерно, злодејствувачко, злокобно. Во древните идеи, пак, демонското не е чисто зло и штетно, туку, во зависност од контекстот може да биде вредносно неутрално, или добро и корисно. Во оваа смисла може да се говори за амбивалентност во верувањата и во концепциите на демонското во месопотамската религија.¹

Како соодветен пример за амбивалентноста може да послужат концептите за добрите, или заштитнички суштества, кои во одредени ситуации манифестираат зла природа, екстериоризираат лоши карактеристики и изведуваат штетни дејства; и обратно – изворно и доминантно злите и штетни суштества, кои во одредени контексти стануваат добри и корисни. Ова е прикажано низ примерот на лама, општо добронамерно заштитничко суштество (како дух или дури божество), кое во одредени контексти потфрла во својата мисија на заштита, а во други контексти, во релација со зол удуг, извршува зла функција. Спротивно на ова, удуг, кој е доминантно зол и штетен (освен во специфични ритуални контексти), е всушност добар и корисен, доколку е во релација со добра лама. Според тоа, природата на доминантно злото, или доминантно доброто суштество не е есенцијалистичка, туку релационистичка - зависи од другата половина на парот во кој суштеството се појавува и дејствува.

Удуг, или утуку демоните се речиси сосема и беспоговорно зли, онака како што се претставени низ корпусот *Инкџанџацији џројџив зли демони* (или *Удуг-хул инкџанџацијиџе*). Во удуг демоните се верувало како во доминантно сурови, и непосредувано зли и штетни. Удуг демонот е намерно и злорадно штетен и страшен, донесува болести, разни видови на несреќи и неволји, и против него има развиена ритуална медицинско-магиска дејност на истерување и држење на дистанција.

Проблемот на разбирањето на терминот „удуг“/„утуку“ придонесува кон амбивалентноста на суштеството на кое се однесува. Иницијално, името не ја осветлува моралната определба на демонот – дали тој е добар или лош.² Определбата „зол удуг“ (сум.) /„утуку лемнуту“ (акад.) реферира на злиот аспект на демонот, но и само„удуг/утуку“ конотира (некакво) зло.³ Терминот „удуг“ /

¹ Секако, дијалектички сметано, и заштитничкото (добро и корисно) суштество, токму за да може да ја исполнува својата функција - да го брани она за чија заштита е задолжено - мора да биде и соодветно заканувачко, застрашувачко суштество.

² J. Black, A. Green, *Gods, Demons and Symbols of Ancient Mesopotamia - An Illustrated Dictionary* (London: The British Museum Press, 1992), 179.

³ G. Konstantopoulos, “Shifting Alignments: The Dichotomy of Benevolent and Malevolent Demons in Mesopotamia“, S. Bhayro, C. Rider (Eds.), *Demons and Illness from Antiquity to the Early-Modern Period* (Leiden-Boston: Koninklijke Brill, 2017), 27.

„утуку“ реферира и на општа категорија демони, не само на специфичен вид демони, или индивидуален зол дејствител. Во оваа смисла, низ месопотамските магиски текстови се споменува зол удуг како индивидуален демон, или како множество зли удуг-демони, дури како цел список на демони кои со болест и мака навјасале некаков пациент-страдалник.⁴

Верувањето во удуг демоните е како во доминантно зли и интенционално штетни, а со тоа страшни и ужаснувачки натприродни суштества. Удуг, односно утуку демоните сочинуваат нејасна класа со флукуирачки карактеристики, но општо лоша репутација на штетници и расипници. Постојат инстанции на егзорцизми, во кои се повикува добар удуг (утуку), против зол удуг (утуку), како и, како што ќе биде прикажано подоцна во овој текст, ситуации во кои удуг врши добронамерна и корисна функција во пар со лама како добронамерно натприродно суштество. Удуг доминантно служи како вектор за физичка или ментална болест, и во оваа смисла во инкантациите се појавува како дејствител на злото. Сепак, удуг функционира и како помошник на егзорцистот во исцелувачките ритуали, што значи дека иако во текстот на инкантациите тој е конзистентно претставуван како штетен и зол, неговата функција во ритуалот е помошна, а со тоа и корисна за успешното изгонување на болеста или несреќата.⁵

Удуг останува безличен демон, односно демон без јасно идентификувани и пренесувани визуелни претстави, но постојат описи според кои удуг демоните имаат карактеристики типични за месопотамските верувања во демонското – тие се заглушувачки гласни, несопособни за кохерентен говор, содржат и шират отров, се појавуваат како извонредно темна сенка, и слично. Според месопотамските верувања резимирани низ формулациите од инкантациите, удуг или утуку демоните се отаде чудовишност во изгледот; отаде андрогиност (тие се ниту машки ниту женски по пол); надвор од семејни односи и незаинтересирани за прокреација (немаат партнери, ниту деца). Удуг демоните не се телесни суштества (иако не е погрешно да се сметаат за „инкарнирано“ зло, во смисла на концентрирано, на некој начин персонализирано, ин-

⁴ Така, во инкантација се споменуваат зол намтару-демон кој ја зафатил главата на пациентот, зол утуку (*utukku lemnu*) кој го нападнал грлото, алу-демон кој ги притиснал градите, зол етему кој ги зграпчил рамењата, галу кој ја грабнал раката, и рабису кој ги зафатил стапалата, та сите овие го покриле човекот како мрежа (E. E. Knudsen, “Two Nimrud Incantations of the *Utukku* Type”, *Iraq* 27 (1965): 160–170).

⁵ Во оваа смисла, имајќи ја предвид амбивалентноста, односно способноста на удуг да предизвика и добро и зло, Канинхем предлага дека посоодветен термин би бил „дајмон“ наместо „демон“ (G. Cunningham, *Deliver Me from Evil: Mesopotamian Incantations, 2500-1500 BC* (Roma: Editrice Pontificio Istituto Biblico, 2007), 39).

тенционално зло постоење).⁶ Апофатичкиот пристап може да продолжи: тие немаат усти, лица, екстремитети, сетила како вид или слух (или она што низ човечки параметри се смета за сетило). Демоните се скриени, злокобно демнат и ползат наоколу. Бивајќи апсолутно непробојна сенка, тие се невидливи и на дневна светлина.⁷ Иако демоните низ магиската книжевност се опишувани низ лишувања и негации, интересно е што додека нивниот изглед останува непознат,⁸ нивните функции и последици биле познати. Токму за одбрана од нивното зло дејствување била развиена конкретната анти-демонска ритуална магиско-медицинска пракса.

Низ старобабилонските инкантации, кои се дел од претходниците на *Удуг-Хул*, удуг демонот никако не се нарекува по име, ниту се определува низ некаква дефинирана форма.⁹ Удуг демонот се опишува и како дух кој се појавува во пустината.¹⁰ За удуг демоните се раскажува дека се вектори на заразата – движејќи се наоколу тие им донесуваат треска (болест) на луѓето. Демоните

⁶ Поопширно за карактеристиките и дејствата на демоните кај М. Тодоровска, „Хибридни суштества и зли демони: вовед во месопотамските верувања во ’инкарнираното’ зло“, *Жива антика/Antiquité vivante* 71 (2021): 65-79.

⁷ За удуг се опишува (од страна на Аса(р)лухи татка си, Енки, односно од Мардук на Еа) дека е злокобен, со надвсинувачка става, заглушувачка бучава, извонреден сјај (melam), како сосема, катран црна сенка. Демонот се крие, демнејќи; од канците му капе жолчка, та посипува отров насекаде; со рацете ја опфаќа (гори) својата жртва, и ја исполнува со солзи, страдање и гнев. Демонот е универзално незауздан и неводржан во предизвикувањето на тажачки (M. J. Geller, *Healing magic and evil demons: canonical Udug-Hul incantations* (Boston: De Gruyter, 2015), 12, 13-20). Сите наводи од *Инкантациите Удуг-хул* во понатамошниот текст се од верзијата на корпусот на Гелер, освен ако не е инаку посочено, во форматот [УН, број на таблица, редови].

⁸ За удуг постојат само неколку описи, и нема идентификувани јасни визуелни претстави. Тешко дека може да се говори за визуелно претставување на сенка, која нема физички делови, лице или сетилни органи. Ако се претпостави дека суштествата претставени на месопотамски печати, како држат скиптар и се наоѓаат до Лама(су) се удуг-демони, може да се тврди дека сепак имало некаква идеја за нивниот изглед, барем во апотропејски контекст – сликите од Лама(су) и (добар) удуг служеле да ги штитат влезовите и лиминалните зони, T. Ornan, *The Triumph of the Symbol: Pictorial Representation of Deities in Mesopotamia and the Biblical Image Ban* (Fribourg: Academic Press Fribourg and Vandenhoeck & Ruprecht Göttingen, 2005), 19, 43.

Како што конзистентно повторува Вердераме, „физичките“ карактеристики на демоните се недистинктни и недефинирани. Во нивните описи и претстави, демоните се хибриди со чудовишен лик, човечки облик, и разни делови од други живи суштества, во приказ на јасна и расчленлива хибридна природа (L. Verderame, “Their Divinity is Different, Their Nature is Distinct! Nature, Origin, and Features of Demons in Akkadian Literature”, *Archiv für Religionsgeschichte* 14 (2013): 123).

⁹ V, 452-453. За овие инкантации користена е збирката на претходниците на *Удуг-хул*, M. J. Geller, *Forerunners to Udug-Hul: Sumerian Exorcistic Incantations* (Stuttgart: Franz Steiner Verlag Wiesbaden GMBH, 1985); наводите се во форматот користен во оваа белешка.

¹⁰ VI, 512.

лазат како змии, душкаат како мунгоси, и вијат и демнат како убиствени пси; талкаат по местата и ја убиваат стоката по шталите и трлата. Дел од неволјите кои демоните ги донесуваат се однесуваат на нарушувањето на интерперсоналните односи. Така, се раскажува дека ја отстрануваат жената од скутот на мажот, го подигнуваат синот од коленото на татка си, го земаат синот на човека од неговата свадбена куќа; го одземаат детето од скутот на доилката; го убиваат таткото заедно со детето и ја прободуваат мајката со нејзините малечки како риба во морето.¹¹

Злобниот утуку рикнал во широката степа и стадото овци било уништено, се раскажува. Бројот на сите живи суштества бил намален; пасиштето и изворите биле уништени. Во плодните ледини, пасиштата и поилата биле претворени во чад. Кога демонот се приближува на изворот и бунарот во градината, овошките паѓаат од гранките, и тој ги газии плодовите во градината и ја покрива со плевел.¹² Злобните утуку, во група, ја пореметуваат земјата и не потклекнуваат пред преколнувања.¹³ Демоните ги прободуваат младите и ги трупаат постарите на купче; постојано преминуваат од една на друга страна на улицата и ги замолкнуваат гласовите на луѓето; утуку демоните ползат низ праговите и пукнатините;¹⁴ ја покосуваат земјата; се закануваат како поплава.¹⁵ Злобниот утуку талка по земјата, ги покорува сите, не прокоцкувајќи ја истурената крв, не испуштајќи ни глас.¹⁶

Дел од опасноста на демоните е што тие, се раскажува, не се препознаваат ни на небото ни на земјата; ни седејќи ни стојејќи не биваат препознаени.¹⁷ Нивната недефинирливост и нејасност ги прави опасни противници. Затоа, постојано треба да се внимава и да се дејствува против нивната закана, која, иако е очекувана, сепак се појавува ненадејно. Очигледно е дека во раните религиозни

¹¹ VI, 597-633. Формулациите за уништување на семејните интерперсонални односи се присутни и низ *Ugu*-хул (на пример, *UH*, 5, 16-18); cf. описот на демоните од *Симнувањето на Инана во Подземјето*: тие не знаат за храна и за пијалок, не јадат жртвени дарови од брашно, ниту примаат либации; не уживаат во задоволствата на сопружничката преградка, ниту имаат „слатки дечиња за бакнување“; го грабнуваат синот од скутот на татка си; предизвикуваат невестата да побегне од куќата на свекорот (*Inana's descent to the nether world* (translation), J. Black, G. Cunningham, E. Flückiger-Hawker, E. Robson, J. Taylor, G. Zólyomi (Eds.), *Electronic Text Corpus of Sumerian Literature (ETCSL)*, Faculty of Oriental Studies, Oxford University, <<https://etcsl.orinst.ox.ac.uk/section1/tr141.htm>>).

¹² *UH*, 12, 1-12.

¹³ *UH*, 6, 8-14.

¹⁴ Како бранови, демоните постојано се движат од куќа во куќа, кружат околу високите покриви, и не може да бидат задржани надвор од каква било врата, или одвратени од каква било брава, туку се провнуваат низ процепите на вратите како змии, и навлегуваат низ шарките на вратите како ветрот (*UH*, 5, 11-15).

¹⁵ *UH*, 6, 15-23.

¹⁶ *UH*, 6, 24-27.

¹⁷ *UH*, 7, 69-72.

и социјални заедници било јасно кои се последиците на препознатеното и неказнето зло, односно на неподготвеноста против злото соодветно да се постапува: против него да се бори, тоа да биде набркувано, привремено победувано, и држено што подалеку.

Лама како заштитнички дух или божество

Лама (ламасу/lamassu, акад.) е добронамерна фигура, барем што се однесува до манифестацијата на нејзиното дејствување. Лама е суштество кое му помага на егзорцистот во инкантациите, нудејќи поддршка и заштита. Покрај ова, лама се појавува во рамките на личните имиња со (веројатно) благословувачко-апотропејска функција.¹⁸ Додека удуг/утуку е доминантно машко суштество, односно, поскоро, бесполово суштество, лама е вообичаено претставувана како женска фигура. Во Месопотамија има долга историја на идентификување со божество, со јасно заштитнички карактеристики, и со некаков вид на заштитен дух, поврзуван со одредено место или со некоја индивидуа. Можно е фигурата на лама да потекнува од Лагаш, град со сопствен пантеон. Најраниот релевантен текст од Лагаш, од дваесет и четвртиот век п. н. е., е список на загатки, во форма на список на имиња на канали, заедно со името на риба и на змија, што го наведуваат читателот да го погоди градот за кој станува збор.¹⁹ Лама се појавува како заштитник на градот, задолжена за неговата безбедност.²⁰

Лама се определува како божествена и како добра.²¹ Штом се воспостави улогата на лама како заштитно божество на градот,

¹⁸ R. A. DiVito, *Studies in Third Millennium Sumerian and Akkadian Personal Names: the Designation and Conception of the Personal God*, (Studia Pohl Series Maior, 16, Rome, 1993), apud G. V. Konstantopoulos, *They are Seven: Demons and Monsters in the Mesopotamian Textual and Artistic Tradition. A dissertation submitted in partial fulfillment of the requirements for the degree of Doctor of Philosophy (Near Eastern Studies)* (Ann Arbor: University of Michigan, 2015), 48.

¹⁹ Во корпусот на сумерски мудросни текстови, загатките имаат само мал удел. Структурата на овој текст е едноставна: се работи за список на канал, божествено име, името на риба и името на змија, секое квалификувано со „неговото“, што очигледно реферира на името на градот кој треба да се погоди. Имињата на каналите и на божествата се суштински во идентификувањето на градовите од списокот, затоа што имињата на рибите и на змиите, кои можеби биле нивни тотем (или ако „тотем“ е пресилна квалификација, тогаш, сигурно биле јасно поврзани со градот за кој ја даваат насоката) во денешно време не помагаат во решавањето, смета Бигс (R. D. Biggs, „Pre-Sargonic Riddles from Lagash“, *JNES* 32, (1973): 26.

²⁰ Види ја, на пример, формулацијата „Неговиот канал е Лама-иги-бар, а неговото божество е добрата лама (col. v, 2³-3⁷, превод кај R. D. Biggs, op. cit., 29).

²¹ Терминот „лама“ доаѓа после детерминативот дигир/diĝir, што означува божественост, и се поврзува со богови и кралеви, и после придавката „добра“ (sa₆-ga) (G. Konstantopoulos, „Shifting Alignments: The Dichotomy of Benevolent and Malevolent Demons in Mesopotamia“, 27-28). И на удуг, кога се појавува како добронамерно суштество низ текстовите, се реферира со овој детерминатив на божес-

одговорно за неговата безбедност, врската меѓу лама и заштитата што може да ја понуди се развива низ различни извори од Месопотамија. Постоеле храмови во чест на лама, со кои се потврдува сликата на лама како заштитник на местото.²² Лама се развива од индивидуално или градско божество, задолжено за заштитата на одредено место (град), кон заштитен дух кој служи на други божества. Сепак, не нужно е засебна божица, што може да се забележи и во некои рани сведоштва од Лагаш, и подоцна, како во доцнобабилонски текст (химна) во кој лама е дух кој служи на божицата Баба.²³

Во старобабилонски билингвален текст се содржи дел од химна на лама сага, добронамерниот заштитнички дух, божество од регионот на Лагаш.²⁴ Овој текст е само делумно зачуван, но постојат два други текста со химни за лама сага на божицата Баба.²⁵ Текстовите не се поклопуваат, но може да се претпостави дека ја содржат истата „химна на Лама-сага“, или барем истиот дух на обожување.²⁶ Во еден од текстовите стои: „засекогаш да ја хвалоспеваме Ламасага, на Баба почестената!“²⁷ нејзина е куќата на радосно прославување полно задоволство;²⁸ нејзин е возвишен ден

твеноста. Сепак, Константопулос забележува дека лама се пишува со божествениот детерминатив толку често, што инстанции без него се невообичаени, а „удуг“ често се среќава со или без овој детерминатив (G. Konstantopoulos, *op. cit.*, 280).

²² Се среќаваат споменувања на заштитничка лама: така, Уру-ка-гина, крал на Гирсу и Лагаш, изградил храм за Лама[сага], неговата заштитничка (Col. ii, ii 7–9, E1.9.9.2, *apud* D. R. Frayne, *The Royal Inscriptions of Mesopotamia, vol. 1, Pre-Sargonic Period: Early Periods (2700-2350 BC)* (Toronto: University of Toronto Press, Scholarly Publishing Division, 2004), 267; на Ламасага, неговата водилка, изградил храм (Col. v, 20'–21', URU-KA-gina E1.9.9.3, D. R. Frayne, *op. cit.*, 275).

Демоните и останатите зловесни или нејасни духови главно немаат храмови посветени специјално на нив. Во првиот милениум, на пример, Седумтемина (демони) добиле сопствен храм, но само откако се имале здобиено со (при)божествен статус. За разлика од случајот со лама, Седумтемина се здобиваат со слава на божества низ текот на времето. Лама, пак, од засебно божество се развива во индивидуален заштитнички дух (G. V. Konstantopoulos, *They are Seven: Demons and Monsters in the Mesopotamian Textual and Artistic Tradition*, 51-52. За храмот на Себету, види F. Al-Rawi, “Temple of the Sebetu at Khorsabad“, *Sumer* 13 (1957): 219-221.

²³ Å. W. Sjöberg, “A Hymn to dLama-sa6-ga“, *Journal of Cuneiform Studies* 26 (1974): 160. Лама не е експлицитно опишана како добра, но се подразбира дека има добронамерна улога, затоа што Баба има божествена исцелителна функција. Била нарекувана „добра“ или „убава жена“, и се знае дека често било повикувана како заштитен дух (или „убава заштитничка“, придружувана со „лама-сага“²⁴ *lama sa6-ga*). Споменувањето на лама во повикувањата на Баба ја потврдува нивната заедничка корисна улога.

²⁴ Се работи за текст познат како CBS 10986.

²⁵ Тие се познати како UET 6/1 72 и Ni. 4369, или ISET 1 73. Наведувањето е според преводот кај Å. W. Sjöberg, *op. cit.*, 158-177.

²⁶ *Op. cit.*, 158. За потеклото и археолошко-историските податоци, 159-161.

²⁷ CBS 10986, av. 4', 13'.

²⁸ *Op. cit.*, rev., 5.

на радување низ земјата, нејзе (на Лама-духот) тоа ѝ е пријатно.²⁹ Ламасага на Баба, почестената, е понатаму определена како вистинската жена, господарката, онаа чиј живот е ракоположен,³⁰ нејзиното име е како ... – торта, масло и крем, што ја исполнува устата.³¹ Таа е вистинската жена, сончевиот бог на земјата, таа бива славена како божица.³²

Лама е воздигнатата помошничка на мајката Баба, која го „создава“ животот на кралот; светиот гласник кој од небесата ја симнува таблицата на животот, од рајот донесувајќи преобилност на земјата.³³ Ламасага е онаа која се појавува брзо, онаа која ѝ прилега на Баба, затоа што ги сака луѓето, им се радува на нивните дарови; затоа, стои восхитено обраќање, „Ламасага на Баба, почестената, засекогаш ќе те славиме!, (...) ти, со прекрасна глава, полна привлечност“.³⁴ Во текстот се содржи и ова пофално обраќање: „моја Лама-дух, господарке, вистинската жена, која донесува восхит, која ги слуша молитвите, која го насочува добриот збор и јазикот, господарка која ја сака вистината;³⁵ со чисти и блескави усни (...); вистинска жено, Лама, никој не може да се спореди со твојата става, почестена, ќе те славиме засекогаш“.³⁶

Лама од *Тажалкаџа за Урук*

Во врска со лама, како што беше начнато, не е потребно да се вклучи придавката „добра“ за да биде јасно дека се работи за добронамерно суштество. Така, лама се развива како заштитничка фигура која може да биде приврзана за одреден човек или град, и чие заминување може да предизвика штета или несреќа врз оној од кого си заминала. Во текстовите во форма на градски тажалки, кои го опишуваат уништувањето на урбаните центри, напуштањето на градот од страна на неговите заштитнички духови, како лама, се прикажува како еден од последните знаци за крајното уништување.

Тажалкаџа за Урук, составена под владеењето на исинскиот крал Ишме-Даган, со намена да се пее на Инана и на Анунаки, служела како молба за повторно враќање на ерата на мир и преобилност во Сумер, како и за божја казна на власта. По падот на Ур III на крајот на третиот милениум п. н. е., дошол период на реконструкција и внатрешнополитичка реорганизација. Задачите на водачите на Сумер вклучувале стабилизација на политичкото вод-

²⁹ Op. cit., rev. 6.

³⁰ Op. cit., 8.

³¹ Op. cit., 11.

³² UET 6/1 72, 1.

³³ Op. cit., 2-4.

³⁴ Op. cit., 6-9.

³⁵ Ni. 4369, 1-4.

³⁶ Op. cit., 4369, 5-8.

ство во земјата, повторно градење после нанесената штета на градовите и на внатрешноста, и ревитализација на ослабената сумерска цивилизација. Во борбата за моќ што следела, потенцијалните владетели се стремеле да го легитимираат својот религиски авторитет, покрај својата воена и политичка сила. Тажалките за градовите биле создадени во оваа ера, и како многу од раните старобабилонски химни, може да се сметаат за кралска пропаганда за освојување на бојјата и народната наклонетост. Зачувани се пет сумерски тажалки за градови. Во нив се забележуваат две комплементарни линии: го прикажуваат разорното уништување на Сумер и напуштањето на главните градови од страна на божествата; и ја слават повторната изградба на градовите и враќањето на нивните божества. Катастрофите во тажалките се припишуваат на божествено штетење врз земјата, што е конзистентно со политичко-религиозната позиција на Сумерците.

Боговите, се верувало и се изразуvalo преку тажалките, во божествено собрание се согласиле да го уништат Сумер. Опасните бури или поплави, непријателските трупи и другите несреќи што го спопаднале Сумер биле физички манифестации на лошата волја на боговите. Одговорот на Сумерците, како што е опишано во тажалките, бил првин бескорисен обид да се спротивстават, а потоа општа ужаснатост и бегство. И покрај беспомошноста на луѓето да се спротивстават на гневот на боговите, во тажалките нема наполна атмосфера на безнадежност, туку, и покрај тажењето поради несреќата и преколнувањата за милост и спасение, тажалките прогласуваат кралски достигнувања во повторното градење на Сумер. Во подготовка на ова повторно враќање се реставрира храмот, кој е живеалиште на божеството-заштитник. Задача на владетелот е да ја одржува, односно, во овој случај, повторно да ја придобие, заштитата од страна на боговите, така обезбедувајќи мир и напредок низ земјата. Грин резимира дека двата суштински проблема од тажалките, пропаста и повторното оживување на Сумер, се прикажани низ пет главни теми: уништување, распоредување на одговорноста, напуштање, повторно градење, и враќање.³⁷

Во *Тажалката за Урук*, лама се трга од градот, но и од цивилизацијата, повлекувајќи се во пустината, или степата, Еден, лиминалната зона која почесто се асоцира со чудовиштата или демоните отколку со „цивилизираниот свет“: „лама на градот побегна; неговата лама (кажа) ’криј(те) се по степата!’; лама отиде по непознати патеки.“³⁸ Во *Тажалката за Урук* лама се споменува три пати, и секогаш во контекст на заштитнички дух (иако потфрла во овој случај, поради бројните несреќни околности, однос-

³⁷ M. W. Green, “The Uruk Lament“, *JAOS* 104 (Apr. - Jun., 1984): 253.

³⁸ 2.17'-2.26', користен е преводот од M. W. Green, op. cit.

но надвиснати зла). Урук, како дојален граѓанин во ужас, се огласи со аларм, пишува, „Стани!“³⁹

Понатаму одат прашања за неправедноста: „зошто добронамерното око го сврте погледот?“; „кој донесе таква загриженост и оплакување?“⁴⁰ Оној (од кого потекнува мизеријата) се раскомотил на земјата, и според тоа, се поставува и прашањето околу тоа зошто, тогаш, би се повлекол. Така, продолжува крикот на разочараност поради состојбата на Урук.⁴¹ Прашањата продолжуваат: кој бил оној кој ја искривоколчил разумноста на Урук; кој го пореметил неговото добро расудување; кој е оној кој го смачкал неговото шеду-божество; кој е оној кој го срушил неговото добро лама-божество?⁴² Се поставува и прашањето за тоа кој е оној кој го осквернавил сјајот што го крунисувал Урук. Во овој дел лама-божеството, кое инаку треба да го штити Урук, било ничкосано од некоја непозната сила, и затоа не можело да го штити градот. Во оваа смисла, единствената причина за незаштитивањето на Урук од страна на лама, е ако самата таа има пострадано.

Злите сили кои го уништиле Урук биле толку успешни, што донеле рушевини – како трска во пустина, што не може да се оживее, тишина како наметка ги поклопила ужаснатите срца на луѓето.⁴³ Состојбата била толку лоша, се опишува во овој дел, што добрите шеду-божества си заминале, и лама-божествата побегнале.⁴⁴ Лама-божеството на Урук рекло „скријте се во степата!“⁴⁵ односно во неплодната, лиминална зона. Ова подрачје, кое вообичаено се асоцира со непријатното, непознатото и заканувачкото, е во овој случај побезбедно од уништениот Урук. Лама сфаќа дека ситуацијата е непоправлива, се трга настрана и го советува тоа и за другите. Богот заштитник на градот му го свртел грбот, продолжуваат стиховите, а неговиот пастир го напуштил.⁴⁶ Неговиот дух-заштитник, иако не бил непријател, бил набркан на туѓо место.⁴⁷ Така, сите најважни богови се евакуирале од Урук и се држеле на безбедно растојание од него, се криеле во планините, и талкале по поседнатите рамници.⁴⁸

После значителна празнина во текстот, доаѓа делот на радосната обнова, објавите на победа над опасноста, и молба за заштита од боговите. Се повикува најдобрите пејачи да изведуваат песни, за да се слушне она што им се случило на Сумер и Акад,

³⁹ Тажалката за Урук, 1.19 (следните наводи од овој текст го следат овој формат).

⁴⁰ 1.20-21.

⁴¹ Ibid.

⁴² 1.22-24.

⁴³ 2.18¹-21¹.

⁴⁴ 2.21¹.

⁴⁵ 2.22¹.

⁴⁶ 2.23¹.

⁴⁷ 2.24¹.

⁴⁸ 2.26¹.

на ожалостениот Урук, што и да му било откриено нему.⁴⁹ Молбата е да не се менува и да не се уништува изворното свето време од космогонијата, за да не дојде до ситуација на уништување и страда нија. Се молат боговите да бидат милостиви кон човекот кој ја нуди тажалката за Урук како жртвена понуда, кон оној кој знае што се случило и што не сака никогаш да се повтори, кој се поклонува пред синот на Енлил, кој ги нуди своите молитви и преколнувања, кон тој побожен човек кој ја искусил божествената издигнатост.⁵⁰ Ако Ан благонаклоно гледа кон тој човек, во местото на определување на судбината, добро изградениот град, ќе бидат прогласени животот и добросостојбата на човекот и на градот.⁵¹ Лама-божеството во овие егзалтирачки стихови бива замолено да го заштити, и за навек да продолжи да го штити градот и побожните луѓе во него.

Лама, значи, е заштитничко суштество, на место или на индивидуа. Кога нештата стануваат (прекумерно) катастрофални, и ни лама веќе не може ништо да стори, престанува со активното штитење на местото сардисано од огромна несреќа, и се повлекува во лиминалните зони. Со ова не се менуваат идеите за природата на лама како добронамерно суштество, но се оддава впечатокот дека моќите на лама не се апсолутни (ниту може да бидат, впрочем), и дека заштитата на лама потфрла пред незамисливо деструктивните моќи и не успева да го спречи неизбежното страдање на штитениците.

Лама и удуг

Лама се смета за едно од натприродните суштества кои вообичаено имаат заштитна функција и му помагаат на егзорцистот за време на ритуалите. Лама, беше споменато, може да заштитува и индивидуи. Во сумерскиот книжевен еп за херојот и крал Лугалбанда (или приказната за Лугалбанда во дивината), лама е суштество кое се врзува за одредена индивидуа, што повторно оди во контекст на разбирањето на лама како топишно заштитничко суштество. Добронамерната лама (^dlama sa₆-ga) оди позади Лугалбанда, а неговиот добар удуг лебди пред него. Така, се раскажува: неговиот (на Лугалбанда) дух-заштитник лебдеше пред него; неговиот ангел-чувар чекореше позади него. Бог, кој го имаше удрено (повредено), си замина (од Лугалбанда) во дивината.⁵²

Во друга прилика, придружниците му соопштуваат на Лугалбанда дека не е безбеден без духовите-заштитници. „Зошто

⁴⁹ 12.25-12.27.

⁵⁰ 12.16-22.

⁵¹ 12.31-33.

⁵² Оддел E, 234-236, H. L. J. Vanstiphout, *Epics of the Sumerian Kings: the Matter of Aratta* (Atlanta: Society of Biblical Literature, 2003), 117.

настојуваш да патуваш сам по овој пат?“, прашуваат тие, „ако нашиот ангел-чувар не оди со тебе, ако нашиот добронамерен дух не чекори со тебе?“, додавајќи дека така нема да може безбедно да стои со нив, ниту да седи со нив, ниту да ја допре земјата. „Од високите ридови каде никој не чекори сам, од кои никој не може да се врати меѓу луѓето, не ќе може да се вратиш“, го предупредуваат Лугалбанда.⁵³

Заштитните духови одржуваат безбедно подрачје околу некакво место или индивидуа, до кое немаат пристап суштествата со демонско потекло. Во инкантациите, и добриот удуг и добрата лама доаѓаат на помош на егзорцистот. Лошиот удуг, како што беше наведено, има демонски штетни влијанија, но заедно со лама, тој дејствува како добронамерно, заштитно суштество. Зол удуг е очекувано, зол; добриот удуг, пак, има заштитна и помошна функција. Лама е доминантно добронамерна, појавувајќи се како апотропејско божество, и потоа постоејќи како заштитнички дух врзан за место, најчесто град, или за индивидуи. Меѓутоа, и лама понекогаш (ретко и во специфични услови), се префрла во улогата на соперник или злонамерно суштество.

Во формулата Мардук-Еа, схема што вообичаено бива следена во егзорцистичките инкантации, божественото присуство му помага на егзорцистот, или го заменува егзорцистот (во секој случај, божеството пристапува на помош): Асалухи (односно Мардук во подоцните текстови), го истражува проблемот што ја предизвикува медицинската неволја, односно демонот виновен за проблемот, и се обидува да ја идентификува точната причина за заболувањето, заради што се консултира со татка си, Енки/Еа, богот задолжен за магијата и инкантациите, и добива резиме, совет и насоки како да ја отстрани болеста.

Во примерот со Асалухи, прво се именуваат и набројуваат злите демони кои го запоседнуваат пациентот; потоа се искажува молбата на помладото божество (во случајот Асалухи) кон постарото, кон татко му, да му даде насоки и помош; потоа доаѓа поучувањето од таткото како најдобро да се справи со проблемот, преку идентификувањето на причината за болеста и начините за нејзино надминување; и конечно, раскажувањето за тоа како егзорцистот (или божеството, ако го заменува) ги исполнува божествените инструкции на дијагностика и третман, за да го избави пациентот. Во ваквата структура се појавуваат соодветни места за злите и за добронамерните демони: злонамерните демони се појавуваат на почетокот, на отварањето на текстот, се набројуваат како злите сили кои го запоседнале пациентот, а добронамерните демони се појавуваат кон затварањето на инкантацијата, за да му

⁵³ Враќањето на Лугалбанда, III, D, 330-335, H. L. J. Vanstiphout, op. cit., 153. Во овие прилики може да се забележи дека добар удуг (во функција на дух-заштитник) и добра лама одат заедно.

помогнат на егзорцистот во извршувањето на медицинско-магискиот ритуал.

Зол удуг понекогаш дејствува добро, а добронамерната лама понекогаш се појавува во негативна улога. Амбивалентноста на удуг е покарактеристична: без претерана трансформација на неговата природа и моќи, иако низ инкантациите и другите текстови удуг е доминантно зол, сепак постојат книжевни дела, кралски химни и инкантации, во кои удуг има добронамерна функција. Во приказните за Лугалбанда, како што беше споменато, удуг е поставен како личен заштитник. Во интантациите *Ugu-i-hul*, удуг е токму хул, зол, како што беше образложено. Сепак, Константопулос забележува дека во истражувањето на текстовите во кои се појавува добриот удуг, очигледна е схемата на постојано спарување на добриот удуг со добрата лама (односно на *udug sa₆-ga* и *lama sa₆-ga*). Секогаш кога се појавува добар удуг, значи, се појавува покрај лама. Лама дејствува како пример, како парадигма на добро однесување кое удуг го подражава, односно според кое е схематизирано дејствувањето на добриот удуг.⁵⁴ Иако појавувањето на добар удуг е нередовно, забележува Константопулос, спарувањето на зол удуг (удуг хул) со добра лама би било неприфатливо од магиско-структурален аспект, затоа што во инкантациите во еден стих мора да се појават или две добри или две лоши суштества.

Структурата на инкантациите следи партикуларна схема, дури и кога тие немаат очигледни знаци на формулата Мардук-Еа. На пример, во инкантација за одбивање на демонот Ламашту, се следат правилата на структурата што инаку се очекуваат од инкантации што ја содржат формулата. Според насоките, Асалухи треба да ја изведе инкантацијата на Ериду, злобниот удуг, злобниот ала, злобниот дух, злобниот гала, Ламашту, Лабасу. „Злобниот човек, злобното (урокливо) око, злобната уста, злобниот јазик, сите тие нека (ќе) стојат настрана! Добронамерниот удуг и добронамерната лама ќе стојат да внимаваат!“⁵⁵, се повикува во оваа инкантација.⁵⁵ Интеракцијата на добриот удуг и злобниот удуг се состои во тоа што злобниот удуг се појавува во близина на добриот удуг. Се чини дека обата се, ако не токму дивинизирани, тогаш определени со божествен детерминатив (што не е невообичаено за демоните). Се очекува пациентот да биде избавен од болеста и да му се врати доброто здравје. Од натприродните суштества се очекува да внимаваат врз пациентот и да му помагаат на егзорцистот, овозможувајќи му безбеден простор.

Констатопулос издвојува три текста кои особено го истакнуваат злонамерното однесување на лама, односно лама како ан-

⁵⁴ G. Konstantopoulos, “Shifting Alignments: The Dichotomy of Benevolent and Malevolent Demons in Mesopotamia”, 30.

⁵⁵ Користен е преводот кај M. V. Tonietti, “Un incantesimo sumerico contro la Lamaštu”, *Orientalia* 48 (1979): 305-307.

тагонист, но се фокусира на старобабилонска инкантација против демонизирана болест.⁵⁶ Во другите два текста, во химната на божицата Нинегала и во химната на божицата Нининсина, лама хул се појавува заедно со удуг хул, и на овој начин се појавува во соодветно место во раскажувањето.⁵⁷ Во еден од текстовите, асоциран со Инана, злобниот удуг и злобната лама се поврзуваат со храмот на степата.⁵⁸ Се работи за простор што, како што беше споменато, вообичаено се поврзува со злонамерни натприродни суштества. Книжевниот текст посветен на Нининсина, во кој се слават нејзините исцелителни моќи, ги покажува удуг и злобната лама во дел во кој се опишуваат различните демони кои нападнале човек,⁵⁹ што ги сместува во групата на штетни суштества, на антагонисти, на непријатели.

Функцијата на Нининсина во оваа химна, која има структура и цел на инкантација, не е само да ги изведува потребните инкантации за да го исцели пациентот, туку и да се заложи во негово име пред големите Ану и Енлил. Чистата Нининсина влегува во гробот;⁶⁰ злобниот удуг, злобната лама кои му се намерачиле на човекот (пациентот); демоните кои влегуваат ноќе; намтар и асаг демоните не го оставаат пациентот на мира.⁶¹ Демоните стојат до пациентот, го лишуваат од сон.⁶² Сепак, има надеж, затоа што се работи за инкантација, та човекот го повикува толкувачот на соништа, посакувајќи да ја знае иднината.⁶³ Пациентот чија болест е извонредно силна, ја моли Нинисина, ѝ се моли на неа, како на господарка која од срце ја слави, да употреби инкантација за да го избави. Нејзината инкантација се спушта врз човека, за таа да го третира како младич кој си има бог-заштитник.⁶⁴ Од Нининсина во оваа химна се моли директно да интервенира и да се застапува за пациентот. Нининсина треба да се соочи со сите засебно споменати типови на демони, кои, освен лама и удуг, се

⁵⁶ G. Konstantopoulos, op. cit., 32-34.

⁵⁷ Користени се изданијата Н. Behrens, *Die Ninegala-Hymne: die Wohnungnahme Inannas in Nippur in Altbabylonischer Zeit* (Stuttgart, Franz Steiner Verlag, 1998); W. Römer, "Einige Beobachtungen zur Göttin Nini(n)sina auf Grund von Quellen der Ur III-Zeit und der altbabylonischen Periode", K. Bergohf, M. Dietrich, O. Lorenz (Eds.), *Lišān mit[h]urti, Eine Festschrift für Rykle Borger zu seinem 65. Geburtstag* (Neukirchen-Vluyn Verlag Butzon & Bercker Kevelaer, 1969), 279–305.

⁵⁸ *Die Ninegala-Hymne*, 58–59; види и A shir-gīda to Nininsina (Nininsina A) (translation), *ETCSL*, <<https://etcsl.orinst.ox.ac.uk/section4/tr4221.htm>> (не сите редови коинцидираат со оние кај Беренс).

⁵⁹ "Beobachtungen zur Göttin Nini(n)sina", 45–57, kaj W. Römer, op. cit., 285.

⁶⁰ Op. cit., 45 (во овој дел од реферирањето се наведуваат броевите на редовите, како што е вообичаено, и како што беше постапено во претходните прилики во овој текст).

⁶¹ 46-48.

⁶² 49.

⁶³ 52.

⁶⁴ 53-57.

немногузначно штетни и имаат зла природа. Злобните лама и удуг се претставени заедно со списокот на останатите демони како го измачуваат болниот. Во недостиг на заштитничкиот дух, кој ја сменил страната во овој пример, пациентот треба да бара милост од општо заштитно божество.

Лама се споменува како добра, како блесокот на небесата (односно лама на надвиснувачка блескавост); добра лама на длабоката сенка на улицата, односно на пустината.⁶⁵ Интересен е преминот од длабока сенка на улицата кон пустината. Длабоката сенка на улицата се споменува во ситуацијата во која Инана се обидува да го убеди идниот сопруг, Думузи, во супериорноста на семејството во кое треба да се ожени, велејќи „без мајка ми, ти би бил набркан од длабоката сенка на улицата“.⁶⁶ Во овој контекст, меѓутоа, лама ги задржува своите заштитнички способности, но бива опишана како некој кој ѝ припаѓа на степата, лиминалното место доминантно резервирано за штетни суштества. Сепак, Константопулос забележува дека оваа формулација се среќава само во преводот и рецензијата на текстот од првиот милениум, а не се наоѓа во старобабилонскиот текст. Сепак, во тажачкиот текст, *Мутин Нунуз Дима*, далеку од тоа да се разрешува проблемот со оваа формулација, затоа што стои „добрата лама, блескавоста на небесата“.⁶⁷ Употребата на степата во контекст на место од кое потекнува, или на кое му припаѓа добрата лама, не соодветствува со интринзично заштитничката природа на лама и нејзините должности. Степата е подрачјето на туѓото, на соперничкото, на опасното. Во тажалката за Урук, беше споменато, степата е место каде лама се повлекува, како последен знак за неминовното уништување на градот кого инаку би требало да го заштити.

Во текстот од старобабилонската инкантација, позната како VM 92670, покрај споменувањето на лама хул, се следи стандардниот формат за инкантациии. На зачуваниот реверс се содржи цртеж на демон, а текстот одговара (можеби како дел од пар, претпоставува Константопулос),⁶⁸ на друга инкантација (VM 92669). Двете таблици споделуваат слична форма и правопис, иако се разликуваат според содржината. Втората таблица содржи сложена инкантација која се однесува на можното врзување и отстранување на магијата што го навјасала кралот, преку механизам на жртвен јарец (во кој јарецот би бил птица). Секако, важи очекувањето од перформативната моќ на инкантацијата, независно дали се бо-

⁶⁵ e+231, односно билингвална верзија на текстот од првиот милениум, Елум Гусун c+140, apud G. V. Konstantopoulos, *They are Seven: Demons and Monsters in the Mesopotamian Textual and Artistic Tradition*, 56-57.

⁶⁶ Å. W. Sjöberg, “A Hymn to Inana and her Self-Praise“, *JCS* 40 (1988): 177.

⁶⁷ *Mutin Nunuz Dimma*, c+266; добрата лама од улиците, од степата (*Mutin Nunuz Dimma*, c+314), apud G. V. Konstantopoulos, *ibid*.

⁶⁸ G. Konstantopoulos, „Shifting Alignments: The Dichotomy of Benevolent and Malevolent Demons in Mesopotamia“, 32.

ри против злонамерен демон или соперничка магија, да ја истера болеста од пациентот. Во инкантацијата ВМ 92669, болеста се отстранува преку жртвувањето на птица – прво се апстрахира како нешто што може да се содржи во некаков надворешен медиум (во овој случај, птицата), врз кој може да се интервенира, за да се пренесе од едно на друго место, односно физички да се истера далеку од заболениот.⁶⁹

Во инкантацијата ВМ 92670, болестите се концептуализирани како множество на зли демони, во кое се вклучува и лама хул, и сите мора да се набркаат од пациентот, за да се осигура неговото оздравување. Така, во текстот стои (како обраќање кон егзорцистот): откако ќе пристапиш, откако ќе го изгориш тој отров со факел, злбниот дух, злбниот ала демон од телото, тие ќе заминат.⁷⁰ Од (...) тие ќе заминат, злбниот удуг, злбната лама – ќе стојат настрана.⁷¹ Ова се зборовите (на инкантацијата) за заменската коза.

Фактот дека постојат неколку споменувања на зла лама, дава доказ за упорното злонамерно присуство на лама во месопотамските текстови.⁷² Во овие инстанции, врската меѓу суштествата и нивното постојано повторување низ текстовите како пар е намерна, за да може да се надмине нивната инхерентна тенденција да бидат добри, односно зли. Со оглед на тоа што обете суштества имаат вообичаена (и позната) природа, во примерите во кои одат спротивно на сопствената природа, секогаш се означени со соодветната придавка: злата лама е означена токму како зла (лама хул), а добриот удуг е означен како добар удуг, *s̄aga*. Овие придавки, пишува Константинополос, не се неопходни кога суштествата дејствуваат според нивните очекувани бихејвиорални схеми.⁷³ Ова е малку нејасно, имајќи ги предвид корпусите на инкантациии во кои удуг хул се споменува толку често, што прифатениот наслов на збирката е токму *Удуг хул-а-кам* (односно *Удуг-Хул, Инкантациии против удуг хул*). Веројатно акцентот треба да биде ставен на тоа „секогаш“ – апсолутно секогаш мора да се нагласи кога овие суштества дејствуваат спротивно на нивната природа, а кога дејствуваат во рамките на нивната природа, употребата на соод-

⁶⁹ Користен е преводот од G. Konstantopoulos, op. cit. Инкантацијата 92670 е позната и како инкантација со жртвен јарец за болести предизвикани од духови и демони.

⁷⁰ ВМ 92670: rev. 1-4.

⁷¹ 4-5.

⁷² G. Konstantopoulos, op. cit., 34. Според Константинополос, објаснувањето на ова однесување лежи во спарувањето на двете суштества и во наративните барања на текстот. Исто како што добриот удуг ги зема назнаките за однесувањето од лама во текстовите во кои се појавуваат заедно како добронамерни суштества, до тој степен што добар удуг не може да се најде без добрата лама како придружник, лама во овие примери го следи водството на вообичаено злонамерниот удуг.

⁷³ Ibid.

ветните придавки е честа, но не нужна. Во примерите од инкантациите во кои лама има очигледен потенцијал за злонамерност, и во кои е претставена како антагонист кој мора да биде набркан од страна на егзорцистот, не се забележува потреба за теолошки објаснувања за невообичаената природа на лама.

Однесувањето на удуг и на лама е очигледно длабински испреплетено со останатите комплексности на месопотамските инкантации и светогледот кој владеел со нивното создавање и долгомилениумската употреба. Сепак, со оглед на тоа што за обете суштества се говори и се знае од книжевната магиско-ритуална традиција, не може со сигурност да се знае дали се сметало дека постојат и независно од неа, како засебни суштества со фиксни дејства и сопствени природи отаде оние за кои ни се говори. Инкантациите од Месопотамија имаат јасна структура, во чии рамки се очекува добронамерните суштества да се појавуваат на едно место, а злонамерните на друго место. Удуг и лама главно ги следат правилата на нивното учествување во соодветните контексти, играјќи корисни или штетни улоги во раскажувањето. Врската меѓу удуг и лама, заедно со потребата за задржување на нивната поставеност во пар, како и на симетријата, е толку силна, што не може да се очекува спарување на зло со добро, односно на зол удуг и добра лама, дури и кога таквото спарување би било дозволиво во рамките на текстот. Ова значи дека иако структурално и јазички не би имало проблем, концептуално, не би смеело да се изместат очекувањата за спарувањето на овие суштества.

Поверојатно е да се сретне пар на удуг и лама кои се добронамерни, значи, удуг да го следи доброто водство на лама, отколку да се сретне пар на зол удуг и зла лама. Постоењето на историската заднина на добронамерност на лама значи дека таа доминантно ќе биде претставувана во добра и заштитничка улога, бивајќи верна на својата природа. Сепак, лама исто така може да прими злонамерна улога, во пар со зол удуг. Ова значи дека природата на лама ѝ дава предиспозиција да дејствува добронамерно, но не ја ограничува да биде само добро натприродно суштество, што значи дека и во врска со концептот за лама има извесна, иако помала, амбивалентност.

Од книжевните извори и магиско-медицинските инкантации се забележува дека и лама и удуг имаат предиспозиција да дејствуваат доминантно добро, односно зло. Кога се појавуваат во улога спротивна на очекуваната, тоа е спротивно на нивната вообичаена функција, но не е инкомпатибилно со севкупното постоење на секое од суштествата. Предиспонираноста на добронамерност, односно злонамерност, се надминува низ нивното поставување како чудно спарен пар: секоја од природите, односно збирите на функции, е зависна од контекстот, со што е релационистичка. Симетријата на добра лама со добар удуг, или на зол удуг со зла лама, служи како определувачка точка за тоа каква улога

парот ќе игра. Функцијата на секој од членовите на парот зависи од самото спарување: само во однос на другото суштество се покажуваат карактеристиките на секое од нив. Така, добриот удуг се појавува како добронамерен заштитнички дух, зла лама се појавува во список на зли демони. Во неколкуте инстанции во кои удуг и лама излегуваат надвор од нивните вообичаени рамки, врската меѓу нив во парот и нивната функција во текстот овозможуваат тие да се ослободат од вообичаената рамка на добронамерност или злонамерност.

Беше обрнато внимание на лама како добронамерно, заштитничко суштество, индивидуално заштитничко божество, со текот на времето трансформирано во индивидуален заштитен дух. Лама, меѓутоа, иако општо земено се смета за добра (и се нарекува „добра лама“, или само се подразбира дека, ако е лама, би требало да е добра), не е апсолутно добро суштество во сите концепции. Потфрлањето на лама во заштитата на местото за кое е задолжена преку *Тажалкаџа за Урук* може да се посочи како пример на нефункционирање на нејзината добрина, добронамерност, и на нејзините заштитнички моќи, што се забележува од повлекувањето на лама во лиминалните зони во ситуацијата во која градот кој треба(ло) да го штити е отаде можноста за помош.

Може да се резимира дека лама е добра или зла во зависност од тоа во кој контекст функционира. Спарена со зол удуг манифестира карактеристики на зло, демонско, штетно суштество. Спротивно на ова, удуг, за кого општо земено се смета дека е зол, не е токму секогаш зол. Така, удуг спарен со добра лама престанува да биде зол, и станува добар, манифестирајќи карактеристики и дејства типични за добронамерно, заштитно, корисно суштество. Во овие две инстанции – вообичаено добрата лама која станува зла во пар со зол удуг, и општо лошиот удуг кој во пар со добра лама е добар удуг - односно во претставувањето на нивната природа не во есенцијалистичка, туку во релационистичка рамка, јасно се забележуваат линиите по кои може да се концептуализира и развива амбивалентноста на натприродните суштества во месопотамските верувања.

БИБЛИОГРАФИЈА

- A shir-gida to Nininsina (Nininsina A) (translation), J. Black, G. Cunningham, E. Flückiger-Hawker, E. Robson, J. Taylor, G. Zólyomi, Eds. *Electronic Text Corpus of Sumerian Literature (ETCSL)*, Faculty of Oriental Studies, Oxford University, <<https://etcsl.orinst.ox.ac.uk/section4/tr4221.htm>>.
- Al-Rawi, F. "Temple of the Sebetu at Khorsabad". *Sumer* 13 (1957), 219-221.
- Behrens, H. *Die Ninegala-Hymne: die Wohnungnahme Inannas in Nippur in Altbabylonischer Zeit*. Stuttgart, Franz Steiner Verlag, 1998.
- Biggs, R. D. "Pre-Sargonic Riddles from Lagash". *JNES* 32, (1973), 26-33.
- Black, J. Green, A. *Gods, Demons and Symbols of Ancient Mesopotamia - An Illustrated Dictionary*. London, The British Museum Press, 1992.
- Cunningham, G. *Deliver Me from Evil: Mesopotamian Incantations, 2500-1500 BC*. Roma, Editrice Pontificio Istituto Biblico, 2007.
- Frayne, D. R. *The Royal Inscriptions of Mesopotamia, vol. 1, Pre-Sargonic Period: Early Periods (2700-2350 BC)*. Toronto, University of Toronto Press, Scholarly Publishing Division, 2004.
- Geller, M. J. *Forerunners to Udug-hul: Sumerian Exorcistic Incantations*. Stuttgart, Franz Steiner Verlag Wiesbaden GMBH, 1985.
- Geller, M. J. *Healing magic and evil demons: canonical Udug-Hul incantations*. Boston, De Gruyter, 2015.
- Green, M. W. "The Uruk Lament". *JAOS* 104 (Apr. - Jun., 1984), 253-279.
- Inana's descent to the nether world* (translation), J. Black, G. Cunningham, E. Flückiger-Hawker, E. Robson, J. Taylor, G. Zólyomi, Eds. *Electronic Text Corpus of Sumerian Literature (ETCSL)*, Faculty of Oriental Studies, Oxford University, <<https://etcsl.orinst.ox.ac.uk/section1/tr141.htm>>.
- Knudsen, E. E. "Two Nimrud Incantations of the *Utukku* Type". *Iraq* 27 (1965), 160–170.
- Konstantopoulos, G. "Shifting Alignments: The Dichotomy of Benevolent and Malevolent Demons in Mesopotamia", in S. Bhayro, C. Rider, Eds. *Demons and Illness from Antiquity to the Early-Modern Period*. Leiden-Boston, Koninklijke Brill, 2017, 19-38.
- Konstantopoulos, G. V. *They are Seven: Demons and Monsters in the Mesopotamian Textual and Artistic Tradition. A dissertation submitted in partial fulfillment of the requirements for the degree of Doctor of Philosophy (Near Eastern Studies)*. Ann Arbor, University of Michigan, 2015.
- Ornan, T. *The Triumph of the Symbol: Pictorial Representation of Deities in Mesopotamia and the Biblical Image Ban*. Fribourg, Academic Press Fribourg and Vandenhoeck & Ruprecht Gottingen, 2005.
- Römer, W. "Einige Beobachtungen zur Göttin Nini(n)sina auf Grund von Quellen der Ur III-Zeit und der altbabylonischen Periode", in K. Bergohf, M. Dietrich, O. Lorenz, Eds. *Lišan mi[h]urti, Eine Festschrift für Rykle Borger zu seinem 65 Geburtstag*. Neukirchen-Vluyn, Verlag Butzon & Bercker Kevelaer, 1969.
- Sjöberg, Å. W. "A Hymn to Inana and her Self-Praise". *JCS* 40 (1988), 165-186.
- Тодоровска, М. "Хибридни суштества и зли демони: вовед во месопотамските верувања во 'инкарнираното' зло". *Жива антика/Antiquité vivante* 71 (2021), 49-84.
- Tonietti, M. V. "Un incantesimo sumerico contro la Lamaštu". *Orientalia* 48 (1979), 301-323.
- Vanstiphout, H. L. J. *Epics of the Sumerian Kings: the Matter of Aratta*. Atlanta, Society of Biblical Literature, 2003.
- Verderame, L. "'Their Divinity is Different, Their Nature is Distinct!' Nature, Origin, and Features of Demons in Akkadian Literature". *Archiv für Religionsgeschichte* 14 (2013), 117-127.

MARIJA TODOROVSKA

Faculty of Philosophy, Skopje

marija.todorovska@fzf.ukim.edu.mk

THE AMBIVALENCE OF THE MESOPOTAMIAN CONCEPTS OF THE DEMONIC THROUGH THE EXAMPLES OF UDUG AND LAMA

(SUMMARY)

The goal of the text is to shed some light on the specific Mesopotamian concepts of the demonic, which differ from the later, originally Judeo-Christian conceptions of demons as exclusively and undoubtedly evil, terrifying, harmful, villainous, heinous. The Mesopotamian demonic is much more versatile and exhibits levels of ambivalence uncharacteristic for the subsequent beliefs in the (evil) supernatural in other cultural and religious milieux. The demonic in Mesopotamia is conceived as and believed in as ranging from pure and absolute evil, banally and pettily nefarious, to value-neutral, and to protective, orientative, useful and good.

In this text, some aspects of the (perception of) ambivalence of supernatural creatures are shown through the examples of the demonic creature udug and the protective creature lama. Udug is considered to be a dominantly evil and harmful demon with a bad reputation of a vector of disease, and of a malevolent bringer of various misfortunes and of acute or chronic suffering. Nevertheless, udug is summoned in the medico-magical incantations, and ordered to help the exorcist in the healing ritual designed for a demon-riddled, or demonically possessed patient, thus performing a useful, beneficent role. In a pairing with a (good) lama, the otherwise evil udug manifests good characteristics and acts as a good, protective creature. On the other hand, lama, who is generally or dominantly a good, protective spirit of places or individuals, when paired up with an evil udug, becomes evil and harmful. Through some of the examples of this transformation of the actions and functions of the udug and the lama, it can be posited that these creatures' natures are not best analyzed in an essentialist, but in a relationist framework: while there is a clear predisposition for evil or good, the creatures, put together in a somewhat unusual pairing, tend to sometimes leave their designated domains of moral action and start manifesting characteristics typical for the other member of the pair, thus becoming a uniformly evil or good supernatural agent.

In this text some main attributes of the (evil) udug from the *Udug-hul* (or *Utukku lemnutu*) *Incantations* are briefly explored, focusing on the lack of defined physical features suitable for its visual representation; the private formulations often used in describing the udug; and the manifold terrifying ways in which it manages to seize, sicken, torment, torture human patients. Some attention is paid to the fact that while the udug in the *Udug-hul* is undeniably evil (hul), in the healing exorcistic rituals performed to chase away the demon(s) possessing the patient, the udug is summoned to aide in the process of successful banishment of the imposing, ravaging demon(s), thus becoming an ally, a helper, a useful addendum in the magico-medical practice.

The lama as a protective spirit (at certain points even a deity) is seen through several literary and ritual mentions of its benevolent, beneficent, and magnificent powers in protecting certain individuals or places. However, the ambivalence in the belief in a good, protective lama is underlined by the examples where lama underachieves in its duties, and fails to perform the function which it has been delegated - to protect the city (or dwelling) against unspeakable calamity. This is shown through the plight of the Sumerians, the dreadful misery in the destruction of the city of Uruk, ravaged by a myriad of misfortunes and tragedies, as depicted in *The Uruk Lament*. One of the points of this city lament is that when all hope fails and the situation cannot be redeemed, lama leaves the city and heads for the steppe, a liminal place usually associated with the demonic, the unknown, the dangerous (even such an unwelcoming place is safer than Uruk). Lama forsaking the city it is bound to protect (due perhaps to its own temporary decapacitation) is the final sign of impending doom. Lama forsaking its place shows that it does not exhibit absolute powers (nor is it expected to) for protection, and that while its nature remains good, its actions are insufficient.

The third part of this survey of ambivalence is outlined through the pairing of a good lama with a good udug, and a bad udug with a bad lama, emphasizing the relational nature of their actions and functions. Some examples of exorcistic incantations with lists of good and bad demons meticulously placed throughout the healing process are offered. Several rituals employing healing techniques which involve the scapegoat mechanism, in which malevolent (evil) lama and udug are mentioned, as are some examples from Mesopotamian literature, like the adventures of Lugalbanda in the wilderness, where the udug plays a protective role. The theoretical framework of the relationism (as opposed to essentialism, or attributivism) in these religious and cultural conceptions of the lama-udug pairings is outlined.

