

Марија ТОДОРОВСКА

УДК: 2-167.62:111.842
Изворен научен труд

ДЕМОНСКАТА ХИБРИДНОСТ И ЛИМИНАЛНОСТ: ПАЗУЗУ И ЛАМАШТУ

Кратка содржина:

Во текстот се нуди преглед на едни од најзначајните категории на демонското од месопотамските верувања - на хибридноста и лиминалноста - преку примери за концепциите на демоните Пазузу и Ламашту. Најпрвин се разгледани логичко-дијалектичките релации на сферата на демонското како екстерно и туѓо, наспроти домашното, познато, човечко; и на демонското како застрашувачко и потенцијално заканувачко, наспроти уредената „цивилизирана“ нормирана сфера. Потоа се наведени неколку претстави на концепциите на Пазузу како амбивалентен демон – тој е зло кое се бори против зло, неговиот врвен непријател, Ламашту, и токму за да биде ефикасен во таквата заштитна функција, тој е ужаснувачки, застрашувачки, опасен демон. Ова е разгледано низ описи на соодветни инкантаци и зачувани ритуали. Ужаснувачките закани на Ламашту против најскапоцениот дел на заедниците – новите генерации, преку нејзиното грабнување и уништување на новороденчињата, е прикажана низ претставите на нејзината хибридноста и чудовишност, и главно низ инкантациите за нејзино одбивање и отстранување.

Клучни зборови: демон, хибридноста, лиминалност, Пазузу, Ламашту

Категориите на хибридноста и лиминалноста

Демонското од староисточните и староегипетските верувања е онтолошки и социјално одделно од профаните онтолошки зони; тоа е надворешно, лиминално, неприпаѓачко, а со тоа (потенцијално) заканувачко. Демоните не се чисто и несомнено божествени, иако често посредно потекнуваат од, или се поврзани со божественото, односно извршуваат божествени укажи.¹ Сепак, демоните често имаат сопствена интенционалност, и штетните и зли активности ги извршуваат на своја рака. Демонското е лиминално, туѓо, потекнува од, или припаѓа на зоните кои граничат со хаосот, го нарушува космичкиот ред. Лиминалноста на демоните може да се разгледува во онтолошко-географски и социјални рамки: тие се посреднички суштества меѓу божествената сфера, човечката сфера и Подземјето; живеат надвор од познатата и блиска човечка територија и не се однесуваат како цивилизирани луѓе. Затоа, во месопотамските и староегипетските верувања демоните потекнуваат од планините, пустините, степите, мочуриштата, јамите, клисурите, од места кои се непознати и туѓи. Ова е разбирливо, затоа што потенцијално деструктивното постоење се поистуветува со заканувачкото, туѓинското (во форма на болести, разорувачки природни појави или непријателски напади). Демонското е туѓо и заканувачко, од каде и се развива силната асоцијација на непријателското со демонското. Туѓинците, непријателите и демоните, како што Хесел формулира, споделуваат хабитат (Heeßel 2017, 21).

Демоните се физички хибридни, во своите тела и појави комбинирајќи елементи од различни животни, со тоа што некои задржуваат доминантно антропоморфни карактеристики. Може да се тврди дека улогата на демонот (која е штетна, или, не треба да се изостави, корисна) се извршува во рамките на културата, а корените на демонот може да се разгледуваат како надворешни на културата. Демонското е дел од комплексен систем на граници и ограничувања во ситуации определени од културата. Како што посочува Смит, пробивањето на границите во одредени ситуации може да води кон создавање, или пак, во други ситуации, води кон хаос (Smith 1978, 429-430). Во оваа смисла, постои

¹ Се верувало дека удуг, или утуку демоните потекнуваат од ембрионскиот космос, или од месопотамската космогониска „poch nicht“ состојба. Утуку се сметале за произлезени од Небото и Земјата, преку произведувачки пар на принципи, пред тие да бидат разделени од страна на Енлил. Или пак, во други концепции, демоните биле сметани за роднини на боговите Енки и Нинки, производ на Светата планина, родното место на Енлил, или на Апсу, примордијалното место под краевите на земјата. Создавањето на демоните од страна на изворните космолошки парови, што се разликува од sukcesivноста на настанувањето на боговите, Вердераме го гледа како разлог за отсуството на дефинирачки карактеристики, како и за чудовишноста и лиминалноста. Претпоставката е разработена низ целиот текст, а заклучоците се резимирани кај Verderame 2013, 126.

амбивалентност во определувањето на хаосот и космосот: една заедница може во одреден момент да ги смета законот и редот како бедем за заштита од демонското, а во друга прилика да ги смета како репресирано наметнување на демонското.

Ваквата сложеност, или повеќезначност, Смит ја илустрира преку најчестата форма на демоните: таа на хибриди или чудовишта, Протеански суштества, или суштества со одвишни делови на телото. Смит го насочува вниманието кон еден пример на „таксички распон“: често се карактеризира со екстрими (како тврдо и студено или меко и скапано, претерано загреано). Во линијата на претераната или недоволната дефинираност на демонското, една од поентите на Смит е дека не се работи за обид да се интерпретираат суштински категории, туку ситуациони или релациони категории. Се работи за подвижни граници кои се поместуваат во зависност од мапата која бива употребувана, перспективата која бива применувана.² Повикувајќи се на сугестиите на Смит, Џонстон (Johnston) има додатни опсервации околу отсликувањето и засилувањето на структурите преку кои културата ги организира нејзините физички и морални светови преку карактеристиките на демонското (Johnston 1999, 171-172). Не само што демонот или демонското е надвор од една дадена категорија, туку се наоѓа меѓу две категории кои се инаку меѓусебно исклучувачки.³ „Депласирањето“ на демонското, значи, се изразува како лиминалност. Хибридната природа на демоните исто така го отсликува ова. Во спротивставувањето на утврдените категории, асоцијацијата меѓу лиминалноста и демонското всушност помага да се одржуваат категориите на кои демонското им се спротивставува, определувајќи дека сè што (при) паѓа меѓу нив е опасно и мора да биде одбегнувано. Друг начин на кој демонското може да им пркоси е преку неговата улога како конкавно огледало за човековиот свет, „... во кое се покажуваат совршените инверзии на она што е посакувано, бихевиорално или физички“ - демонското им пркоси на, а со тоа и имплицитно ги одржува востановените категории, смета Џонстон (Johnston 1999, 172).⁴

² Демоните служат како маркери за класифицирање на она што е силно и слабо, или контролирано и претерано, во дадена заедница во даден момент. Во формални термини, ова би можело да се формулира како поместување од логиката на идентитетот кон логиката на релациите; во биолошки термини, пак, од монотетска класификација, кон класификација по групи (Smith 1978, 430).

³ Демонското истовремено се наоѓа и не се наоѓа во исклучителна дисјункција: не се наоѓа во ниедна од категориите поврзани со функцијата, но не е ни во самата функција, тоа е „депласирано“ и од неа. Се јавува извесна автореференцијалност: лиминалноста на демонското се содржи и се ограничува самата себе.

⁴ Во оваа парадигма, според неа, „нормалното“ демонско однесување е еднакво на абнормално човечко однесување. Така, демоните кои по дефиниција уживаат во повредувањето или оштетувањето на луѓето (значи, ги извртуваат правилата на цивилизирано човечко однесување), често се замислуваат во физички форми кои

Амбивалентниот Пазузу

Во месопотамските верувања демоните се главно хибридни, а хибридните суштества се доминантно демонски, но мора да се има предвид и категоријата на мешани суштества или меѓусуштества (од германските кованици *Misch/en/wesen* и *Zwisch/en/wesen*). Тие имаат хибридна физичка форма, и вршат функции на посредување меѓу повисоките и пониските онтолошки сфери. Определбата дека се мешани или меѓусуштества е вредносно неутрална; покрај ова, може да се говори и за различни групи – на мешани суштества и на меѓусуштества – кои не секогаш се поклопуваат. На злите демони им се сопоставени две групи на хибридни духови помошници, Мудреците и Чудовиштата, кои вршат важни улоги во месопотамската апотропејска магија (Wiggermann 2011, 302; Wiggermann 1994, 222-246). Чудовиштата се текстуално дефинирани како група во ритуалите против натрапничкото зло, во описите на уметничките дела од храмовите и палатите, и особено во *Енума елиш*, каде ја сочинуваат војската на примордијалното море, Тиамат. Хибридноста на Чудовиштата од *Енума елиш* се должи на концепцијата за нивното потекло во примордијалното, предвременско, преднормално постоење, во ембрионскиот (неиздиференциран) космос, слично како и кај демоните. Чудовиштата, за разлика од месопотамските демони,⁵ и покрај инволвираноста во инцијалната агресија, не биле сметани за донесувачи на страдање или на болест.

Група која може формално и функционално да се асоцира со Чудовиштата (Wiggermann 2011, 305), е таа на Четирите ветра. Тие се натприродни хибриди, кои иако понекогаш носат круни со рогови (типична божествена одредница), не фигурираат на списоците на богови. Четирите ветра се разуздани, но, како Чудовиштата, не се дејствители на болест и зараза, и може да се однесуваат како заштитни духови во служба на боговите. Пазузу, демонот на ветрот, е истовремено демон и апотропејски хибрид. Како крал на демоните на ветрот (и самиот демон на ветрот), задачата на Пазузу е да ги смирува неговите разуздани поданици да им наредува да се вратат онаму од каде дошле (Wiggermann 2007, 125). Пазузу бил претставуван како суштество со четири крилја, со

се лиминални, затоа што се хибридни (op. cit., 173).

⁵ Соник предлага схема на разликување меѓу сферите на дејство и на дејственост кај демоните и чудовиштата (Sonik 2013, 113-114). Соник се обидува да го поедностави објаснувањето на важните, но имплицитни карактеристики што ги соединуваат индивидуалните меѓусуштества (*Zwischenwesen*) со други кои се „како“ нив, а ги одделуваат од други категории на преодни (или меѓни) суштества, како духовите, вештер(к)ите и Мудреците. И оние *Zwischenwesen* кои се сметаат за Чудовишта, и оние кои се дефинираат како демони (односно „дајмони“), имаат неколку заеднички карактеристики: аномалии во физичките тела, географски егзил, и социјална алиенација на ваков или онаков начин (Sonik 2013, 104, 107, 108, 113).

делумна антропоморфност, и впечатлива чудовишност (според ова, дел од категоријата на мешани суштества). Според неговата физичка форма и преку неговата улога, Пазузу, како апотропејски демон, требало соодветно моќно да ѝ се спротивставува на Ламашту (Ibid.; Wiggermann 2003-2005, 372). Главните соперници на Пазузу се злите демони на ветрот (lilû), врз кои има моќ затоа што има власт, како нивен крал; Ламашту, која е помоќна од безличните демони на ветрот, е негов врвен непријател.⁶

Вигерман определува дека природата на Пазузу е двојна, со само површно интегрирани компоненти (Wiggermann 2003-2005, 372). Ова се забележува во инкантациите: како домашен „дух“ Пазузу е постојан гостин во куќите на луѓето, а од друга страна, како демон на ветрот, тој е неприпитомен самотник кој лунса по планините и пустините. Односно, по потекло Пазузу е демон на ветрот адаптиран за домашна употреба преку митолошки метафори (Wiggermann 2007, 126). Како домашен дух тој ја продолжува апотропејската функција на Хумбаба/Хувава,⁷ кој се изгубил во бронзеното време. Како и кај Хумбаба, моќите на Пазузу се наоѓаат во неговата глава, во неговата лошо формирана и нечовечка грдотија која ги расколебува недобредојдените посетители (Wiggermann 2007, 125).⁸ Пазузу е претставуван на амајлии на кои на врвот ја има неговата глава,⁹ која треба да гледа кон собата на болниот или немоќниот.

⁶ Додека во текстовите не е директно опишуван неговиот конфликт со Ламашту, разни амајлии ги претставуваат како спротивставен пар. Пазузу е зол и заканувачки, но функционира како заштитник против злите намери на Ламашту.

⁷ Иконографската претстава на главата од типот на таа на Хумбаба, која оди со телото на Западниот ветер нема претходник во бронзеното време, забележува Вигерман (Wiggermann 2003-2005, 373).

Поглед кон главата на Хумбаба, особено проблемот на формалните паралели од други културно-религиозни изворикои содржат претстави на главата, во слики и во текстови, како и историјата на толкувањата на демонскиот Хумбаба/Хувава како апотропејски елемент, кај Graff 2012, 117-129.

⁸ Вигерман забележува дека изворно Ламашту била чудовишна крадачка на бебиња, независна фигура без посебна врска со другите демони, или со демонски противник. Во доцното бронзено време Ламашту станала член на класата на демони на ветрот, што ја променило структурата на моќта на демонскиот свет. Потеклото на Пазузу треба да се бара токму во оваа ново спојување на зла: се отворила нова позиција за еднакво моќен спротивставен демон, крал над сите демони на ветрот, чудовиште кое би било доволно моќно да ја набрка Ламашту и нејзините поданици надвор од средината на луѓето и назад кон подземјето. Ваквото суштество морало во себе да ги има комбинирани и својствата на домашен апотропаион, слично на Хувава, и тие на неуморен патник кон и од лиминалните зони (Wiggermann 2007, 135).

⁹ Со тоа што глинени глави на Пазузу биле произведувани масовно и за широка потрошувачка, може да се заклучи дека се верувало дека моќта на Пазузу била идентификувана најмногу преку главата и лицето. Тоа е најистакнатата суштинска карактеристика на овој демон. Ова би значело дека главата била земена pars pro toto за целиот демон (Heeßel 2011, 358; Heeßel 2017, 26).

Во наративната сцена под тоа се гледа целоснотелесен Пазузу, кој ја брка Ламашту онаму од каде дошла. Во врската на Пазузу со Ламашту најдобро се покажува комплементарноста на неговата апотропејска функција (домашна, статична, позната и блиска) и неговата егзорцистичка функција (надворешна, скитачка, движечка и активна).

За да може да функционира како противник на заканувачки зол демон, низ неговата иконографија Пазузу е илустриран¹⁰ како хибриден и впечатливо агресивен, со хипертрофија на некои делови од телото, и општа злокобност: со рогови, птичји канџи и огромни крилја, и тело со крлушки; како итифаличен, и/или со опашка како на шкорпија; со кучешко лице, вилици и заби и испакнати очи, и слични комбинации на делови.¹¹

Хесел забележува дека Пазузу е првиот демон во Месопотамија, и веројатно во целиот стар Исток, чие лице се состои од комбинација на различни човечки и животински карактеристики (Heeßel 2011, 364). Иконографијата на другите демони не покажува разновидност; понекогаш, некаков хибриден елемент се додава и на главата, па демонот има магарешки уши, или лавовска грива, во некои претстави. Хесел претпоставува дека ова е, можеби, причината што Пазузу останал популарен во модерното време – тој ги инкарнира сите елементи од нашите погледи за демонските суштества (Ibid.).

Апотропејските функции на Пазузу се покажани во значајно голем број ритуални текстови, и книжевни и документарни извори. Вигерман наведува речиси сосема зачуван ритуален текст од Нинива, познат како NH 60, во кој низ академски и двојазични инкантации е даден список на злото против кое се води борбата, и инструкции околу тоа како Пазузда биде претставен, за да биде што е можно поефикасен. Постојат три кратки ритуали во кои се повторуваат инкантации од ритуалот од Нинива, со насоки за правење на главата на Пазузу од глина. Покрај ова, постои и делумен ритуал од Урук во кој исто така се појавуваат инкантациите од Нинива, во контекст на ритуал против волшебништво. Во колекција на ритуални инструкции од Урук се препорачува да биде носена бронзена претстава на Пазузу, за заштита на бремената жена од пометнување предизвикано од злото волшебништво на Ламашту (Wiggermann 2003-2005, 373-374).¹²

¹⁰Најраните визуелни докази се појавуваат во кралските гробници во Нимруд кон крајот на осмиот век п. н. е, но, како што формулира Хесел, Пазузу станал омилена апотропејска фигура од тоа време понатаму (Heeßel 2017, 22).

¹¹За мешавината на териоморфни и антропоморфни елементи на лицето и главата на Пазузу, Heeßel 2002, 9-22; Heeßel 2011, 357-360.

¹²За изданијата од кои резимира за овие ритуали, види на 381.

Иако вообичаено се сметало дека Ламашту (директно) ја напаѓа и мајката на новороденчето, односно е одговорна за треската по породувањето, претпоставка што почнува од истражувањата на Д. О. Едзард (D. O. Edzard), и била многу пати повторувана низ асириолошката литература, бројни истражувачи не ја поврзуваат

Во зачуваниот ритуал од Нинива (NH 57), Пазузу на своите домаќини им се претставува како кралот на злите ветрови, а потоа дава извештај за тоа што се случило кога патувал по планините, како се искачил по впечатлива планина која се затресла. Две од инкантициите од ритуалните текстови („стандардна А“ и „стандардна В“ инкантиција) редовно биле впишувани на разните видови на претставувања на Пазузу, и во нив одлично се илустрираниеговите агресивност и лиминалност.¹³ Во овие формулации се претставува како Пазузу, кога бил на планините, ги сретнал злите ветрови кои биле упатени кон запад, и еден по еден ги онеспособил, скршувајќи им ги крилата. Одлучната победа во планините е предупредување за каков било зол непријател кој му побегнал и пребегнал некаде.¹⁴

Уништувачката моќ на Пазузу опфаќа сушење на земјата и на дрвјата, замрзнување на планините, напаѓање на младите мажи и жени(магија, 2-4, Foster1996, 847).¹⁵ Пазузу има моќ да беснее и да ги разрушува планините, да ја испосни рамницатаи да ги исуши трските, како и агресивно и деструктивно да се однесува кон сите елементи на

Ламашту со никаква партикуларна болест (дискусијата за развојот на концепциите со соодветни референци, кај Farber 2007, 139, 141, ff).

Фарбер ја истражува концепцијата според која Ламашту воопшто не им се заканува на животот и здравјето на родилките, туку само на бебињата (Farber 2007, 137-145). Таа е фокусирана само на нејзиниот плен – а тоа се новороденчињата, а мајките и заедницата се посредни жртви на нејзините зли дејства (ја лишува заедницата од новите генерации, како и од самиот спомен за нив, Farber 2007, 141). Покрај тоа, постојат докази дека Ламашту никогаш не била одговорна за мртвородените деца: таа се интересира за детето само откако тоа ќе се роди (Ibid.).

¹³Види ја (ре)конструкцијата кај Borger1987, 15–32. Види кај Heeßel 2002, 23 ff – вклучен е каталог и дискусија на сите фигуративни и текстуални претстави на Пазузу.

За шест амајлии со главата на Пазузу, на кои се содржи Стандардната В инкантиција, што овозможува свеж увид во карактеристиките и моќите што им се припишувале, кај Niederreiter2017, 109-132.

¹⁴Пазузу му се обраќа на специфичен „силен ветер“ кој претходно бил искачен на споменатата планина, и кој бил соодветен противник на сите ветрови, но кој ја одбегнал судбината на останатите. Пазузу им се обраќа на присутните, сведочејќи за злосторничките дејства на силниот ветер, како за да ги предупреди другите заштитнички духови, така и за да ја придобие заштитата на Мардук. Пазузу се обраќа на силниот ветер, и со помош на разни богови го набркува, велејќи дека тој не ќе може да се приближи, и не ќе може да влезе. Во варијанта на инкантициите (позната како А/В комбинација), Пазузу не му се обраќа повторно на силниот ветер, но продолжува да говори за него; се идентификува себеси како оној кој го набркува сето зло и ја избркува судбината, и изјавува дека ниедна болештина не ќе се приближи на домот во кој влегува (за варијантите на инкантициите, види го резимето кај Wiggermann 2003-2005, 374).

¹⁵И во неговите моќи и карактеристики, како и во тие на Ламашту, очигледни се екстремите споменати во првиот оддел на овој текст.

средината. Неговото доцно појавување во месопотамскиот пандемониум, заедно со овие описи на демонска моќ која изникнува во планините и се спушта да беснее низ месопотамските (цивилизирани) рамници, за Хесел е потврда дека Пазузу е толку очигледно туѓинска (демонска) моќ, што не ни има потреба да биде определуван како туѓинец (Heeßel 2017, 29). На потенцијалната опасност Пазузу ѝ се заканува со зборовите: „Не влегувај во куќата во која влегувам, не се приближувај на куќата во чија близина сум, не се приближувај на куќата на која јас се приближувам“ (11-14, Foster 1996, 847; Heeßel 2011, 365). Во друга варијанта тој се идентификува себе како оној кој го набркува злото и ја исфрла судбината, што значи дека тој варди од навлегување на какво било зло, и го повикува Мардук да го отстрани сето зло волшебништво (Wiggermann, 2003-2005, 374).

Во инкантациите Пазузу се спротивставува на непријатели претставени како деструктивна бура, или преку нејасни медицинско-магиски термини, со кои се означува болест (односно се употребуваат за различни видови демони). Во инстанциите во кои злото е наведено со список на штетни учесници, терапевтското учество на Пазузу во ритуалот е опишано соодветно прецизно (Wiggermann, 2003-2005, 376).¹⁶ Во инкантациите нема (ниту има потреба од) описи на физичката појава на Пазузу – нема споменување на неговата хибридна и застрашувачки физички карактеристики, како во визуелните претстави, туку на неговите дејства, што е совршено разбирливо.

Страшната Ламашту

Застрашувачката иконографија на Ламашту, персонификацијата на злото и агресивноста, наликува на таа на Пазузу (Farber 2014, 3).¹⁷ Во материјалните наоди, Ламашту е претставувана со лицето на лав; со голо тело покриено со крзно со дамки; магарешки уши и заби; птичји канци со долги и остри нокти; со или без крилја; понекогаш со опашка. Во претставите на Ламашту се комбинираат антропоморфни, птичји и понекогаш волчји карактеристики, најпрво на нејасен и недефиниран начин, а во иконографијата од првиот милениум, со стандардизирани слики. Хибридноста на Ламашту е значаен дел од нејзината чудовишност. Сличностите со страшни животни, смета Ричи, не само што го подвлекуваат

¹⁶ Така, во колекција на ритуални инструкции од Урук, позната како 161Н, односно Thureau-Dangin 1921, иако не се споменуваат жени и бебиња како специфични жртви на злото со кое Пазузу се бори, а не се безбедни ни машките потенцијални жртви, се чини дека злото е насочено токму против жените и бебињата, NH 79, 84. Ламаштуе фрустрирана „мајка“, закана главно за (бремените) жени и нивните (неродени) деца, но и за мажите, NH 59, 97 (Thureau-Dangin 1921, 161 ff, apud Wiggermann 2000, 223, 231).

¹⁷ Во понатамошниот текст, од инкантациите ќе биде наведено од ова издание, во форматот „(I-III, број на инкантација, ред/ови)“.

фактот дека демонот претставува закана, туку и дека треба да се поврзе со нечовечкото, со бестијалното, кое е надвор од општеството. Ваквото исклучување од уредената заедница се одвива од аспект и на видот и на просторот (Richey 2021, 148). Ваквата определба јасно ја илустрира хибридноста и лиминалноста на Ламашту.

Таа е често претставувана како стиска змии во своите канци; доењето (често на кутре и прасе) игра улога во нејзините претстави.¹⁸Откако Ламашту темелно ќе избере жртва за демнење, доколку тоа е новороденче, таа се преправа дека е доилка или бабица, за да го грабне, отруе или задави бебето. Идејата е дека нејзините гради служат како оружје (Wiggermann 2000, 230). Ламашту лази како змија низ вратите и прозорите во потрага по плен. Влегува и излегува од куќата како што ќе посака, велејќи „донесете ми ги синовите, сакам да ги подојам; на вашите ќерки сакам да им бидам дадилка; во устите на новороденчињата сакам да ја ставам боската“ (или формулација слична на оваа, I, 5, 151-122; 8, 90-91; II, 140-141; RA (Thureau-Dangin) 18, 163 rev. 13-29, 10-11).

Таа се асоцира со опустошувачка топлина, но и со обратното - треска, студ, мраз; се раскажува дека ги уништува плодовите и крошните на дрвјата; ги расипува коритата и рамниците на реките. Во своите раце држи настинки, трески, и мраз; а телото, пак (навидум спротивно на ова), ѝ е покриено со оган што пече. Таа плука отров насекаде, и тоа мошне ненадејно. Нејзиниот отров е змиски, или како од шкорпија (I, 5, 123-127). Кога ја преминува реката, ја заматува нејзината вода; ако се потпре на сид, го измачкува со кал;¹⁹ кога ќе фати стар маж, ја нарекуваат „Уништувач“; кога ќе фати млад маж, ја нарекуваат „Согорувач“; кога ќе фати млада жена, ја нарекуваат „Ламашту“ (I, 4, 62-69).²⁰

Ламашту (во текстот е употребено директно обраќање, „Ламашту, ти“), дојде тука и го нападна лицето (на пациентот), се раскажува, му ги зафати зглобовите и му ги уништи екстремитетите; таа ги јаде мускулите

¹⁸Врската на Ламашту со животните е специфична. Таа е редовно прикажувана на амајлиите со две четвороножни суштества од двете страни, кутре и прасе (види Lam. III, 6), претставени како стојат покрај неа, или скокаат накај нејзините гради, или како биваат доени од неа (Wiggermann 2010, 407ff). Ламашту има блиски врски со домашните и дивите животни, како нејзин плен, а и како сожители и сопатници низ степите и планините, нејзиниот дом (Wiggermann 2010, 408). За употребата на животните и доењето во месопотамската магија, и за употребата на прасиња и кутриња како замена за бебиња-ципалчиња низ етнографијата, види op. cit., 410-412.

¹⁹Сф. Поминувајќи ја реката, ја заматува нејзината вода; патувајќи по патот, прави по него да не може веќе да се поминува; потпирајќи се на сидот, го измачкува со кал; ако се потпре на грмушка, и ги распарчува гранчињата; ако се потпре на смоква, ги откорнува свежите плодови; ако се потпре на даб или друго планинско дрво, предизвикува да се сосуши (I, 5, 181-186).

²⁰Преводот на овие делови од Lam. на македонски јазик го следи тој од Тодоровска 2022.

и ги извиткува тетивите, ги позеленува лицата, ги изопачува цртите, предизвикува депресија и ги гори телата како оган(I, 4, 71-75).

Во месопотамската медицинска магија се верувало дека има различни дејства на разновидни демони, духови и други штетни дејствители, и задача на исцелителот било да побара соодветни траги, за да ја определи дијагнозата, а потоа и текот на лекувањето со прогностички фактори, наведени во *Дијагностичкиот прирачник*, во кој се содржи таблица посветена на бебиња и деца. Влијанието на Ламашту (или само „Ламашту“) е дијагноза која се поставува врз база на физичките неволји на пациентот, а симптомите се типични за болестите како тифусна грозница, на пример. Знаците кои упатуваат на Ламашту како зол дејствител подразбираат треска, дехидратација или проблеми со дишењето, воспаление, жолтица или макуло-папуларен исип. Определувањето на точната дијагноза е проблематично. Беше споменато дека некои истражувачи не сметаат дека Ламашту директно ги загрозува мајките/родилките, како и дека бројни истражувачи не ја асоцираат со конкретна дијагноза. На оваа линија Фарбер се колеба во определувањето на Ламашту како демон на треската, сметајќи дека треската (или топлината/студенилото), физичкиот епифеномен, може да се толкува како (резултат на) присуството на Ламашту која го напаѓа субјектот, а не како Ламашту која носи (предизвикува) треска. Треската и покачената температура не можеле да бидат следени како сега, и затоа таквите симптоми не опишуваат ништо конкретно, па така, дијагностицираните чувства на „топлина“ и „студенило“ може да бидат субјективни описи на непријатност која може да има различни причини (Farber 2007,142). Ламашту е примарен демон, а не второстепена персонификација на болест, заклучува Фарбер: ниту нејзиното име, ниту опишаните карактеристики посочуваат дека некаква партикуларна болест е нејзина врвна *raison d'être*(Farber 2007, 145).

Таа е сурова, злобна, граблива, насилна, деструктивна; агресивна е ќерката на Ану (II, 8, 154–155). Се верувало дека Ламашту дошла од мочуриштата (типична лиминална зона) - жестока, насилна, многу силна, разбеснета, натежната со божествена моќ и ужаснувачка(I, 5, 104-105).Таа се вртка по темните агли и покрај сидовите, си седи на праговите; подло и зло, како ѓаволица(I, 5, 108-110). Во оваа инкантација се споменува генезата на ќерката на Ану како демон на земјата: поради нејзините несоодветни дејства, Ану и Анту (нејзините мајка и татко), ја натерале да се симне од небото; таа е опремена со крилја(I, 5, 111-114).²¹ Ламашту е определена и како сила која суши, женски утуку-демон. Таа е зла, иако од божествено

²¹ Cf. По потекло и одгледување од Ану и Еа, на Ламашту ѝ ставил песјо лице Енлил; таа речиси и да нема дланки, но има долги прсти и канци; OB2 (староабилонска инкантација на една таблица, 1-5) – и за овие примери, кои не се од Lam. I-III, е користено изданието на Farber 2014.

потекло, ќерка на Ану. Поради нејзините злокобни идеи, и нејзиниот хаотичен дух, татко ѝ Ану ја исфрлил од небото на земјата.²²

Пазузу и Ламашту, беше споменато, се асоцираат со преминување на границите на уредениот свет, бивајќи лиминални суштества, и често се конципирани и претставувани како туѓинци. Но, како што Хесел посочува, случајот на Ламашту истовремено нуди пример на претставување на демоните како да се домородни моќи од Месопотамија. Во честите определби на Ламашту како „ќерка на Ану“, таа е со очигледно чисто божествено потекло, но била набркана од небото, за на земјата да краде и јаде бебиња (Heeßel 2017, 27-28). Таа е интегрален, иако мрачен дел од месопотамскиот пантеон,²³ иако истовремено е нарекувана „туѓинка“ (со, понекогаш, попрецизни имиња во соодветство на земјата на потекло, Heeßel 2017, 28).

Во инкантациите против злите демони се повикуваат заштитничките божества на помош на исцелителот, но со демоните може и директно да се преговара и да се тргува (преку молби и ветувања за награда), затоа што тие имаат сопствена интенционалност. Таквите принципи на поткуп важат и во комуникацијата со Ламашту, на која, на пример, ѝ се нуделе дарови како козметика, чевли и садови, во замена за тоа да си замине. Ламашту, се споменува, сака да јаде месо кое не е за јадење, и да крши коски кои не се за глодање (I, 5, 187-188). Во оваа инкантација се опоменува Ламашту дека тоа месо не е за голтање, а коските не се за глодање, и се повикуваат Ану и Анту да ја ничкосаат, та да престане да штети. Се повикува егзорцистот (со помошта на божествениот посредник, или олеснувач, Асалухи), да ѝ даде на Ламашту дарови за поткуп: чешел, писка, вретено, килимче и шнолка за зацврстување, та таа да си замине кон животните на дивината. Се посакува таа да се оддалечи засекогаш, со соодветни соблазнувачки дарови, како вечнотраечки чевли, мешина која самата се полни, зрна, слад, мешавина за варење пијалоци и слично (I, 5, 191-210).²⁴

²² Ламашту се симнала од небото, со круна на главата. Таа постојано лази низ прозорот, и се потпира на сидовите на куќата. Таа се движи меѓу воловите, и се дере меѓу магарињата, трча разулавено низ добитокот, скока и вика да ѝ се донесат синовите, за да ги подои, и ќерките, за во нивните усти да ги стави градите (SKS, или Инкантација за смирување на бебиња кога плачат, 1-10).

²³ Тука „пантеон“ е совршено точна определба, за разлика од другите демони, каде „пандемониум“ би бил соодветниот термин.

²⁴ Cf. формулацијата на прекорот од татко ѝ, во кој ѝ вели, наместо да се однесува како доилка, требала да го научи човековото однесување; наместо да си ги потоцува рацето во крв и месо, и наместо да трча кон и од домовите човечки, да ги прифати даровите што ѝ се нудат: од трговецот - кесе и тоа што е потребно за патувањето, од ковачот - прстени што ѝ одговараат за рацете и нозете; од златарот - обетки што ѝ прилегаат на ушите; од брусачот на скапоцени камења - скапоцен ѓердан за вратот; од оној кој работи со дрво - чешел, вретено и игла за шиене (RA, инк.

За Ламашту се кажува дека косата ѝ виси во јазли, нејзиното чело е цврсто како камен(II, 8, 84-86). Таа е чудовишна, ќерката на Ану, и предизвикува хаос и уништување (кај бебињата).²⁵ Нејзините шепи се како мрежа од јамки, нејзините гради чуваат смрт. Сурова, разбеснета, злобна, крадлива, насилна, деструктивна; таа ги положува рацете на утробите на жените при породување, ги граба децата од дофатот на гледачките, и ги дои, им потпевнува, и ги опсипува со бакнежи(II, 12, 152-158). Слично стои и во определувањето на Ламашту како жестока, насилна, со божествена моќ, ужаснувачка. Стапалата ѝ се како на Анзу, а рацете ѝ означуваат пропаѓање; лицето ѝ е како на моќен лав. Таа се појавила од мочуриштата, со коса што виси и без долна облека. Таа оди низ трагите од измет од добитокот, и ги следи трагите на овците; нејзините раце се потонати во крв и месо. Таа се појавува покрај прозорот и се провнува низ шарките; си влегува и излегува од куќите како што милува, велејќи да ѝ се донесат синовите и ќерките за да ги подои (RA, инк. Thureau-Dangin, 18, 163, rev. 13-19, 1-12).

Ламашту е упорна: ноќ по ноќ, зора по зора, таа редовно се враќа при портите на жените кои го блокирале влезот (мерка за безбедност што очигледно потфрла); таа секојдневно брои колку жени се бремени, и ги следи оние кои се породиле; им ги брои месеците, си ги бележи деновите со чкртки на сидот. Таа коле момчиња, и брутално е насилна со девојчињата; ги уништува малечките. Ако куќата е отворена, таа си влегува вообичаено, преку вратата (I, 5, 127-132).²⁶ Сепак, и претпазливите не се безбедни: во заклучена куќа Ламашту се вовира низ шарките на вратата; ползи како змија и ги дави момчињата; со нивната крв си го мачка лицето(I, 5, 133-136). Во овој опис на застрашувачките дејства на Ламашту има и мал осврт на нејзините физички карактеристики: има потколеници како пантер, песји заби, орлови канци, небаре искршена потколеница, голи гради(I, 5, 139-142). Косата ѝ виси, а долната облека ѝ е симната; таа оди директно кај кого

Thureau-Dangin, 18, 163, rev. 13-19, 14-21).

За магијата за смирување со која Ламашту треба да се зашемети и да си заине, II, 6, 1-11; види II, 6, 14-21. За сложениот ритуал за набркување на Ламашту, потребните предмети и точното позиционирање во рамките на домот, за говорните чинови и текстот што треба да се вклучи на соодветно поставена таблица, види III, 1-56.

²⁵ Ламашту забранува дури и да бидат погребани(I, 5, 155-160).

²⁶ Ламашту е определена како жестока, зла, постојано во движење (Старобабилонска инкантација на таблица со друга неповрзана магија - ОВЗ, 1-2). Иако не е лекар, таа сепак става завои; иако не е бабица, таа сепак го брише и чисти новороденчето; ги брои месеците на бремените жени, постојано блокирајќи ги вратите на жените кои треба да се породат. Ламашту го грабнува момчето при молитва, девојката при игра, детенцето од рамото на дадилката (ОВЗ, 3-11).

било кој нема божествена заштита. Таа е способна да ги ослаби мускулите дури и на лавот, (...) ткивата на младите и децата.²⁷

Како што Ричи посочува, во текстуалните и визуелните извори, Ламашту е претставувана како лик кој ги прекршува месопотамските родови категории на неколку поврзани начини. Така, таа е претставувана како се спротивставува на правилата за лична хигиена и облекување, што ја покажува и како противник на социјалните конвенции и како (потенцијално) сексуализирано суштество; низ инкантациите нејзината голотија е постојано истакнувана до степен на развратна или дури и насилна непристојност (Richey 2021, 150). Тоа што косата (несредена) ѝ виси, покажува навраќање кон природните околности, што истовремено го негира вештачкото иевоцира разбушавена еротичност. Илустрациите и описите на Ламашту навестуваат дека нејзиното разликување од вообичаеното, не е само според видот, туку и според родот. Со долгите и нечисти нокти и влакнестите пазуви (I, 5, 109), со раздрпаната облека и/или голотија, со општата несреденост, Ламашту оди надвор од нормите за женственоста, што прави таа да биде активна закана за цивилизираното општество, и тоа за неговиот најскапоцен дел – децата (Richey 2021, 151).

Како што формулира Ричи – може да се каже дека дисјункцијата на категориите и законите кон општеството демнат не во секоја индивидуа, туку во посебни означени, демонски тела, кои наводно може да бидат препознаени преку нивната хибридна, безредие, девијантност и хиперсексуализација. Ваквиот дискурс утешува, поучувајќи дека за да се одбијат ваквите закани, треба да се поправат (отстранат) специфични, телесно-структурно оддалечени нечовечки тела (Richey 2021, 153). Ова, повторно, го поставува демонското, не само како надворешно на востановените, човечки категории, туку како да е меѓу категориите кои инаку би можеле да бидат меѓусебно исклучувачки. Демонското е онтолошки, географски, социјално, магиско-медицинскилиминално.

Во овој текст беа покажани категориите на чудовишноста, хибридноста, и лиминалноста на демоните низ примерите на месопотамските Пазузу и Ламашту. Беа покажани начините на кои демонското се замислувало и претставувало како лиминално и хибридно преку достапните извори во врска со верувањата во непријателскиот пар демони – Пазузу, кој е амбивалентен, бивајќи зло кое се бори против зло, и Ламашту, застрашувачката закана за најскапоцениот дел на заедниците.

²⁷ Пример од инкантациите против Ламашту кои не се дел од Стандардната бабилонска серија, или „неканонски Ламашту/Lam.“, засебни староасирски и старобабилонски инкантациии, 1-24.

БИБЛИОГРАФИЈА

1. Borger, R. 1987. "Pazuzu." In Rochberg-Halton, F. (ed.) *Language, Literature, and History: Philological and Historical Studies Presented to Erica Reiner*, New Haven, Connecticut: American Oriental Society. pp. 15-32.
2. Farber, W. 2007. "Lamaštu– Agent of a Specific Disease or a Generic Destroyer of Health?." In Finkel, I. L., Geller, M. J. (eds.) *Disease in Babylonia*. Boston: Leiden. pp. 137-145.
3. Farber, W. 2014. *Lamaštu: An Edition of the Canonical Series of Lamaštu Incantations and Rituals and Related Texts from the Second and First Millennia B.C.E.* Winona Lake: Eisenbrauns.
4. Foster, B. 1996. *Before the Muses – An Anthology of Akkadian Literature*, vol. 2. Bethesda: CDL Press.
5. Graff, S. B. 2012. *Humbaba/Huwawa, A dissertation submitted in partial fulfillment of the requirements for the degree of Doctor of Philosophy*. New York: New York University, Institute of Fine Arts.
6. Heeßel, N. P. 2002. *Pazuzu. Archäologische und philologische Studien zu einem altorientalischen Dämon*. Leiden-Boston-Köln: Brill.
7. Heeßel, N. P. 2011. "Evil against Evil: the Demon Pazuzu." In Edzard, D.-O., Streck, M. P. (eds.) *Demoni Mesopotamici*, Rome: Sapienza University. pp. 357-368.
8. Johnston, S. I. 1999. *Restless Dead – Encounters between the Living and the Dead in Ancient Greece*. Berkeley-Los Angeles-London: University of California Press.
9. Niederreiter, Z. 2017. "Two Pazuzu-head amulets inscribed with the standard B incantation." *Revue d'assyriologie et d'archéologie orientale*, 111, 1: 109-132.
10. Nils P. Heeßel, N. P. 2017. "Mesopotamian Demons – Foreign and yet Native Powers?." In Römer, T., Dufour, B., Pfitzmann, F., Uehlinger, C. (eds.) *Entre dieux et hommes: anges, démons et autres figures intermédiaires - Actes du colloque organisé par le Collège de France, Paris, les 19 et 20 mai 2014*, Göttingen/ Fribourg: Vandenhoeck & Ruprecht/Academic Press. pp. 15-29.
11. Richey, M. 2021. "The Mesopotamian Demon Lamaštu and the Monstrosity of Gender Transgression." In Laycock, J. P., Mikles, N. L. (eds.) *Religion, Culture, and the Monstrous - Of Gods and Monsters*. Lanham-Boulder- New York-London: Lexington Books. pp. 145-156.
12. Sonik, K. 2013. "Mesopotamian Conceptions of the Supernatural: A Taxonomy of Zwischenwesen." *AfR* 14:103-116.
13. Тодоровска, М. 2022. *Амбивалентноста на демонското во Месопотамија и во Стар Египет*. Скопје: Филозофски факултет.

14. Verderame, L. 2012. "Their Divinity is Different, Their Nature is Distinct! Nature, Origin, and Features of Demons in Akkadian Literature." *Archiv für Religionsgeschichte* 8:117-127.
15. Wiggermann, F. A. M. 1994. "Mischenwesen." In Ebeling, E., Meissner, B. (eds.) *Reallexikons der Assyriologie und Vorderasiatischen Archäologie*, Berlin-New York: Walter de Gruyter. pp. 222-246.
16. Wiggermann, F. A. M. 2000. "Lamaštu, Daughter of Anu. A Profile." In Stol, M. (ed.) *Birth in Babylonia and the Bible. Its Mediterranean Setting, Cuneiform Monographs 14*, Groningen: Styx Publications. pp. 217-252.
17. Wiggermann, F. A. M. 2003-2005. "Pazuzu." *RLA* 10: 372-381.
18. Wiggermann, F. A. M. 2007. "The Four Winds and the Origins of Pazuzu." In Hazebos, J., Zgoll, A., Wilcke, C. (eds.) *Das geistige Erfassen der Welt im Alten Orient Beiträge zu Sprache, Religion, Kultur und Gesellschaft*, Wiesbaden Harrassowitz Verlag. pp. 125-165.
19. Wiggermann, F. A. M. 2010. "Dogs, Pigs, Lamaštu, and the Breast-Feeding of Animals by Women." In Groneberg, B., Shehata, D., Weiershäuser, F., Zand, K. V. (eds.) *Von Göttern und Menschen - Beiträge zu Literatur und Geschichte des Alten Orients. Festschrift für Brigitte Groneberg*, Leiden-Boston: Brill. pp. 407-414.
20. Wiggermann, F. A. M. 2011. "The Mesopotamian Pandemonium - A Provisional Census." *SMSR* 77/2: 298-322.