

UNIVERZA V LJUBLJANI
FAKULTETA ZA DRUŽBENE VEDE

Ajda Šoštarič

Motiv “svete poroke” v sumerski simbolni artikulaciji

diplomsko delo

Ljubljana, 2005

UNIVERZA V LJUBLJANI
FAKULTETA ZA DRUŽBENE VEDE

Ajda Šoštarič

mentor: doc. dr. Aleš Črnič
somentor: prof. dr. Marko Uršič

Motiv “svete poroke” v sumerski simbolni artikulaciji

diplomsko delo

Ljubljana, 2005

*Stojim na razvalinah
nečesa neizrekljivo lepega –
kaj je že to bilo?
in prekladam razmetane klade.
Iščem ne vem več kaj.
In ničesar vam nimam povedati
in ničesar mi nimate povedati,
česar že ne bi bilo v teh kamnih.
Kaj je že to bilo?
Pozabljena je govorica
praproti in voda,
tihe skrivnostne besede,
s katerimi se sporazumevajo
ptice in veje,
korenine in prst.
Pogovarjamo se v šifrah,
za katere smo izgubili ključ.
Čas bo spet iz koordinat
neba in zemlje
izluščiti nekaj prastarih preprostih resnic,
ki jih poznajo mravlje in mah.*

Ivan Minatti

Zahvala gre mojim staršem, Damjani in Tamari.

KAZALO

UVOD	6
1. OSVETLITEV POJMA <i>HIEROS GAMOS</i>	8
2. PISTEMOLOŠKE PREDPOSTAVKE IN POMISLEKI K PREDMETU RAZISKOVANJA	23
2.2. OPREDELITEV RAZMERJA MED MITOM IN RITUALOM	26
2.3. SPECIFIKA RELIGIOZNE METAFORIKE V AGRIKULTURNI EKONOMIJI	30
2.3.1. O temeljni enosti življenja	30
2.3.2. O seksualiziranosti kozmosa	32
2.3.2.1 Homanova teza – antropomorfizacija reprodukcije datlja	34
2.3.2.2. Jacobsenova teza – moč kašče za datlje in moč rasti datljeve palme	36
3. <i>HIEROS GAMOS</i> PRI SUMERCIH - ŠTUDIJA PRIMERA	39
3.1. UMESTITEV RITUALA V VEČNIVOJSKI KONTEKST	39
3.2. <i>DUMUZI</i> IN <i>INANA</i> – KVAZIBOG IN <i>FEMME FATALE</i> KOZMOSA	49
3.3. LITERARNO DOKAZNO GRADIVO	53
3.3.1. Pesmi o <i>Dumuziju</i> in <i>Inani</i>	53
3.3.1.1. Šulgi X	54
3.3.1.2. Iddin-dagan A	55
3.3.1.3. Dumuzid-Inana D1	57
3.3.1.4. Inana G	59
3.3.1.5. Dumuzid-Inana P	60
3.3.2. Ostale literarne zvrsti	61
3.3.2.1. Mitološke kompozicije	61
3.3.2.2. Kraljevske himne	62
3.4. OBRAVNAVA KLJUČNIH DEJAVNIKOV	63

3.4.1. »Igralski ansambel«	64
3.4.2. Časovna komponenta	67
3.5. NAMEN RITUALA	70
3.5.1. Ritual rodovitnosti	70
3.5.2. Blagoslov kralja	73
3.5.3. Dedič prestolu	75
<u>SKLEPNE MISLI</u>	<u>77</u>
<u>LITERATURA</u>	<u>79</u>
<u>PRILOGA</u>	<u>85</u>

UVOD

Podano snov diplomske naloge sem skušala zastaviti skozi tkanje konceptualne sheme, katere referenčni pojem je *sveta poroka* (*hieros gamos*); slednjo je po mojem mnenju moč korektno razlagati in opredeljevati zgolj skozi metaforično govorico mitopoeze, vzpostavljaljočo se znotraj nekega specifičnega svetovnega nazora, ki vključuje dialektiko časa (porajajočo se skozi sezonski vzorec smrti in ponovnega rojstva, kot tudi skozi stičišče profanega časa in mitskega brezčasia), spolno geopolitiko vidnega, katere temeljna gradnika sta ženski in moški princip in izkustvo enosti življenja, ki ne pozna niti ontološke difference niti ločevanja med bistvom in pojavom. V opredeljevanju pojma *sveta poroka* sem se zato skozi vso diplomsko nalogo nanašala na omenjene premise in skušala zasledovati to posebno kodno govorico mitopoeze.

Naloga sestoji iz treh poglavij; v uvodnem delu so podani: povzetek sledečih poglavij, predhodne opombe (nanašajoče se na pristop k obravnavani snovi), uporabljena metodologija in omejitve, s katerimi sem se soočala.

V prvem poglavju sem poskušala večnivojsko osvetliti dimenzije pojma *hieros gamos*, pri čemer sem izhajala z gledišča Frazerjeve dediščine in nadaljevala v vzpostavljanju neke druge perspektive dojetja tega koncepta. Le-ta predpostavlja umestitev svete poroke v temeljno arhetipsko shemo, ki jo je moč izpostaviti skozi strukturno ogrodje »svete drame sveta«. Prvo poglavje tako predstavlja nek gradnik diplomske naloge, v katerem je definirana gibanjskost med transcendenčno dimenzionalnostjo tega koncepta in njegovo imanentno ubeseditvijo.

Drugo poglavje nadaljuje vprašanje razkoraka med transcendenčnim in imanentnim, tukaj artikuliranim skozi svetovnonazorsko diferenco med mitopoetskim in znanstvenim izkustvom sveta. Če se naj skušamo približati arhaični percepciji rituala svete poroke pri Sumerjih, obravnavane v četrtem poglavju, to nujno predpostavlja izstop iz sebe kot subjekta znanstvene semantike in prehod v mitopoetično izkustveno shemo. Drugi del drugega poglavja se ukvarja s poganskim dojetjem časa, ki se zrcali skozi kvalitativno drugačnost sakralnega in profanega časa, pri čemer ritual načeloma vzpostavlja most med enim in drugim. Tretji del tega poglavja pa skozi mentalni kod agrikulturne ekonomije slika subjektovo občutje mistične povezanosti vseh form življenja in njihovo prehajanje znotraj enega samega življenja, porajajočega se v nedrjih »matere zemlje«. To življenje v očeh

arhaičnega človeka sestoji iz dveh temeljnih principov – moškega in ženskega – katerih vzklitje, združitve, smrt in ponovno rojstvo pomenijo večno igro bivajočega.

Tretje poglavje se osredotoča na konkretno ritualno prakso svete poroke, izvajano približno dvesto let v sumerski civilizaciji. V uvodnem delu tega poglavja sem v kratkem predstavila Sumerce vse od začetkov pa do njihovega izumrtja skozi tihi zdrs v babilonsko zgodovino. Ta del poglavja še zajema opise osrednjih božanstev sumerskega panteona, začetne točke konsenza med strokovnjaki o ritualu svete poroke in pa opredelitev problemov, ki jih obravnava te teme predpostavlja. Predstavila sem tudi osrednja lika rituala, njun mitološki narativ in pa med njima vzpostavljeno razmerje moči glede na specifične karakterne značilnosti, ki vsakemu od njiju pritičejo. Tretji del tretjega poglavja se ukvarja z literarnim dokaznim gradivom rituala; v njem je z opisi in citatnimi vložki podanih ključnih pet kompozicij, delno opisujočih ritual, kot podpora dokaznemu gradivu pa sledijo še izseki mitoloških kompozicij in kraljevskih himn. Četrty del poglavja obravnava ključne dejavnike rituala, ki sestojijo iz sodelujočih v obredu ter časa in kraja izvedbe le-tega. Zadnji del poglavja pa predstavlja več teorij, pojasnjujočih namen samega rituala.

V sklepnem poglavju sem se namesto povzetka naloge odločila izvesti premislek o aktualnih vzporednicah tega, v začetkih zgodovine izvajanega rituala in današnjega časa.

Naloga temelji na kritični analizi sekundarnih virov, pri čemer je osnovni problem obravnave zame predstavljala predvsem zastavitev četrtega poglavja zaradi primanjkljaja konsenza med strokovnjaki o izvedbi rituala in pa pridobitev aktualne literature za izvedbo študije primera. Publikacij na to temo v Sloveniji malodane ni bilo moč dobiti, zato sem skorajda vso literaturo naročala iz tujine.

Vse sumerske kompozicije sem prevedla sama; ker so naslovi kompozicij odvisni od vsakokratnega prevajalca, sem se – v želji po njihovem poenotenju – odločila navesti tudi naslove, ki jih uporablja referenčna internetna stran z zbirom sumerske literature (*The Electronic Text Corpus of Sumerian Literature*). Kljub temu, da sama občasno navajam imena pesnitev posameznih prevajalcev, so naslovi vseh tukaj zajetih sumerskih kompozicij, pospremljeni z naslovi referenčnega internetnega vira.

1. OSVETLITEV POJMA *HIEROS GAMOS*

Pričujoče poglavje bomo pričeli z antropologoma 19. stoletja, pionirjema v raziskovanju koncepta *hieros gamos*: W. Mannhardtom in J. G. Frazerjem. Wilhelm Mannhardt je na osnovi »uvida« povezave med mitom o *Demetri* in *Iasonu* na Kreti¹ ter modernejši folklori – vsebujoče močan seksualni podton (naj bi šlo za pare, ki so se kotalili po žitnem polju) – predpostavil, da je *sveti spolni odnos* med mitskima likoma nekakšna predloga kasnejšemu ritualu in da so le-tega izvajali v agrikulturnem kontekstu žetve, z željo po pospeševanju rodnoosti. (glej Mannhardt v Avagianou, 1991:XI) Podobno generično (v smislu »iz istega sledi isto«) je svojo opredelitev pojma s pomočjo obširne *arm-chair* komparativne metode – pri kateri se je raje kot razlikam posvečal podobnostim – izpostavil Frazer. »Zatorej lahko z veliko verjetnostjo domnevamo, da obče znana razuzdanost, ki je nekdanj spremljala ta praznovanja, ni bila naključen izgredek, temveč bistveni del obredov in da po mnenju tistih, ki so jih izvajali, poroka med drevesi in rastlinami ni mogla biti rodovitna brez dejanske združitve moških in žensk.« (Frazer, 2001: 115; prvi zvezek) Frazer nadaljuje, da bi v današnji »omikani Evropi« sicer zaman pričakovali tovrstno ravnanje, »ljudstva drugod po svetu pa so vse do današnjih dni uporabljala spolno občevanje kot sredstvo za zagotavljanje rodovitnosti zemlje.« (prav tam) Ta opredelitev je rezultat Frazerjeve obravnave ogromnega števila poročil iz terena, ki naj bi jih dojemal kot kolekcijo dejstev, obešenih na navezne kline teorije. Kot priznava Frazer sam, so bila zanj etnografska dejstva »nujni, toda pogosto bolj začasni mostički, izgrajeni zato, da povežejo izolirana dejstva.« (Frazer v Godina, 1998:99) Morda v tem smislu le ni tako napačno predpostavljati, da je v Frazerjevi obravnavi *svete poroke* »rodovitnost« mostila razlike med izoliranimi dejstvi, prihajajočimi v kuvertah od tu in tam. Ohranjanje Mannhardtovega in Frazerjevega pristopa je opaziti tudi v večini poljudnejših enciklopedičnih razlag pojma *hieros gamos*, kjer je očiten nagib k pojasnjevanju njegove pragmatične narave. Ker se v njih pogosto samoumevno predpostavlja nujnost navezave tega pojma na agrikulturno ekonomijo, je on sam posledično mnogokrat »sredstvo za«: »pospeševanje agrarne in človeške rodnoosti«, (Der neue Pauly:Enzyklopädie der antike, 1998: 552) »rodovitnost dežele, dobrobit skupnosti in nadaljevanje kozmosa«, (The New Encyclopedia Britannica, 1992: 914) »priskrbo simbolne in dobesedne rodnoosti za njih same

¹ Vsebinsko mita opišejo tri vrstice v Heziodovi Teogoniji:
Demetra sveta boginja je Plutosa sina rodila,
plod ljubezni, ki v njej se na trikrat zorani ledini
z Iasonom združila na tleh rodovitne je Krete

(op. nosilce pomena), za deželo in njene ljudi«. (http://en.wikipedia.org/wiki/Hieros_gamos) Ta zahteva po pragmatičnem, utilitarnem značaju *hieros gamosa* je ohranjala pomen pojma na enodimenzionalni, skorajda profani ravni. Zato bom v tem poglavju skušala pokazati, da *hieros gamos* presega enoznačno etiketo »ritual rodovitnosti«.

Hieros gamos je v publikaciji *Reallexikon für Antike und Christentum* uvrščen pod geslo *Brautschaft, heilige*, ki znotraj iste predpostavke obravnava tri različne sklope: poganstvo, judaizem in krščanstvo. (glej *Reallexikon für Antike und Christentum*, 1954: 528-564) *Sveta poroka* je torej termin, ki predstavlja povezovalno točko različnim pojavom z neko skupno, pod-ležečo strukturo. Slednja bo vodilo pričujočega poglavja, ki ga bom skušala izpeljati skozi nagib h gnozi² in simbolni imaginaciji v iskanju mistične govornice sil numinoznega in izraznosti pogonskega goriva sveta samega, kar pa – vsaj iz te perspektive – *sveta poroka* zagotovo je.

Hieros gamos kot mistično izkustvo je pravzaprav ekvivalent pojmu *mysterium coniunctionis*; tega je Jung obravnaval po predlogi alkimističnega spisa *Rosarium philosophorum* (1550), ki v vizualni formi slika simbolno dramo sveta. Alkimisti naj bi motiviko sovpadanja nasprotij črpali v osnovi iz dveh virov: krščanskega in poganškega; medtem ko gre v krščanstvu načeloma za idejo združitve Kristusa in Cerkve, pa je poganski vir "po eni strani *hieros gamos* (sveta poroka), po drugi pa poročna združitev iniciranega z božanstvom." (Škamperle, 1996: 53) Čeprav se termin *hieros gamos* najpogosteje neposredno povezuje s poganskimi kulti, pa ga Jung poljubno uporablja v kontekstu primerjalne mitologije, gnostičnega branja Svetega pisma in psihodinamične teorije; to pa, kljub temu da je izvorna narava tega termina znotraj poganške religiozne artikulacije nedvomna, namiguje na njegovo časovno neomejenost in univerzalno aplikativnost. Poleg tega je "poročna

(Hesiodos, 1974: 30)

² Termin gnoza je tukaj uporabljen namerno: prvič zaradi poudarka na predpostavki, da je gnostično spoznanje možno zgolj skozi kombinacijo "vedenja, videnja in občutenja," (glej Uršič, 1994: 21) pri čemer tretja zahteva k spoznanju ((ob)čutenje) predpostavlja nezadostnost tega, kar vemo in tega, kar vidimo; potencialna iluzija realnosti se ob vpetosti notranje reflektivne izkušnje v videnje in vedenje umika spoznanju o deležbi človeka v "neskončno ponavljajoči se božji drami". (prav tam: 22) Zanimiva se mi zdi povezava teh treh zahtev s tremi izraznimi sredstvi iniciacije v elvezinskih misterijih: povedanem (*legomena*) (kar je analogno z vedenjem, glede na to, da je posvečencem *hierofant* bral iz svete knjige), pokazanim (*deiknymena*) (kar je analogno z videnjem, glede na to, da so posvečenci med branjem gledali razstavljenе svete predmete) in udejanjenim (*dromena*) (kar je analogno z (ob)čutenjem, glede na to, da je šlo za notranje izkustvo, "mistična videnja duše iniciranih" (glej Proclus v Šav, 2002:116). Ideja o notranjem izkustvu na poti do spoznanja je poudarjena tudi v Jungovem povzemanju enega od alkimističnih tekstov: „Če se človek želi naučiti 'zlatega razumevanja' (*aurea apprehensio*), je potrebno – pripoveduje drugi tekst – dobro odpreti oči duha in duše ter zreti in spoznavati s pomočjo notranje svetlobe, ki jo je Bog na samem začetku prižgal v naravi in našem srcu.“ (Jung, 1984: 281) Drugič pa uporabljam termin gnoza zaradi dojemanja časa, ki se v iskanju svetosti sveta pogosto ozira onkraj linearne premice zgodovine k preobrazbi poganškega mitičnega v mistični čas, "v brezčasje, v katerem sovpadeta trenutek in večnost." (Uršič, 1994: 24) Z zgoraj navedenimi zahtevami je postavljen referenčni okvir, znotraj katerega bom obravnavala pojem *sveta poroka*.

združitev iniciranega z božanstvom” osrednja ideja gnostične *nevestine sobe* kot tudi pričevano izkustvo iz strani nekaterih kristjanov (glej <http://www.newadvent.org/cathen/09703a.htm>), za katerega se uporablja izraz *mistična poroka*. Po mojem mnenju gre pri terminih *hieros gamos/mistična poroka* za razliko v manifestaciji združevanja (*hieros gamos* ima večji nagib h htonskosti ter udejanjanju, *mistična poroka* pa k metafiziki in kontempliranju) ter doživljanju le-tega,³ medtem ko pa dojemam osnovno strukturo idejnega ogrodja pri obeh različicah podobno; in ker se ti pojmi (op.*hieros gamos/mistična poroka/mysterium coniunctionis*) kot izrazi simbolnega nanašajo na nekaj drugega – presežnega, se zdi iskanje omejitvenih odnosov med njimi (v želji po razmejevanju) nekoliko nesmiselno. Loči jih časovno-kulturni prostor, ki pa po moji presoji podleže simbolnemu: brezčasni povezovalni komponenti. Zato – kljub njihovi pripadnosti različnim referenčnim okvirjem – jemljem te pojme kot enakovredne nadomestke drug drugemu.⁴ Vsi so namreč arhetip večnega stremljenja človeka k androgini enosti predzačetka, ki – s tem ko predstavlja »središčni topos svete krajine duha« (Uršič, 1994: 47) – deleži tudi v dinamiki simbolne drame sveta. Simbolna drama sveta se neposredno nanaša na smisel biti, katerega razumevanje je nujno za življenje v jasnini biti. Jasnina biti ali starogrška *a-letheia* (ne-skritost) je – ker v svoji osnovi predpostavlja svetost vsakega bivajočega – glasnica sveta kot svet(n)ega prostora biti. »Sveto, ki vznika iz jasnine biti kot ne-skritosti in ki vzvratno pomeni samo to neskritost, ni le svetlo, ampak tudi temno. Kajti v jedru ne-skritosti je skritost, v srcu svetega torej skrivnost.« (Hribar, 2000: 19) In prisluškovati tej skrivnosti, ki počiva v srži *a-letheie* in ki vzpostavlja svetost sveta, pomeni prisluškovati odmerjenemu

³ Združevanje nasprotij v Jungovi psihodinamični teoriji predpostavlja, kot bomo videli kasneje, združitev človekovega zavednega (ego) z nezavednim (senca). Nezavedne vsebine (ki deležijo tudi v kolektivnem nezavednem) človek projicira izven sebe (“Kar ni Jaz, oziroma moško, je zelo verjetno žensko, in ker se Ne-Jaz čuti kot nekaj, kar ni Jaz in je s tem zunaj njega,” (Jung, 1995: 64) je ženski Ne-Jaz načeloma projekcija na žensko). To je vzorec, ki ga Jung tudi nasplošno predpostavlja pri projiciranju navideznega Ne-Jazovstva v Drugost “zunaj”. Znotraj tega pa Jung loči tudi med krščansko in pogansko projekcijo: “Krščanska projekcija se torej usmerja na nivo neznanega v človeku, oziroma na neznanega človeka, ki s tem postane nosilec ‘strašne in nepoznane skrivnosti.’ V nasprotju s tem pa gre poganska projekcija dalje od človeka in se usmerja na neznano v svetu stvari, na neznano stvar, ki je izbrana od človeka in, na nek način, izpolnjena z Bogom.” (Jung, 1984: 313-316) Gre torej za svetovno nazorski razkorak, ki se kaže tudi kot neke vrste nasprotje v kolektivnem lociranju *fascinans et tremendum* elementa, česar posledica pa je različna izraznost numinoznosti kolektivno nezavednih vsebin. Iz tega pa sledi predpostavka o različnosti doživljanja pogana in kristjana v ustvarjanju bližajočega odnosa s tem elementom.

⁴ Prav zato bo vodilno rdečo nit tega poglavja predstavljal niz slik iz alkimističnega opusa Rosarium philosophorum, ki v iskanju enotne tvarine ne deluje izključujoče kot strogo kemični (*hieros gamos*) ali strogo metafizični (*mistična poroka*) proces. “Toda zaradi mešanja fizičnega in psihičnega ostaja pravzaprav nejasno, če je potrebno končne spremembe v alkimijemskem procesu iskati bolj na snovnem ali bolj na duhovnem področju. Ampak to vprašanje je v resnici narobe postavljeno. V tistem času ni obstajal nikakršen ali-ali, temveč skupna vladavina snovi in duha: t.j. duhovna kraljevina subtilnih teles, ki jim je lastna tako duhovna kot tudi snovna pojavnost. Samo s tovrstnim načinom dojemanja postane protislovje alkemijemskih kemičnih tokov

redu, »ki se steka v harmonijo, namreč harmonijo nasprotstev, kot so rojstva in smrti, svetloba in tema, zemlja in nebo, smrtniki in nesmrtniki, Dioniz in Had.« (prav tam: 61)

Ali kot pravi tekst o nasprotstvih sveta v *Dao de jingu*:

*Oboje iz enega izvira,
le da sta različnega pomena;
skupna jima je globina,
tam, kjer najgloblja globočina
počiva, so –
vrata vseh skrivnosti.*

(Klasiki daoizma, 1992: 53; prev. Milčinski)

Bistvo simbolne drame sveta je potemtakem očem nevidna Skrivnost, katere mistična narava »daje slutiti neko za spoznanje prazno mesto, namreč točko, na kateri nujno preneha sleherno spoznanje; zato jo mišljenje lahko izrazi le z zanikanji⁵, za čutno zaznavo pa s simbolnimi znamenji.« (Schopenhauer, 2001: 114) Pojemovna nezapopadljivost mističnosti se nanaša na njeno preseganje metafizike in ontološke difference v iskanju Enega »onkraj vseh razločkov in razlik, tudi razlike med bitjo in bivajočim.« (Hribar, 2000: 34) V nadaljevanju bomo torej pluli v vodah mističnega (nadnaravnega v smislu nad-umnega), pri čemer je potrebno opozoriti, da tega nikakor ne gre enačiti z misticizmom; le-ta se nanaša na čustven, pod-umski nivo.

Prolog simbolne drame sveta je stanje prvotnega kaosa, ne-forme; to stanje *Rosarium philosophorum* prikazuje z vodnjakom na sredini slike. Vodnjak ima tri pipe in njihova tekočina teče v zbiralno korito, on sam pa je obdan z meglico pare, ki jo proizvaja dvoglavi zmaj⁶ nad njim. Štiri zvezde, nastale na osnovi te pare, so postavljene vsaka v en kot, peta pa nad vodnjak med sonce in luno. V prikazu je povzeta arhaična ideja o dimni in vodni pari na začetku začetka, pri čemer sta ob delitvi prve na pol nastala zemlja in zrak, ob delitvi druge pa voda in ogenj. Štiri zvezde so potemtakem simbolni prikaz štirih elementov, tista nad

razumevanju dostopno.” (Jung, 1984: 290) Z zgornjim citatom je predstavljen “ideološki” okvir moji orientaciji v poskusu osvetlitve pojma *sveta poroka* znotraj tega poglavja.

⁵ Schopenhauer (2001) verjetno cilja na zanikanja v smislu: “Kajti ni popoln (op. neznani Bog)... Ni niti brezmejen niti omejen z drugim. Ni telesen. Ni netelesen. Ni velik. Ni majhen. Ni število. Ni bitje. Niti ni nekaj, kar obstaja, nekaj, kar bi lahko kdo (s)poznal....Ne deleži niti v eonu niti v času. Ničesar ne prejema od česarkoli drugega. Ne zmanjšuje se, niti ne zmanjšuje česa drugega, niti ni nezmanjšan. (*Nag Hammadi* V, XI/3, 62,36-63,26; prev. Uršič (1994))

⁶ V *Codexu Marcianus* je zmaj likovno prikazan požiraje svoj lastni rep, poleg njega pa legenda pravi: “Eno, vse.” Gre za ponazoritev alkimistične ideje o krožnem prehajanju iz enega v eno. *Merkur*, ki ga ponazarja voda v vodnjaku na prvi sliki *Rosariuma* (Ruland v *Lexicon alchemiae* potrjuje zmaja kot eno izmed oblik *mercuriusa*), je *prima materia*, kot zmaj požirajoči se hermafrodit, ki se razcepi v klasično dvojnost (brat-sestra)

vodnjakom pa simbolizira »peto entiteto«, ki združuje še prve štiri.⁷ (Edinger, 1994: 40) Ta slika predstavlja *prima materio*, »izvirni negativni atribut stvarstva, ki se pojavi, brž ko postane kozmični prostor transparenten. Dvoglavi zmaj prispodobično kaže na sam začetek narave, ki od prvega trenutka obstaja v razdvojenem, ne-enovitem stanju.« (Škamperle, 1996: 55)

Če to sliko prvobitnega stanja prenesemo na kozmogonski nivo, je *prima materia* v *Bibliji* izpričana kot tema nad globinami in duh božji, ki veje nad vodami (glej 1 Mz 1, 2); v *Rgvedi* kot zlata kal, lebdeča nad vodami (glej Eliade, 1996: 148); v eni izmed egipčanskih mitologij kot prvotno vodovje, porajajoče vzpetino (glej prav tam: 64); pri Heziodu kot kaotični zametek *Gaje* (in posledično *Erosa*) (glej Heziod, 1974: 8); v *Enuma Elišu* kot kaotična zmes sladkih in slanih voda (glej op.39); v sumerski mitologiji pa kot kozmična gora, vstajajoča iz prvotnega morja. (glej Kramer, 1944: 40)

Prvotno stanje je potemtakem pogosto univerzalna pasivna, vlažna in hermafroditska zlepljenost, ki vsebuje klice nasproti stoječih si parov.⁸ Prehod od enotne pasivnosti k »oživitvi sveta« pa v kozmogoniji dostikrat sproži žarenje - enotnost toplote in svetlobe – ki je pognano v gibanje od Poželenja (v smislu Heziodovega *Erosa*)⁹; le-to presega spolno slo in je, kot dejavno počelo, »ogelj ljubezni«¹⁰; »ljubezni, po kateri ne prihaja le do izliva semenčic, ampak se iz nje razliva tudi seme uma. Brez *erosa* tudi *logosa* ni.« (Hribar, 2000: 67)

Poglejmo kako Poželenje, vzkrito v Enem, opisuje rigvedska Himna o stvarjenju:

in se skozi konjunkcijo zedinja v *ultima materio*. *Merkur* je začetek in konec alkimističnega opusa, ki se prav zaradi tega (kot v krog zviti zmaj) imenuje krožni. (glej Jung, 1984: 301-305)

⁷ Tvorba štirih elementov znotraj kozmičnega prostora je zajeta v eni od kozmogonskih različic afriških mitologij. Le-ta pripoveduje o tem, da je pred pojavom časa in prostora obstajala zgolj ena ogromna kaplja najbeležjega mleka. Doondari se je spustil (op. verjetno nanjo), držoč siv kamen v svoji roki. Iz tega kamna je nastalo železo, iz železa ogenj, iz ognja voda in iz vode zrak. In s tem, ko je vseh pet stvari drgnil drugo ob drugo, je Doondari ustvaril človeka. (Mbitu in Prime, 1997: 4) Človek je bil tako ustvarjen iz petih elementov, pri čemer je siv kamen v tem primeru »peta entiteta«, ki vsebuje štiri nastale elemente. Numerološka simbolika: »Štiri se kaže kot znamenje potencialnosti, ki čaka na izpeljavo manifestacije, ta pa napoči s številom pet.« (Slovar simbolov, 1995: 608)

⁸ Že *prima materia* v alkimističnem opusu je obenem tudi nasprotje same sebe; kot *merkuralna voda*, »ni samo voda, temveč tudi njeno nasprotje: t.j. ogenj.« (Jung, 1984: 248) O igri nasprotij, vzbrstelih v maternici prvotne tvarine, Ovid piše takole:

*Kjer se je zemlja pojavljala, tam je bil zrak in tam voda;
voda bila je neplovna, na zemlji ni dalo se stati,
v zraku bilo ni svetlobe. Nič lastnih oblik ni imelo,
eno je drugo spodrivalo, v enem in istem telesu
vroče je z mrzlim in suho je z vlažnim vojsko vojevalo,
kar je mehko, s trdoto, in kar ima težo, z breztežnim.*
(Ovid, 1977: 5)

⁹ Meletinski ugotavlja podobnost starogrškega *erosa* in hindujske *kame* v njuni kozmogonski vlogi: kot počeli volje oba pripravita prvotno gmoto do gibanja in, posledično, do samozavedanja. (glej Meletinski, 2001: 80)

*Najprej ga je obšlo Poželenje
in to je bilo prvotno seme uma.
Vez bitja v nebitju so našli
pesniki, v srcu iščoč misel.*

(Rigveda v Hribar, 2000:67)

Eros kot dejavno počelo, kot želja, predhaja nagon – ta se pojavi komaj po razdvojitvi Enega in definiranja objekta želje znotraj tega, na novo vzpostavljenega »stanja divje polarnosti.« (Heraklit v Škamperle, 1996:55) »Vez bitja v nebitju so našli« z drugimi besedami označuje nastop razlikovalnega momenta med subjektom in okoljem, ki je nekoliko drugače artikulirano v sumerski kozmogoniji:

*Potem ko je bilo nebo odmaknjeno od zemlje,
ko je bila zemlja ločena od neba,
ko je bilo določeno ime človeka...*

(»Gilgamesh, Enkidu and the netherworld«; Kramer, 1981: 81)

Kot vidimo, mora pojavu zavesti (ime človeka) nujno predhoditi razdvojitvev, kajti »sama transparentnost bivajočega brez razlikovalnega modusa entitet ni mogoča.« (Škamperle, 1996: 56) Dokler ni te temeljne distinkcije, je zgolj nebivajoče Eno; le-to je brez imena, ker »ime vselej poimenuje nekaj bivajočno določenega oz. določno, raz-loč(e)no bivajočega.« (Hribar, 2000: 69-70) O mirovanju ne-razloč(e)nega »sveta v povojih« govori sumerski mit o *Enkiju* in *Ninhursag*; le-ta opisuje nebivajočnost v terminih mirovanja vsega tistega, kar Sumercu sicer predstavlja značilno bivajoče v njegovi neposredni bližini:

*Nobene očesne bolezni niso rekly:
'Jaz očesna bolezen.'*
*Noben glavobol ni rekel:
'Jaz glavobol.'*
*Nobena starka tamkaj ni rekla:
'Jaz starka.'*
*Noben starec tamkaj ni rekel:
'Jaz starec.'*
(...)
*Noben čistilec dna reke ni rekel:
'Mračni se.'*
Noben stražnik ni krožil po svojem območju.

¹⁰ Na to se navezuje tudi stavek v gnostičnem traktatu zbirke *Nag hammadi*: "Prva Psiha (Duša) pa je ljubila Erosa, ki je bil z njo, in zljila je svojo kri nanj in na zemljo." (Nag Hammadi II, 111, 8-10; prev. Uršič (1994))

*Noben pevec ni pel delavskih pesmi,
In nobene žalostinke niso bile žalovane na periferiji mesta.*

(“Enki and Ninhursanga”; Jacobsen, 1987: 186)

Tako kot starka ne more reči: »Jaz starka« in starec ne more reči: »Jaz starec«, je tudi ves ostali svet pasiven v svoji nerazločljivi enosti. Stopnja, ki sledi enosti je torej vzklitje nasprotij¹¹ in, posledično, zavesti. V skladu s tem sta na drugi sliki *Rosariuma* prikazani »arhetipski entiteti«, kralj in kraljica, ki si stojita nasproti kot objekta želje (stik z vejicami kot zavestni nagib k združitvi in neposredni stik z levicami kot nezavedni) ter njuni nezavedni projekciji (kraljica in luna (pasivni princip) pod njo kot projekcija moške *anime*¹², kralj in sonce (aktivni princip) pod njim kot projekcija ženskega *animusa*). Mistična komponenta želje po združitvi je integracija tistega, kar je iz strani zavesti neobvladljivo – incestuozni nagib do *mistične sestre*, ki je *fascinans et tremendum* obenem. (glej Škamperle, 1996: 56-60) Incestuozna komponenta združitve je transparentna tudi v gnostičnih spisih *Nag Hammadi*, kjer »ji (op. očiščeni duši) je oče iz nebes poslal njenega moža, ki je njen brat, prvorojeni.« (Nag Hammadi II/6, 132, 7-9) Morda bi lahko pogosto komponento *mistične sestre* v *sveti poroki* razlagali v smislu še enega para večnih nasprotstev od razpada androgynosti *prima materie* dalje; »Luč in tema, življenje in smrt, levo in desno so si bratje in sestre. Neločljivi so.« (Filipov evangelij v Nag Hammadi II, 53, 14-17)

V nadaljevanju se zgolj nakazana združitev prične udejanjati s potopitvijo golih kralja in kraljice v kopel, v vodo kot *prima materio*, v razgrajujočo kaotično disperzijo vseh

¹¹ Nazoren prikaz definiranja dveh kozmičnih principov je zajet v kitajski bajeslovni razlagi nastanka sveta, kjer se v prvotnem fluidu prične ločevati svetlo in lahko (iz česar vzkljuje nebo) od motnega in težkega (iz česar vzkljuje zemlja). Bistvo neba simbolizira počelo *yang* in bistvo zemlje počelo *yin*. »Yin so pomladne vode, vse pasivno in žensko, nagonsko intuitivno, duša, globina, krčenje, negativno, mehko, popustljivo, vse, kar je temno in vlažno, zemlja, doline, drevesa, nočne živali in bitja, ki živijo v vodah in vlažnih krajih, ter večina cvetlic. Yang je aktivno počelo, duh, razum, višina, širjenje, pozitivno, vse trdo in nepopustljivo, vse, kar je svetlo, suho in vzvišeno od gora, nebo, vse dnevne živali in ptiči.« (Milčinski, 1992: 18) Spolna delitev neba na moški princip in zemlje na ženski princip je značilna za večino civilizacij, pri čemer pa gre morda kot zanimivost omeniti izvzetost egipčanske mitologije iz te formulacije: tukaj sta moški in ženski princip konstelirana prav obratno, kar von Franzeva povezuje z obratnim konceptom življenja Egipčanov. Ti so namreč pripisovali največjo vrednost posmrtnemu življenju, tuzemsko življenje pa zanje ni igralo večje vloge. »Ideje so bile zanje konkretne in resnične, življenjske oblike pa abstraktne – moške. Ko tako preučuješ egipčansko religijo, te osupne prav tisto, kar bi lahko imenovali konkretizacija ideje. Ideja nesmrtnosti, na primer, so morali uresničevati s kemično obdelavo trupla, da bi ga kar najdalje ohranili. Za nas je nesmrtnost le simbolična, za Egipčane pa ni bila (kot tudi ni v primitivni magiji), saj na konkretizacijo ideje kaže že priprava mumije, ki je bila zamišljena kot podlaga nesmrtnosti. Starim Egipčanom je zemlja pomenila moški princip, medtem ko so bili duh in ideje konkretni.« (von Franz, 1988: 123)

¹² *Anima* (lat. Duša) je po Jungu “nezavedna podoba ženske duše v moškem”, *animus* (-us je v latinščini končnica za moški spol) pa je “podoba moške duše v ženski”; na nivoju individualne samorealizacije posameznika naj bi njegova individuacijska pot vodila k “psihološki androgenosti”, ki je rezultat poroke projekcije z nasprotnim principom ega. “Temu pravimo sveta poroka (...)” (Pascal, 1999: 166)

elementov. Spust v vodo tako simbolizira »vrnitev diferencirane snovi v njeno osnovno nediferenčno stanje, v *prima materio*.« (Edinger, 1994: 54)

Tisto, kar je vzniknilo iz vode in se iz potenciala razvilo v dejanskost, lega sedaj nazaj v to predformno gmoto nediferencirane oblike predobstoja. Paradoks vode je prav v dejstvu, da je kot *prima* in *ultima materia* obenem podobna zemlji v že omenjenem maternica/grobnica smislu¹³ (in zato neobhodno veže nase vse, kar je), vendar pa je nezmožna preseganja svoje narave bivanja skozi manifestacijo sebe v formi. Zato je »usoda vode predhajanje Stvaritvi in ponovno vsrkanje le-te vase.« (Eliade, 1959: 131) Razveljavitev oz. vsrkanje forme je ekvivalentno njeni pojavitvi in prav zato sta v simbolizmu vode zajeta tako smrt kot ponovno rojstvo. »Stik z vodo vedno prinese regeneracijo¹⁴ – po eni strani zato, ker raztopitvi sledi novo rojstvo, po drugi pa zato, ker potopitev oplojuje in množi potencial življenja. (prav tam: 130)

Potop v vodo je tako mogoče razlagati kot refleksijo popolne Drugosti mene, ki ni nič manj realna kot jaz sam.¹⁵ »Tisti, ki pogleda v ogledalo vode bo zagotovo zagledal lastno podobo. Tisti, ki prihaja k sebi, tvega srečanje s samim sabo.« (Jung, 1995: 57) V tem smislu je potop v vodo izničenje forme znotraj mene samega; »disperzija jaza oziroma zavesti, sestop do 'atomov'.« (Škamperle, 1996: 62) Tudi Dorn podobno razmišlja, ko govori o predpogoju za delo alkimista v iskanju enotne tvarine: »Nikoli ne boš iz drugih stvari napravil enega, če najprej *eno* ne nastane iz tebe samega.« (Dorn v Jung, 1984:266) Dejstvo, da entiteta vsebuje nasprotje znotraj same sebe pa nujno vodi v relativizacijo nekega nevariabilnega in statičnega dožemanja odnosa med stvarjo in njenim nasprotjem; še več: stvar in njeno nasprotje sta zgolj

¹³ Pri tej analogiji je potrebno poudariti pomembno razliko: zemlja je sicer, enako kot voda, prostor vzklitja in zamrtja življenja obenem; vendar pa voda predhaja zemljo, ki je iz nje diferencirana forma. Voda je tako na kozmogonskem nivoju (kot mati matere) *arche* zemlje.

¹⁴ Ali kot pravi Arthepius, alkimist: "In ker je izvor sonca in lune voda, njuna mati, je zanju nujno, da spet vstopita vanjo, k razumu, v maternico njune matere, da se lahko prenovita ali vnovič rodita bolj zdrava, plemenita in močnejša." (Arthepius v Edinger, 1994:54) Naj na tem mestu tudi omenim še vedno aktualen obred krsta, neposredno navezujoče na vodo, ki je bila "pred oblikovanjem celotnega sveta umirjena z Bogom v še neoblikovanem stanju... Voda je bila prva, ki je ustvarila tisto, kar je v sebi nosilo življenje in zato ni nič čudnega, če so pri krstu vode vedele kako dati življenje... Zato vse vode v duhovni vrlini njihovega izvora dobijo po zaklinjanju Boga moč izvajanja zakramenta posvetitve; kajti Duh se nemudoma spusti iz nebes in počije nad vodami, posvečujoč jih od Sebe samega; in s tem ko so tako posvečene pridobijo tudi same moč posvetitve... One, ki so bile navajene zdraviti telesne pomanjkljivosti, zdaj zdravijo duha; one, ki so udeležene začasnemu odrešitev, zdaj obnavljajo večno. (Tertulijan v Eliade, 1959:132)

¹⁵ Tukaj se v osnovi naslanjam na jungovsko razumevanje *hieros gamosa*, kjer gre za združitev ega in nezavedne projekcije nasprotnega spola (*anime, animusa*), ki poteka znotraj posameznika. Izraz projekcija je torej sinonim za Drugost mene. Na to idejo se delno navezuje tudi nebeška poroka Jahveja s Šekino v Kabali (Šekina, "božja slava" v pojavi formi je zadnja emanacija Jahveja v Drevesu življenja, ki je kot celota "popolna konfiguracija božjih atributov" (Šimon Halevi, 1994: 8)). V tem smislu kabalistični *hieros gamos* implicira na idejo o mističnem združevanju znotraj boga samega, ki naj bi predstavljalo neke vrste matrico vsem ostalim. Ali kot izrazi Scholem: "...vsaka prava poroka je simbolna realizacija združitve Boga s Šekino." (Scholem v Runzo, 2000:19).

dva, med seboj neločljiva obraza enega, »zato niti dobro ni dobro, niti zlo zlo, niti življenje življenje, niti smrt smrt. (Filipov evangelij v Nag Hammadi II, 53, 17-19)

Spoznati, ozavestiti je torej potrebno Drugost v meni samem, enako kot je moral Jahve »spoznati samega sebe« skozi svoje utelešenje,¹⁶ skozi »porajanje Drugega, postavljanje nasproti samemu sebi.« (Jung, 1996:199) Zato je potop v vodo akt očiščenja, sežig tančice iluzije, razstrupitev nesnage nespoznanja.¹⁷ O očiščenju pred združitvijo izrecno govori del spisov *Nag Hammadi*, imenovan *Eksegeza duše*, kjer je duša

opustila svoje nekdanje vlačuganje in se očistila umazanije svojih prešuštnikov¹⁸ in prenovila se je, da bi bila nevesta. Očistila se je v nevestini sobi, napolnila jo je z dišavami in v njej čakala svojega resničnega ženina. Nič več ni tekala naokrog po trgu in se predala vsakemu, ki si ga je zaželela, temveč je potrpežljivo čakala nanj – sprašujoč se 'Kdaj bo prišel?' (...) In o njem je sanjarila kakor ženska, ki je zaljubljena v moškega.

(Nag Hammadi II, 10-23; prev. Uršič (1994))

Ta motiv je navzoč tudi v sumerski liriki; v eni izmed kompozicij je izpostavljen znotraj dialoga med *Inano* in njenim bratom *Utujem*.

Utū, nevestin brat *Sestra moja, kaj si počela v hiši?*
 Malčica, kaj si počela v hiši?

Inana *Okopala sem se v vodi,*
 se zdrgnila z milom,
 se okopala v vodi
 iz svetlega bakrenega vrča,
 se zdrgnila z milom
 iz blestečega kamnitega kozarca,

¹⁶ "Oče (op. Jahve) kot prvotno Eno ni bil nič določnega ali določljivega in se še ni mogel v pravem pomenu imenovati ali biti "Oče". S svojim utelešenjem v Sinu pa je postal "Oče" ter s tem določeni in določljivi." (Jung, 1996: 198)

¹⁷ Na to se navezuje gnostična interpretacija starozaveznega prečkanja Rdečega morja, ki je "voda smrti, za tiste ki se ne zavedajo in krstna voda ponovnega rojstva in transcendence za tiste, ki se. 'Se ne zavedajo' cilja na tiste, ki so brez spoznanja, torej brez vedenja o naravi in usodi človeka v kozmosu." (Jung v Segal, 1992:96) Z drugimi besedami posreduje enak pomen tudi tekst v Dao de jingu, kjer se samo poznavajoči lahko brez skrbi potopi: (Klasiki daoizma, 1992, 75; prev. Milčinski):

Vrnitev k bistvu, to je večno trajati
Poznati večnotrajno, je razsvetljenje.
Kdor večnotrajnega ne pozna,
nepremišljeno deluje zlu naproti (...)
Kdor v Dau vztraja,
brez nevarnosti potopi se v globino.

¹⁸ Z njenim utelešenjem se je duša namreč "prostituirala ter se dajala enemu in vsem, pri čemer je vsakega, ki mu je padla v objem, imela za svojega moža. (...) Kajti od njih ni prejela ničesar, razen skrumb, ki so jih ji zadali, medtem ko so legali z njo. In naraščaj, razplojen od nje ter prešuštnikov je bedast, slep, in bolehen. Slaboumen je." (Nag Hammadi II, 128, 1-26)

*se natrla
s sladkim oljem iz kamnitega kozarca,
in si nadela kraljevsko haljo,
haljo nebesnega kraljestva. (...)*

*Pripeljite mojega ženina
iz palače!
Naj pride! Naj pride!
Vsekakor, da, naj pride!*

(“Dumuzid-Inana A”; Jacobsen, 1987: 16-18)

Sedaj smo pripluli do Skrivnosti, (ki po besedah gnostika Filipa »ni skrita ne v temi ne v noči, marveč je skrita v popolnem dnevu in sveti luči« (Filipov evangelij v Nag Hammadi II, 86, 16-18; prev. Uršič (1994)); do prizora, kjer sta v *Rosariumu* kralj in kraljica, potopljena v vodo, prikazana v božanskem koitusu. Edinger opozarja na spremembo perspektive risb; tokratni prikaz je za razliko od prejšnjih podan v prečnem rezu, kot da bi bila izrezana majhna špranja na dnu vodnjaka, da lahko oprezamo za dogajanjem pod globino. Prikazana združitev je torej manifestacija Skrivnosti, ki je »v resnici nikomur ne bi smelo biti dano videti. Možnost tovrstnega vpogleda v globine je kršitev svete skrivnosti.«¹⁹ (Edinger, 1994: 62)

Ali kot pravi Filipov evangelij iz *Nag Hammadi* zbirke: »Skrivnosti resnice so razodete, četudi le po vrsti in podobi. *Nevestina soba* pa ostaja skrita. To je sveto v svetem. Zagrinjalo je sprva skrivalo, kako je Bog upravljal stvarstvo, toda ko se zagrinjalo pretrga in se stvari znotraj razodenejo, takrat bo ta hiša opuščena ali pa bo uničena.« (Filipov evangelij v Nag Hammadi II, 84, 20-28; prev. Uršič (1994)) Vendar pa Filip »protislovno« nadaljuje takole: »...zagrinjalo ni bilo razklano zgolj na vrhu, kajti potlej bi bilo odprto le tistim zgoraj; niti ni bilo razklano zgolj na dnu, kajti potlej bi bilo razkrito le tistim spodaj. Bilo je, raje, razklano od vrha do tal. Tisti zgoraj so ga razprli nam spodaj, da nam je dana možnost vpogleda v skrivnost resnice.« (Filipov evangelij v Nag Hamadi II, 85, 5-13)

Skrivnost, ki jo *sveta poroka* nosi v sebi (v katerikoli obliki že) je potemtakem jedro božanskega svetovja, in je sama po sebi *sovpadajoče nasprotje*: po eni strani se zdi, da je spoznanje te transcendenčne Skrivnosti oskrunjenje božje hiše, uboj najsvetejšega, ki ni iz

¹⁹ Naj na tem mestu omenim 2000 let varovano skrivnost elevzinskih misterijev (v središču praznovanja misterijev se je dogajal *hieros gamos*), ki so prisotne transformirali iz *Mystos* (zastrtih) v *Eoptes* (tiste, ki so videli). (glej Gerden, 1989: 45) Posvečenim v elevzinske misterije so se torej odprle oči v skrivnosti spoznanja, ki je pod grožnjo smrti ostalo zgodovini nerazkrito. Porphyros zelo abstraktno priča o poti k spoznanju takole: “Ovenčani z mirto z drugimi inicianti stopimo v vhodno dvorano templja, še vedno slepi, toda hierofant (vodja iniciacije) v notranjosti nam bo kmalu odprl oči.” (Porphyros v Šav, 2002:117)

tega sveta. Po drugi strani pa je to isto spoznanje nujno za prejem luči, za uvid resnice v podobah, ki »je človek ne bo mogel prejeti v drugem kraju, če je ne prejme, medtem ko je v teh krajih.« (Filipov evangelij v Nag Hammadi II, 86, 6-7) »Ti kraji«²⁰ se najverjetneje navezujejo na »tukaj in zdaj«, božansko kraljestvo na zemlji, ki razprostira svoja nadržja spoznavajočim se v in skozi božjo podobo.

Sladka *hora coniunctionis* je v poganskem izročilu opevana z vse prej kot skopimi pridevniki, dosti bolj presenetljive pa so na primer izpovedi krščanske mistične neveste, karmeličanke Sv. Tereze, ki imajo – sicer pod legitimnim okriljem nebeške *agape* - presenetljiv erotični pridih:

Videla sem poleg sebe angela v telesni podobi. (...) Ni bil velik, temveč majhen in zelo lep. (...) V rokah angela, ki se mi je prikazal, sem videla dolgo zlato puščico ali kopje z ognjeno ostjo. Bilo mi je, ko da mi je to puščico nekajkrat zasadil v globino srca, in vselej, kadar jo je izdrl, sem imela občutek, kot da mi je z njo izdrl tudi najglobljo notranjost. Ko je odšel, sem vsa gorela od plameneče ljubezni do Boga. Bolečina te rane je bila tolikšna, da mi je iztisnila tiste otožne vzdihne, o katerih sem govorila; pa tudi blaženost, ki jo je povzročila ta silna bolečina, je bila tako obilna, da si nisem mogla želeti, da bi je bila rešena, pa tudi zadovoljiti se nisem mogla z ničimer manjšim, kakor je Bog.

(Sv. Tereza Avilska, 1998: 185-186)

Zgornji opis se ne ustavlja pri abstrakciji ali metaforiki, temveč v izredno živi izraznosti opisuje notranje izkustvo, plod intenzivnosti videnega in občutenega. Motiv združitve duše vernika z Bogom, kot prikazan zgoraj, je zajet v že omenjenem gnostičnem ritualu, imenovanem *nevestina soba (nymphon)*, ki po besedah Marka - vodilne avtoritete zahodne gnostične šole - predstavlja »znamenje duhovne poroke, ki se praznuje kot mistična poroka med Sofijo, poslednjim trpečim Eonom, in Odrešenikom.« (Buonaiuti v Uršič, 1994:38) *Nevestina soba* je tako sinonim za nebeško pleromo, v kateri se mistično združita Odrešenik kot ženin (*nymphios*) in Sofija kot nevesta (*nymphe*). (glej Uršič, 1994: 38) Filon Judejski pravi o vsebinskem ozadju te *mistične poroke* naslednje: »Nič kaj...se ne bomo zmotili če rečemo, da je Stvarnik, ki je napravil vse to Vesolje obenem tudi Oče tistega, kar je bilo pripeljano v obstoj; medtem ko je Mati tega Njegova Modrost – s katero se je Bog združil, čeprav ne enako kot moški z žensko, in ji vsadil moč Geneze. In ona, prejemajoča Seme

²⁰ Zloženka "ti kraji" je Uršičev prevod (1994) angl. besede *here*; gre za metafizično ločino dveh svetov: tukajšnjega in drugega (ki ga ne moremo prevesti analogno s prvim: "drugi kraji", ker gre za določeno obliko: *the other place*)

Boga, je s popolnim delom ustvarila Njegovega edinega ljubljene Sina, ki ga lahko vsi zaznamo – ta Kozmos.« (Filon Judejski v Mead, 1997:45-46)

Izid poroke je torej kozmos kot vidna popolnost in »njeno sožitje z Jahvejem pomeni večno sveto poroko (*hieros gamos*), iz katere so spočeti in rojeni svetovi.« (Jung, 1996:257) Sofija je namreč vseprežemajoča, izžarevajoča, subtilna, »sovečna, pred stvarjenjem obstoječa, tako rekoč hipostazirana *pnevma ženske narave*« (prav tam: 245) ali *sapientia Dei*. V Sirahovi knjigi se opisuje kot beseda Božja²¹ in povsod pronicajoča spremljevalna družica stvarjenja: »Jaz sem izšla iz ust Najvišjega in kakor megla prekrila zemljo. Jaz sem na nebeških višavah postavila svoj šotor, moj prestol je stal na oblačnem stebru. Sama sem prehodila nebesni obok, sprehodila sem se po globinah brezen. Nad valove morja, nad vse kopno, nad vsa ljudstva in narode je segala moja oblast. Pri vseh teh sem iskala počitek, na čigavi dediščini bi se utaborila.« (Sir: 24, 3-7) Alkimisti govorijo o Sofiji kot o *lumen naturae*: »Ta luč je prava luč narave, osvetljujoča vse filozofe, ki pridejo na ta svet in ljubijo Boga. Ona je v svetu in celoten svet je z njo lepo okrašen in tako bo do poslednjega in velikega dneva Gospodovega ...«²² (Khuntrah v Jung, 1984:165)

Zgoraj omenjena ideja *nevestine sobe* kot mističnega prostora izvršitve *hieros gamosa* močno spominja na *Anaktoron*, sveto sobo v elevzinskih misterijih, v kateri naj bi prišlo do obredne združitve med vrhovnim svečenikom in svečenico. Tako škof Asterios piše Grkom: »Ali niso elevzinski misteriji osrednji del vaše religije in mar se ne atenski demos, da, celotna

²¹ V primerjavi sebe z besedo se močno približa "začetku" v Janezovem evangeliju: "V začetku je bila Beseda in Beseda je bila pri Bogu in Beseda je bila Bog. Ta je bila v začetku pri Bogu. Vse je nastalo po njej in brez nje ni nastalo nič, kar je nastalo. V njej je bilo življenje in življenje je bilo luč ljudi. In luč sveti v temi, a tema je ni sprejela." (Jn, 1, 1-5)

²² Vendar pa je Jahveju njegovo pleromatsko sožitje s Sofijo izginilo izpred oči ob vršitvi ljubosumja in posesivnosti polne božanske drame med njim in izvoljenim ljudstvom (Izrael). »Na njeno (op. Sofijino) mesto je stopila zveza z izvoljenim ljudstvom, ki je bilo s tem postavljeno v žensko vlogo.« (Jung, 1996: 255) Zvezo z Izraelom spremljajo pri Ozeju sledeče Jahvejeve poročne zaobljube: »Postal bom Izraelu kakor rosa, kakor lilija bo cvetel in poganjal korenine kakor libanonski gozd. Njegovi poganjki se bodo razvejali, veličasten bo kakor oljka, dišal bo kakor libanonski gozd.« (Oz, 14, 6-7)) To so besede pomiritvene sprave po kesanju in spreobrnjenju Izraela, ki podleže grožnjam Jahveja (»Zato jim bom postal kakor lev, prežal bom na poti kakor panter. Planil bom nadnje kakor medvedka, oropana mladičev, razparal bom oklep njihovega srca. Tam jih bom žrl kakor lev, poljske živali jih bodo parale. Uničil te bom, Izrael.« (Oz, 13, 7-9)); kesanje Izraela je sterilno, ker je izsiljeno v Jahvejevem zanosu razkazovanja brutalne in patološke vsezmožnosti. Jung (1996) ugotavlja, da njegovemu razmerju do Izraela umanjka eros, pri čemer naj spomnim na Hribarjevo misel na začetku poglavja: "Brez *erosa* tudi *logosa* ni.« (Hribar, 2000: 67) Job je nazadnje tisti, ki pripravi Jahveja do spominjanja Sofije, do obnovitve zaveze z Modrostjo po sili nujnosti. »Kajti, ko Job spozna Boga, mora tudi Bog spoznati samega sebe.« (Jung, 1996: 251) S tem se pa v božji drami nakaže velik preobrat: »Bog se bo obnovil v misteriju nebeške poroke(...) in postal človek.« (Jung, 1996: 257) Koncept Jahveja kot ženina in Izraela kot neveste je prešel v krščanstvo s sledečo modifikacijo: ženin je zdaj v Kristusu utelešen Bog, nevesta pa Cerkev, duhovni Izrael, izbrana iz vsakega naroda. Pismo Efežanom tako pravi: »Žene naj bodo podrejene svojim možem kakor Gospodu, mož je namreč glava ženi, kakor je Kristus glava Cerkvi: on, odrešenik telesa. In kakor je Cerkev podrejena Kristusu, tako naj bodo v vsem žene možem. Možje, ljubite svoje žene, kakor je Kristus vzljudil Cerkev in dal zanjo sam sebe, (Ef, 5, 22-25)(...) Ta skrivnost je velika; jaz pa pravim: glede Kristusa in glede Cerkve.« (Ef, 5, 32)

Grčija zbira na tistem kraju, da bi praznovala ta nesmisel? Ali ni v tistem svetišču tudi *katabasion*²³, v katerem se svečano srečata, čisto sama, hierofant in duhovnica? Ali potem množica ne pogasi bakel in je prepričana, da je njihova odrešitev odvisna od tistega, kar onadva počneta v temi?» (Asterios v Šav, 2002:120-121)

Skrivnost elevzinskih misterijev je ostala varovana vse do danes, pri čemer se bralcu poraja nek občutek usodnosti tega svetega kraja; tako lahko le predpostavljamo, da je prišlo do razodetja skrivnosti, podobne tisti, ki jo opisuje Filip. Človek je morda v tem obredju spoznal resnico o naravi in usodi sebe v kozmosu; resnico kot popotnico za morebitno vnovično varno prečkanje Rdečega morja. Ali kot pravi Šav: »Zgodilo se je gledanje v božansko skrivnost stvarstva. *Mystikos* namreč ne pomeni le *skrivnostno*, ampak *skrivnostno*, ki se tiče *božjega*, skrivnost o božjem – in tak je pomen besede »mistično« še danes.« (Šav, 2002: 124)

Po *Rosariumu* sledi združitvi faza gnitja in mirovanja; kralj in kraljica sta omrtvičeni hermafrodit, ki je doživel orgazmično *la petite mort* in sedaj leži, razkrajajoč se v grobnici. Energija se je preselila v novo bitje, v dopolnjujoči člen božanske drame. »Če so 'leve' sile enako močne od 'desnih', lahko združitev teh nasprotij porodi zgolj nekaj tretjega, kar bo potem imelo naravo obojega. Nasprotji se združujeta v energijskih padcih: tretje, ki nastane iz obojega, je podoba, 'osvobojena nasprotij'...« (Jung v Škamperle, 1996:183) To tretje je mistična in transcendenčna entiteta, v alkimističnem opusu imenovana *lapis*²⁴/*filius philosophorum*. V gnozi jo na primer predstavlja Sveti duh kot presežnost dvojnosti Kristusa²⁵ in zapuščina človeku po njegovi vrnitvi v Enost k Očetu. Sveti duh je v tem smislu paraklet, tolažnik človeštva, dediščina učlovečenega Boga, »tisti reflektirani in kot noumenon hipostazirani, naravni podobi Oče-Sin pridodani 'Tretji'«. (Jung, 1996: 211) Vendar pa je tudi Kristus sam "tretja entiteta" kot drugorojeni iz božanske neveste Sofije, *božanski otrok*, »prihodnji odrešenik, porojen iz božanske družice, katere odsev prebiva v vsakem človeku.« (prav tam: 275) Je sin človekov, sin Božji in – kot utelešenje logosa s pomočjo pnevmatskega

²³ *Katabasion* je podzemna sobana, ki pa je ob izkopavanju Eleusisa niso našli. To podzemno sobano je vseboval Perzefonin tempelj Korion v Aleksandriji, medtem ko je v Eleusisu sredi Telesteriona stal Anaktorion, sveta soba, v katero naj bi se svečenik in svečenica umaknila. Šav zato sklene, da je "Asterios verjetno vse skupaj zamešal." (Šav, 2002: 121)

²⁴ Gre za idejo, da je tisto, kar je skrito v kamnu, istovetno s tistim, kar je skrito v človeku. "Spremenite se iz mrtvih kamnov v žive filozofske kamne!" (Dorn v Jung, 1984:280) Ob navezavi na ta stavek naj dodam, da sta bila nujna elementa alkimistov ob njihovem delu meditacija in imaginacija kot poti k umevanju, k vitalnosti „živega filozofskega kamna. "Zato proučuj, meditiraj, znoji se, delaj, kuhaj...in zate se bo odprla odrešenje prinašajoča deroča voda, ki prihaja iz srca Sina velikega Sveta." (Khunrath v Jung, 1984:286)

²⁵ Dvojnost Kristusa pomeni njegovo, po eni strani božjo in po drugi človeško naravo. Prva je izpričana z besedami: "Jaz in Oče sva eno." (Jn, 10, 30)...Kdor je videl mene, je videl Očeta." (Jn, 14, 9) druga pa ob križanju z vzklikom: "Moj Bog, moj Bog, zakaj si me zapustil?" (Mt, 27, 46)

začetka – pojava »božanskega *nousa*.« (Jung, 1984: 313) Tako se tudi moškemu, ko se njegov ego združi z animo, »svet na novo odpre in zdi se mu, da se je vnovič rodil...« (Pascal, 1999: 169), medtem ko pa združitev animusa in ženskega ega v njej sproži 'poroko nebes in zemlje' in ji omogoči, da rodi Božanskega Otroka...» (prav tam: 167)

Motiv ponovnega rojstva in spočetja božanskega otroka (ki je simbol duhovnega preporoda prav v smislu ponovnega rojstva) je navzoč tudi v elevzinskih misterijih, o čemer Hyppolit priča takole: »Torej, ponoči v Eleusisu, ob velikem ognju, Praznovalec, medtem ko izvaja velike in tajne misterije, z grmečim glasom zavpije: 'Vzvišena Brimo je rodila posvečenega sina Brima!', kar pomeni 'Močna je rodila Močnega'. In reče, da je časti vredna tista generacija, ki je duhovna, nebeška, od zgoraj, in da je močan tisti, ki je tako rojen.« (Hyppolit v Šav, 2002:120) Gre za boga-otroka, »božanskega mladeniča, odrešenika, rojenega v noči, v tem tipičnem misteriju kulta matere iz Elevzine. Je bog življenja, smrti in vstajenja od mrtvih, bog božanske mladosti.« (von Franz, 1988: 7) Božanski otrok simbolizira kozmični nivo združitve telesa, duše in duha z *unus mundus*, vstajenje življenja, neopredeljivega s termini prostora in časa. O simboliki otroka govori Jung takole: »'Otrok' je rojen iz maternice nezavednega, zaplojen v globinah človeške narave, oziroma iz živeče Narave same. Je posebitev vitalnih sil skorajda izven omejenega dometa našega zavednega mišljenja; načinov in možnosti, o katerih naš enostranski um ne ve ničesar; celosti, ki zaobjema jedro globin Narave. Predstavlja najmočnejšo, najbolj neogibno nujo v vsakem bitju, ki jo imenujemo nuja samorealizacije.« (Jung in Kerenyi, 2002: 106)

Božanski otrok je tista androgina enost, procesu diferenciacije podvrženo stanje *ultima materia*, *merkurialna voda*, ki zdravi in zastruplja obenem. (»Bolnega ozdravim in ga obogatim, pa vendar sem strupena in smrtna.« (*Rosarium*, v Škamperle, 1996: 56)) Slednje pa presenetljivo spominja na simbolno dvojnost kače²⁶ v povezavi z motivom drevesa spoznanja v *Nag Hammadi* zbirki, kjer sedem arhontov naroči Adamu in Evi, naj ne jesta iz omenjenega drevesa, sicer bosta umrla. To grožnjo pa kača, ki se pojavi, zanika s sledečim pojasnilom Evi: »...ko boš jedla z njega, se bo tvoj duh razjasnil in postala boš kakor bog, spoznala boš razlike med dobrimi in slabimi ljudmi.« (Nag Hammadi II, 118, 34 – 119, 1-4; prev.Uršič (1994)) In ko je Eva naposled jedla sadež *drevesa spoznanja* ter ga dala jesti tudi svojemu možu, »je luč spoznanja zasijala nanju« (prav tam, 119, 12-13; prev.Uršič (1994)); in ko so zbegani arhonti videli posledice njenega spoznanja, so si rekli: »Glej, Adam je postal kakor

²⁶ Zanimivo je tudi, da je antična mitologija povezovala kačo z motivom boga-otroka: »Kralj Erithonij, na primer, je bil mitičen bog Atencev. Bil je sin Atene in so ga kot otročička imeli v košari, v katero ni smel nihče pogledati, ker bi v njej zagledal otroka, obdanega s kačami.« (von Franz, 1988: 71)

eden izmed nas, tako da razume razliko med svetlobo in temo.« (prav tam, 120, 26-28; prev. Uršič (1994))

Kača je torej tista, ki je človeka iz naivne nedolžnosti nespoznanja pahnila v večni boj igre nasprotij; v življenje. »Vzbuja strah, prinaša smrt in zastruplja; je sovražnik svetlobe ter hkrati rešitelj v živalski obliki – simbol *logosa* in Kristusa. Ko nastopa v tej zadnji obliki, predstavlja možnost zavedati se samega sebe in postati celosten. Namesto intelektualnega razumevanja obljublja znanje, porojeno iz neposrednega notranjega izkustva: pronicljivost in skrivno modrost – gnosis.« (von Franz, 1988: 71)

V poročilu o *ofitih* (gnostični sekti častilcev kače) tudi Irenej, ortodoksni cerkveni oče, govori o spoznanju, ki bi ga naj zanje nosila kača: »Nekateri pravijo, da je Sofija sama kača, ki naj bi postala Stvarniku sovražna in ljudem prinesla znanje, in zato naj bi bila kača pametnejša od vseh.« (Irenej v Uršič, 1994:68) Kača je torej glasnica notranjega razsvetljenja, vendar pa gre omeniti tudi njen drug obraz; obraz gole, vlažne instinktivnosti in predložujoče sladke slutnje smrti. S tem namreč, ko je človek pahnjen v igro življenja, je obenem pahnjen tudi v Sizifov boj z večno nepremostljivimi nasprotji; in kača kot skušnjava smrti »ponuja način, kako pobegniti življenju, dokončno rešitev nerazrešljivega problema.«²⁷ Ker pa kača ne pristane ne na eno, ne na drugo; ker je glasnica najsvetlejše Svetlobe in najtemnejše Teme, je kača tudi aksiom življenja.

Tako v popolni obliki ponovno rojeni *Merkur* kljub vsemu ohranja v sebi nek dvojen značaj. In morda je slutnja o Enosti, ki jo stremljenje človeka večno lovi v poskusih stapljanja tega razdrobljenega in difuznega sveta skozi *hieros gamos*, *mysterium coniunctionis* ali *mistično poroko*, resnično stvar razkritja v nekem drugem svetovju. Vonj po s tančicami prepredenem božjem kraljestvu tukaj in zdaj kljub vsemu, ali prav zato: ostaja.

²⁷ von Franz, 1988, 70

2.EPISTEMOLOŠKE PREDPOSTAVKE IN POMISLEKI K PREDMETU RAZISKOVANJA

2.1. PROBLEM SVETOVNONAZORSKEGA RAZKORAKA²⁸

Motiv *hieros gamos*, izvorno grška fraza za *sveto poroko* oziroma *sveti spolni odnos* opisuje mitsko ali ritualno združitev ženskega in moškega principa (glej The Encyclopedia of Religion, 1995: 317), pri čemer pomensko jedro te združitve temelji na človekovem razumevanju fenomenov izkustvenega sveta skozi »mitopoetsko« oziroma »pred-logično« misel. V dojetanju ontološke realnosti sveta je le-ta v temelju drugačna od »znanstvene« misli, oblikovane z vzponom moderne znanosti 17.stol,²⁹ mnoštvo prepada v svetovnem nazoru med njima pa Frankfort reducira na razliko med terminoma “*Ono*” (it) in “*Ti*” (thou), kjer je prvi nadomestek za dojetanje sveta fenomenov modernega človeka, in drugi za dojetanje sveta pred razkolom *mythos/logos*. Pri »*Ono*« gre za subjektovo aktivno definiranje identiete posameznega objekta, ki ga znanstvena misel po kodu univerzalnih zakonov lahko kadarkoli poveže z ostalimi objekti v skupino ter s tem postavi njegovo obnašanje znotraj določenih okoliščin v sfero predvidljivosti. Razlikovanje subjekt/objekt in praktična/teoretska aktivnost je nujno za obstoj znanstvene misli, ki je emocionalno indiferentna in artikulirana. (glej Frankfort, 1959: 12-13) Empirična misel zakonitost nekega splošnega pojava uporablja kot kriterij resnice nekega posameznega fenomena. Zato empirični svet vedno postavlja vse tisto, kar je posebno, v posredni ali neposredni odnos z nečim splošnim in ga s tem opredeljuje. (glej Cassirer, 1966: 30-32) Nasprotno temu pa se »*Ti*« v smislu »žive prisotnosti«, osnovne solidarnosti življenja, ki presega mnoštvo in raznolikost posameznih oblik, razkriva skozi samega sebe. “Razpršenost prvobitnega mišljenja se je pokazala tudi v nejasnem razmejevanju subjekta in objekta, materialnega in idealnega (to je predmeta in znaka, stvari in besede, bitja in njegovega imena), predmeta in

²⁸ Skovanka svetovno nazorski razkorak opredeljuje v tem poglavju nehierarhično izpostavljeno temeljno različnost dojetanja in interpretiranja sveta fenomenov v dveh časovnih obdobjih, med seboj ločenih okrog 4000 let

²⁹ Revolucionarni prelom v načinu mišljenja med starim in novim, znanstvenim pristopom k spoznavanju sveta se navaja kot “kopernikanski obrat”, sloneč na utemeljitvi heliocentričnega sistema; s tem prelomom pride do nasprotja med znanstvenim dejstvom in vsakodnevnim doživljanjem, ki ga Hribar opredeljuje z razliko med bistvom in pojavom (glej Hribar, 1984: 7)

njegovih lastnosti, posameznega in mnogega, statičnega in dinamičnega, prostorskih in časovnih odnosov.” (glej Meletinski, 1983: 167)

Kramer na primer konkretno ugotavlja, da je Sumercu manjkalo osnovno intelektualno orodje za tvorbo definicije ali generalizacije; prav tako – zaradi nepoznavanja temeljnega principa evolucije - ni zmožel dojeti koncepta rasti ali razvoja. (glej Kramer, 1981: 80) Človek »Ti« doživlja naravo simpatetično v smislu neklasificiranega so-bivanja vseh form življenja. Prav tovrstna naravnost do sveta fenomenov predpostavlja neposredno navezo z nujnostjo prisotnosti objektov. Človek mitopoetskega sveta je omejen na »tukaj in zdaj«, torej: tako na nezmožnost povezovanja posamezne izkušnje s širšim spektrom podobnih izkušenj kot tudi na nezmožnost kritično-komparativne refleksije z uporabo preteklih podatkov in prihodnjih pričakovanj.

Mit živi popolnoma v prisotnosti svojih objektov – s tolikšno intenzivnostjo, s kolikšno v določenem trenutku zaobjame zavest in si jo prilasti. Mit ne poseduje sredstev za podaljšanje trenutka izven sebe samega, za vpogled v tisto pred ali za njim, za vzpostavitev povezujočega odnosa med njim kot posameznim in celoto elementov realnosti.(...) Zavest v relaciji do njega (op. mita) opredeljuje gola dejstvenost; ne poseduje niti težnje niti sredstev za popravilo ali kritiko tega, kar je dano tukaj in zdaj, za omejitev objektivnosti le-tega ob merjenju ga z nečim ne-danim, z nečim preteklim ali prihodnjim.

(Cassirer, 1966: 35-36)

S tem, ko je svet fenomenov reduciran na skupni imenovalec prisotnosti objektov »tukaj in zdaj« brez zmožnosti časovno orientirane distance, je dojemanje pojavnega sveta speljano na zgolj en nivo realnosti. Zato je mitska zgodba, ki vključuje prepletanje božje in človeške domene obenem, razumljena tudi kot ontološka realnost, ki je *sui generis*.³⁰ S to ugotovitvijo pa se bližamo bistvu problema sledeče naloge, namreč: če mit, ob tem ko ga beremo, hkrati (s šablono alegorije) prevajamo tudi v jezik znanosti, mu odvzemamo celostni pomen. »V resničnem mitologemu ta pomen ni nekaj, kar bi lahko bilo izraženo enako dobro in enako polno na ne-mitološki način. (...) Ta pomen je tako težko prevesti v jezik znanosti zato, ker je lahko v polnosti izražen samo znotraj mitoloških terminov.« (Malinowski v Jung in Kerenyi, 2002:4)

Kod alegorije predpostavlja razliko med približnim in idealnim, med izgledom stvari in stvarjo samo na sebi; kod mita pa predpostavlja – prav nasprotno – identičnost bistva in pojava.

Ampak če pogledamo sam mit, to kar je in to kako dojema samega sebe, vidimo da mu je tuja ta ločitev idealnega od realnega, ta razlika med svetom neposredne realnosti in svetom posredne pomenskosti, to nasprotje med 'sliko' in 'stvarjo'. (...) Tam kjer vidimo golo 'reprezentacijo', mit – v primeru da se še ni oddaljil od svoje osnovne in izvirne oblike – vidi realno identiteto. 'Slika' ne predstavlja 'stvari'; ona je stvar; ne samo da ona stvar zastopa, ampak ima njej enako resničnost, tako da jo (op. stvar) nadomesti v svoji neposredni prisotnosti.

(Cassirer, 1966: 38)

V tej luči se zdi brati mit kot simbolno usmerjanje na nekaj drugega, na nekaj ležečega izven sfere mitske realnosti - precej nesmiselno. Kramer sam navaja problematiko tovrstnega pristopa k študiju starodavne orientalske misli iz strani nekaterih modernih etnologov. Le-ti naj bi, v želji da postavijo ločnico med sumerskim mitotvorcem in filozofom, zašli v skrajnosti tako podcenjevanja kot tudi precenjevanja arhaične misli. V prvem primeru naj bi šlo za predpostavko da, zadevajoč kozmično problematiko, Sumerec ni bil sposoben nikakršne logike ali inteligence v mišljenju. V drugem pa, da je bil blagoslovljen z od intelekta »nepokvarjeno« mitopoetsko mislijo – že po naravi dojemljivo in intuitivno – kar naj bi mu posledično omogočalo znatno globlji prodor v kozmično bistvo kot moderni misli s svojim analitičnim ter intelektualnim pristopom. (glej Kramer, 1981: 80) Iz česar pa – po mojem mnenju – ne sledi sklepni stavek, da je resnica najbrž nekje vmes. Resnica je najverjetneje in predvsem drugje: iznad dialektike binarnega diskurza, v neposrednosti, v »enosti življenja«. Mislim, da tovrstno naravnost do sveta nazorno izpostavi Jacobsen znotraj komparativne analize elementa *numinoznega*³¹ pri Sumercih ter v zgodbi o Mojzesu in gorečem grmu v Stari zavezi. (glej Jacobsen, 1976: 6) V omenjeni zgodbi Mojzes ob pašnji drobnice zagleda angela Gospodovega v sredini s plameni prekrita grma in – v želji po boljše pogledu tega prizora – stopi bliže. »Ko je Gospod videl, da prihaja gledat, ga je Bog poklical iz sredine grma in rekel: 'Mojzes, Mojzes!' Rekel je: 'Tukaj sem.' Bog je rekel: 'Ne hodi sem! Sezuj si sandale z nog, kajti kraj, kjer stojiš, je Sveta zemlja!' Potem je rekel: 'Jaz sem Bog tvojega očeta, Bog Abrahamov, Bog Izakov in Bog Jakobov.' Tedaj si je Mojzes zakril obraz, kajti bal se je gledati v Boga. (Exodus 3:4-7)

³⁰ »Mit v primitivni družbi, t.j. v njegovi prvotni obliki, ni zgolj zgodba, ki se jo pripoveduje, temveč realnost, ki se jo živi.« (Malinowski v Jung in Kerenyi, 2002:6)

³¹ Pojem numinoznega (svetega), ki je po Ottu kategorija *sui generis* (glej Otto, 1993: 15), se kaže skozi zbir občutij religioznega subjekta, opredeljenih z dojetjem sebe kot kreature – ustvarjenega in popolnoma odvisnega bitja, občutenjem *mysterium tremendum* ("grozljive skrivnosti" (prav tam: 22)) in *fascinans*

V zgoraj navedenem primeru je Bog, kljub temu da Mojzesu govori v obliki grma, od tega istega grma popolnoma ločen; medtem ko je bil le-ta zgolj njegova začasna izrazna oblika, pa je Bog (kot bistvo ločeno od pojava) popolna transcendenca. Odnos Boga z grmom je arbitraren, situacijski, okoliščinam prikladen in nezavezan formi. Moč, govoreča Mojzesu, se disociira od grma in samo sebe predstavi kot boga Mojzesovih očetov. Jacobsen trdi, da bi mezopotamski človek doživljal tovrstno soočenje popolnoma drugače. Tudi on bi slišal in videl numinozno silo, ki pa ne bi bila zgolj sila v grmu, temveč sila grma samega, locirana v središču njegovega bista, ki omogoča grmovno bujno rast in razcvet. Tako je Mojzesovo izkustvo numinoznega transcendenčne, mezopotamčeve pa imanentne narave. To je mogoče še posebej nazorno prikazati na lingvistični ravni: v sumerščini je večina besed, ki označujejo naravne fenomene znotraj življenjskega habitata obenem tudi poimenovanje za numinozno moč znotraj njih. Beseda *utu* na primer predstavlja tako sonce - vidni pojav na nebu kot tudi nevidno moč v njem samem: boga sonca. (glej Jacobsen, 1976: 6-7)

Če sklenem: svet arhaičnega človeka je (glede na gradivo, obravnavano v tem poglavju) predmetafizičen, enoten prostor ljudi in bogov, živali in rastlin, zemlje in neba. Polnost doživljanja, ki jo je za človeka tega časa prinesla intenziviteta neposrednega srečevanja "življenja z življenjem", pa je nemalokrat rezultirala v osupljivo kulturno dediščino (miti, epi, lirika, zametki sedaj aktualnih obredov in šeg). In *hieros gamos* v sumerski simbolni artikulaciji ni v tem smislu nikakršna izjema.

2.2. OPREDELITEV RAZMERJA MED MITOM IN RITUALOM

Pri Sumercih ritual *hieros gamos* predpostavlja uprizoritev združitve avatarke *Inane* (sumerske boginje spolne ljubezni) s sumerskim kraljem (utelešenim bogom *Dumuzijem*, njenim ljubimcem). (glej Kramer, 1969: 57) S tem, ko človeška lika privzemata identiteto bogov, smo priča prodiranju sfere božanskega v sfero človeškega in obratno. Prepletanje obeh sfer v enotnem prostoru ontološke realnosti arhaičnega človeka pa lahko osvetlimo z vpogledom v korelacijo med mitom in ritualom; povezavo med njima je namreč moč najti v časovni kategoriji.

(zamaknjene očaranosti (glej prav tam: 50-62)). Gre za mešanico očarajočega, skrivnostnega, strašljivega in vzvišenega, ki jo posameznik, samodojet kot majhen in ustvarjen, doživlja v sebi.

V arhaični mentaliteti pride do zlivanja prvobitnega svetega časa in izkustvenega časa, pri čemer struktura dogajanja v tem prvem, mitskem času, predstavlja kod oz. model za njegovo vedno vnovično reaktualizacijo v drugem, izkustvenem času. Meletinski meni, da je zdajšnje stanje stvari zgolj posledica dogodkov iz pra-časa, iz *illud tempus* (tistih dni), pri čemer jih (op. dogodkov) arhaični človek ne doživlja zgolj kot "paradigmatsko zgodbo", temveč kot aktualno orodje, kot sveti potencial za vzdrževanje družbene dobrobiti in stabilnosti. (glej Meletinski, 1983: 175) »Sama preteklost nima več nikakršnega 'zakaj' : ona je zakaj teh stvari.« (Cassirer, 1966: 106) Vsako ponavljanje paradigmatskih struktur *ab origine* pomeni predstavitev dogajanja v atemporalni trenutek mitskosti, obenem pa tudi razveljavitev profanega časa in motenje trajanja obenem. "V primeru, da dejanje (ali objekt) pridobi določeno realnost skozi ponavljanje določenih paradigmatskih vzorcev - in jo pridobi zgolj s tem - pride do izrecnega uničenja profanega časa, trajanja, 'zgodovine'; in tisti, ki znova ponavlja prvobitni vzorec, se znajde prestavljen v mitsko epoho, v kateri je prišlo do razodetja." (Eliade, 1959: 53)

Če strnemo: mit je dogodek ali sklop dogodkov na ontološkem začetku, ritual pa je reprezentacija tega znotraj izkustvenega časa. S tem – meni Eliade – ko skozi pripovedovanje oznanja dejanja bogov ali polbožanskih bitij iz začetka časa, pridobi mit status absolutne, referenčne resnice; le-ta pa se vedno znova reaktualizira znotraj religioznega festivala, katerega udeleženci postanejo sodobniki bogov in polbožanstev. (glej prav tam: 52-55) Vsaka rekonstrukcija dogodka (ritual) stremi k vzpostavljanju primordialnega stanja (mit) vedno znova in je – kot presek v času – absoluten začetek. Omenjena cikličnost se po Eliadejevem mnenju konkretizira v celotnem paleo-orientalskem simbolizmu poroke. "Sumerci so praznovali združitev elementov na dan Novega leta. (...) Na ta dan Ištar leže s Tamuzom³², in kralj reproducira to mitsko poroko skozi ritualno združitev z boginjo (t.j. s sveto prostitutko, ki je njena zemeljska poosebitev) v skrivnostni sobani templja, kjer stoji paritvena postelja boginje. (...) Vsakič, ko se imitira hierogamija, ko pride do dovršitve poročne združitve, je svet regeneriran." (Eliade, 1959: 25-26)

Podobno analizo cikličnega vzorca kot Eliade, začenši z izhodiščno točko, da sta mit in ritual aspekta iste realnosti, izpelje Gaster; le-ta se, bolj kot vsebinsko, oddalji od zgoraj omenjene teorije terminološko. Regeneracija naj ne bi bila izvršena zgolj znotraj človeške

³² Prva stopnja svete poroke v Mezopotamiji je vključevala kralja (*Dumuzija*) in avatarko *Inane*, kasneje pa sta ju zamenjala semitska boginja *Ištar* in pobožanjen kralj *Tamuz*. *Inano* in *Dumuzija*, izvirno sumerski poimenovanji bogov, je doletela podobna usoda kot večino sumerskih bogov in boginj: po zmagi semitskih napadalcev so bili inkorporirani v babilonski panteon. (glej Ochshorn v Olson, 1990:19)

skupnosti, temveč bi naj zajemala topokozmos³³ - enoten prostor živih in neživih elementov, vzpostavljaljočih za ta isti prostor značilno dejanskost. Bistvo topokozmosa je v njegovi dvoznačni naravi: realni in točkovni na eni ter idealni in trajni na drugi strani, pri čemer se prvotni aspekt *topokozmosa* konstantno pojavlja v drugem, podobno kot se trenutek pojavlja v času. Gaster na tem mestu vpelje povezovalno točko obeh aspektov – mit, katerega funkcija je prevajati realno v polje idealnega ali, z drugimi besedami, postavljati točkovno (Eliadejev profani čas, realnost *per se*) v okvir trajnostnega in transcendentalnega (sveti čas, mitska realnost, realnost *par excellence*). Mit je zato ključnega pomena za vzorec sezonskega obredja; skozi njegovo vpetost v ritual in obratno se namreč zrcali struktura dialektične drame sezonskosti. Enako kot Eliade ponuja Gaster konkretizacijo teorije na primeru sumerske *svete poroke*, kjer so kraljeva dejanja na točkovnem nivoju paralelna božjim na trajnostnem. Celotna ceremonialna aktivnost kralja je, skozi kanal mita, prevedena v aktivnost boga, pri čemer kralj in ostali udeleženci sezonskega rituala zgolj posnemajo prvobitni arhetip³⁴, ki konstituira trajnostni čas. Posledično prezentacija preraste v reprezentacijo in ritual v dramo. (glej Gaster, 1975: 17-18)

Nazoren primer tovrstne ritualne drame ponuja tudi vsebinska rekonstrukcija babilonskega *akitu* festivala, ki se ga je praznovalo v prvem tisočletju p.n.št., v mesecu *Nisanu* (prvi mesec leta). Dvanajstdnevno ritualno praznovanje (od 1. do 12. v mesecu) se je pričelo s pripravami in nadaljevalo s kraljevim odhodom v Borsippo po boga *Nabuja*³⁵ (sina *Marduka*)³⁶ ter njuno ritualno procesijo v Babilon, kjer se je ob tem času pred *Mardukovim* kipom že bral ep *Enuma Eliš*³⁷. Ko sta kralj in *Nabujev* kip prispela, so kipa obeh bogov

³³ Gre za zloženko, sestavljeno v podobnem stilu sklapljanja besed kot makro ali mikrokozmosu. Gr. *topos* – kraj in *kosmos* – svetovni red; po merah uravnavan, urejen in civiliziran prostor. (glej Gaster, 1975: 24) Kozmična narava s človeško družbo naseljenega prostora ni naključna – podobno kot skozi termin časa govorimo o cikličnem vzorcu v smislu vedno vnovične pretvorbe iz kaosa (ne-časa) v kozmos (začetek časa), lahko podobno logiko zasledimo v naseljitvenem postopku določenega območja: » (...) vsakršno območje, okupirano za naseljevanje ali obdelovanje kot *Lebensraum*, je v prvi vrsti pretvorjeno iz kaosa v kozmos (...)« (Eliade, 1959: 11)

³⁴ *Arhetip*, pojem ki ga je kot temeljni del globinske psihologije opredelil C. G. Jung, je izvirnotipska vsebina kolektivnega nezavednega, privzemajoča določene predeksistentne oblike, prapodobe. »Arhetip, vzet zase, predstavlja hipotetično, nevidno predlogo, podobno kot je to v biologiji znani »*pattern of behaviour*«.« (Jung, 1995: 41)

³⁵ *Nabu*, sin *Marduka* in *Zarpanitu(m)*, je babilonsko-akadski bog pisave in modrosti. Bil je eno od glavnih božanstev v neo-babilonskem času od 8.stoletja p.n.št. s pomembnim svetiščem v Borsippi, v bližini Babilona (glej Jordan, 1994: 203)

³⁶ *Marduk* ali *Merodakh*, mestni bog Babilona, je bil staro sumersko božanstvo, ki so ga prevzeli akadski zavojevalci. Daljša oblika njegovega imena – (*A*)*marudak* ali »tele viharja«, namiguje na njegovo domeno vladanja: je bog neviht, prikazan kot rjoveč mlad bik. *Mardukov* vladarski status nad drugimi bogovi ima literarno mitsko predlogo v epu *Enuma Eliš*, v katerem prevzame vlogo rešitelja bogov ter stvarnika in organizatorja kozmosa obenem. (glej The Encyclopedia of Religion, 1995: 457)

³⁷ Mit opiše začetek sveta kot stanje vodnega kaosa svežih vod (*Apsu*) in slanih vod (*Tiamat*); iz njiju je vzkliko več generacij bogov in med mlajšimi ter starejšimi je prišlo do dveh nesoglasij: prvo je privedlo do uboja *Apsu*-

očistili, kralj pa je vstopil v babilonski tempelj, kjer mu je svečenik odstranil kraljevske insignije in ga udaril z dlanjo po obrazu. Nato je popeljal kralja do oltarja z božanskim kipom, pred katerim je pokleknil in mu (op. kipu) zagotovil, da ni zanemarjal Babilona, državljanov in templja. Ko je odigral ta prizor ritualne drame, je kralj spet smel obleči njegove insignije³⁸. Osmi dan je kralj »popeljal *Marduka* za roko« do skrinje usod, kjer je ob srečanju z drugimi bogovi (kipi *le-teh*) bil proglašen za prevladujočega med njimi. Potem so kralj in bogovi v veliki procesiji odšli do reke Evfrat, se vkrcali v čolne in nadaljevali svojo pot do *akitu* hiše, ki je stala na kanalu zunaj mesta. Tam naj bi bil poleg banketa za bogove, neke vrste »kultnega piknika«, zaigran tudi mitski boj med *Mardukom* in *Tiamat*³⁹. Na 11. dan festivala so se bogovi vrnili v Babilon, kjer je v »skrinji usod« bil uprizorjen še en ritualni zbor, na katerem je prišlo do določitve usod dežele.

Osnovne poteze *akitu* festivala (ritualno predoločena aktivnost) korelirajo z zapisom dogodkov v epu *Enuma Eliš* (pasivno mitsko ogrožje), ki so ga brali kot uverturo v festival: zasedba dveh božanskih zborov na 8. in 11. dan festivala je enaka tisti v epu, *Marduk* premaga *Tiamat* in je postavljen na čelo božanskemu zboru.

Ciklično ritualno srečanje bogov v Babilonu je najverjetneje služilo obnavljanju njihovega konsenza o tem, da jim *Marduk* vlada; kraljevo sodelovanje v ritualu, njegovo ponižanje in ponovno odetje v vladarske insignije pa nakazujejo na dejstvo, da je bila kraljeva moč v letih izvajanja rituala simbolno povezana z močjo kraljevanja *Marduka* in da sta se – kot rezultat te naveze – vsako leto obnovila in praznovala vladavina kralja in kozmična moč vesolja. (glej *The Encyclopedia of Religion*, 1995: 170-171)

ja iz strani mlajšega boga, *Eaja*, vendar je obrat drugega neprimerno pomembnejši, saj poraz *Tiamat* posledično vzpostavi kozmos in nadvlado *Marduka*. Le-ta je ob zmagovalni vrnitvi domov zahteval od bogov, da mu zgradijo mesto, imenovano Babilon. Njihova pripravljenost, da izvršijo zahtevano je *Marduka* tako ganila, da se jim je odločil olajšati delo ter temu v namen ustvaril človeka iz trupla izdajalskega boga *Kinguja*. *Marduk* je nato bogove razdelil na skupini nebesnih in zemeljskih, oboji pa so na zabavi v čast izgraditve Babilona potrdili *Marduka* kot stalnega kralja med njimi. (glej *The Encyclopedia of Religion*, 1995: 457-458)

³⁸ Pri ponižanju kralja gre pravzaprav za družbeno odobravan, načrtovan in nadzorovan prelom v njegovem siceršnjem statusu, ki je uporabljen kot sredstvo za okrepitev tega statusa. (glej Frymer-Kensky, 1992: 29)

³⁹ Omenjeni kozmogonski boj ima svoje začetke v dejstvu, da se je *Marduk* (ko je bil še majhen) igral s štirimi vetrovi, ki so ustvarjali valovanje na sicer mirni gladini morja, kar je vznejevoljilo starejšo generacijo bogov. Le-ta je zbrala vojsko s *Tiamatinim* ljubimcem *Kingujem* na čelu, ki je odgnal tako *Eaja* kot tudi *Anuja*. Ker je v panteonu mlajših božanstev vladal že precejšen brezup, je *Ea* vodil bogov – *Anšarju* – predlagal, da se bori zanje *Marduk*, ki je svojo siceršnjo pripravljenost na boj pogojeval s priznanjem popolne avtoritete iz strani drugih bogov. Ko so se uklonili zahtevi, je *Marduk* pojezdil v bitko na nevihtni kočiji in ubil *Tiamat* s puščico. Iz njenega trupla je ustvaril vesolje tako, da jo je razpolovil napol ter iz enega dela napravil nebo in iz drugega zemljo, nato je še uredil ozvezdje, organiziral koledar, namestil severnico ter podal soncu in luni ukaze o njenem gibanju. (glej *The Encyclopedia of Religion*, 1995: 457-458)

2.3. SPECIFIKA RELIGIOZNE METAFORIKE V AGRIKULTURNI EKONOMIJI

2.3.1. O TEMELJNI ENOSTI ŽIVLJENJA

Izraz agrikultura opredeljuje – v nasprotju z nabiralništvom (človekovo uporabo rastlin, ki samoniklo rastejo v njegovem okolju) – namensko vzgajanje rastlin za hrano. S pojavom agrikulture so neposredno povezani tudi udomačitev živali ter rast tako prebivalstva na splošno kot tudi velikosti naselbin. (glej The Encyclopedia of Religion, 1995: 139) Vendar pa porast niti enega niti drugega nista bili najradikalnejši posledici pojava agrikulture; tista, ki je odločujoče vplivala na tok človeške zgodovine je po Eliadejevem mnenju veliko abstraktnejša: sprožila je namreč občutenje osnovne enosti organskega življenja v človeku in mu tako na eni strani ustvarila simbolno predstavo o njemu analognemu združevanju dveh kozmičnih principov v obdajajočem ga svetu, na drugi strani pa ga skozi sezonsko logiko vpeljala v ritmični cikel življenja, smrti in ponovnega vstajenja. (glej Eliade, 1974: 331-332) Za arhaičnega človeka obdelovanje zemlje ni profana aktivnost, temveč – z njeno vpetostjo v življenje in z njeno konstantno skrbjo za rast tega istega življenja v vsem, kar je – ritual,

delno zato, ker se ga izvaja na telesu Zemlje-Matere in sprosti svete sile rastlinja, vendar pa delno tudi zato, ker integrira kmeta v določena koristna ali škodljiva časovna obdobja; ker je aktivnost, s katero so povezane določene nevarnosti (na primer jeza duhov, ki so vladali ozemlju, preden je bilo le-to očiščeno); ker predpostavlja sklop ceremonij različnih oblik in izvorov, namenjenih pomoči rasti žita in posvetitvi kmetovega dela; in nazadnje, ker ga pripelje v sfero ki je, v nekem smislu, tudi pod pristojnostjo mrtvih.

(prav tam: 332)

Med drugim gre torej za človekovo neposredno navezo s kategorijo časa, ki je očitna v dialektiki poletja in zime, časa setve in časa žetve ipd. Po Eliadejevem mnenju zaradi neposrednega doživljanja časovnega ciklusa v agrikulturnih družbah kot posledica vznikne svojevrsten, optimističen odnos do življenja, namreč: zima ni nikoli dokončno stanje; *prima materia* vsrka življenje zato, da ga lahko regeneriranega ponovno rodi.⁴⁰ (glej Eliade, 1974: 331)

⁴⁰ Dejstvo, da v mentaliteti arhaičnega človeka agrikulturne ekonomije smrt in rojstvo nista vsaksebi, lahko še posebej nazorno prikažemo z naslednjim primerom: *Ereškigal*, sumerska kraljica podzemlja, je imenovana tudi »mati, ki daje rojstvo«. V času rojstva namreč otrok odide iz nabrežja mrtvih in zapljuje po rojstnem kanalu, da pride na svet. Zemlja je tako – v nekem smislu – maternica in grobnica obenem. (glej Frymer-Kensky, 1992: 50)

S tem, ko privzema formo matere, daje zemlja rojstvo vsemu živemu, ki pronica iz nje same. Ona je, ravno zato ker je rodovitna, že sama po sebi živeča. Eliade meni, da povezava med *homo* in *humus* ne izhaja zgolj iz dejstva, da je – zaradi lastne smrtnosti – človek tudi zemlja, temveč iz tega, da človekova možnost življenja izhaja iz rojstva iz in vrnitve k materi zemlji. Med zemljo in formami, ki jih le-ta poraja, nadaljuje Eliade, ni nobene vrzeli v organski navezi med njimi. Forme, vzklite iz zemlje, ostanejo povezane z virom, od katerega so ločene zgolj za kratek čas in h kateremu se bodo vrstile za počitek in ponovno rojstvo. Srž te mistične, z nevidnimi nitmi stekane naveze med zemljo in njenimi otroci tiči torej v dejstvu, da oboji nosijo v sebi isto življenje. »Solidarnost med zemljo na eni ter rastlinskimi, živalskimi in človeškimi oblikami na drugi strani, gre pripisati življenju, ki je enako v njih vseh. Njihova enotnost je biološka.« (Eliade, 1974: 255)

Kot konkretno manifestacijo te naveze je na tem mestu vredno izpostaviti legendo o *Atisu*, ki je na osnovi generičnosti uvrščen v Frazerjevo trodelno navezo »umirajočih in vstajajočih bogov« (*Atis – Adonis – Oziris*), nanašajočo se na skupino moških božanstev agrarnih mediteranskih družb, ki služijo kot središče mitom in ritualom, pripovedujočim o njihovi smrti ter ponovnem rojstvu. Interpretacija, ki jo je – zadevajoč omenjeno triado – ponudil Frazer, je dvodelna in stopenjsko razlaga skovanko »umirajoči in vstajajoči bogovi«: v prvem delu se je Frazer naslonil na figuro umirajočega boga in jo povezal z ubijanjem božanskega kralja po izgubi njegovih rodnihi moči. (glej Frazer, 2001: 258- 286; prvi zvezek) Drugi, naturalistični del razlage, pa se nanaša na božanske posebitve sezonskega ciklusa rastlinstva in tako pokriva celoten krog umiranja in vračanja. (glej prav tam; poglavja: "Adonis", "Atis", "Oziris") Povezava obeh interpretacij sloni na stični točki, da za izgubo rodnosti sledi smrt (obdobje sterilnosti) in tej pomladitev – v obliki predaje kraljevanja nasledniku ali pa ponovnega rojstva in vstajenja božanstva. Vendar pa v tem kontekstu, t.j. v povezavi z Eliadejevo predpostavko o enotnosti življenja v zemlji in iz nje generiranih formah, ni toliko pomembna cikličnost življenja in smrti kot prehod substance iz ene forme v drugo, pri čemer sprememba forme ne pomeni spremembe bistva.

Atis – bog rastlinstva – je bil spočet tako, da si je njegova mati, devica *Nana*, posadila v naročje granatno jabolko oziroma zrel mandelj. Zrasel naj bi v postavnega pastirja, v katerega se je zaljubila *Kibela*, azijska boginja rodovitnosti. Ena izmed različic njegove smrti pa pripoveduje o tem, da se je sam kastriral pod borovcem, izkrvavel in se nato spremenil v bor. (glej Frazer, 2001: 392; prvi zvezek)

V legendi o *Atisu* lahko spremljamo prehod življenja znotraj treh pojavnih form: iz granatnega jabolka oziroma zrelega mandlja v človeško bitje in iz tega v bor. V obeh primerih

gre sicer za prehod; s to razliko, da je prvi bližje konceptu transmutacije, drugi pa – zaradi navidezne diskontinuitete smrti – reinkarnacije. V vsakem primeru pa esenca ostaja nespremenjena.

Atis v poslednji obliki (kot bor), dodaja Eliade, je pravzaprav del širše, indo-mezopotamsko-egiptovsko-egejske motivike božanstva, ki se manifestira v formi drevesa. Božanstvo, ki je znotraj kozmosa izpostavljeno v obliki drevesa, je obenem tudi vir regeneracije in življenja. Eliade trdi, da s tem ko drevo, nabito s sveto silo (v našem primeru je to *Atis*) preprosto je in se v skladu z naravnimi zakoni razvija (umira in ponovno oživlja), pooseblja mitopoetskemu človeku celoten kozmos ali z drugimi besedami: med drevesom in vesoljem postavi arhaična religiozna misel enačaj. (glej Eliade, 1974: 269) Tisto, kar izraža drevo, je popolna reprodukcija tega, kar izraža kozmos. To izenačitev drevesa z vesoljem pa Eliade spretno argumentira s sklepom, da »celota obstaja v vsakem pomembnem fragmentu, ne zaradi veljavnosti 'zakona participacije' (kot ga je razumel Levy-Bruhl), ampak zato, ker vsak pomemben predmet reproducira celoto.« (prav tam)

2.3.2. O SEKSUALIZIRANOSTI KOZMOSA

Še ena od značilnosti osnovne mentalitete agrikulturnih družb – sloneča na predpostavki o mistični solidarnosti med človeškim in rastlinskim življenjem ter med rodnostjo prsti in ženske – je, kot meni Eliade, tvorba kompleksa ekvivalenčnih analogij: polje – ženska, brazda – vulva, plug – falus, dež/sejanje – osemenitev. (glej prav tam: 257) Proces omenjene tvorbe morfološke klasifikacije ni rezultat objektivne sklepčnosti opazovalca o inherentni logiki pojavnega sveta, temveč vrednotenja in dojetanja obdajajočega sveta po principu življenja, pri čemer je ta svet izvrševalec antropokozmične usode, ki vključuje »seksualnost, plodnost, smrt in ponovno rojstvo.« (Eliade, 1982: 33) Gre torej za nek splošen koncept z življenjem prepojene kozmične stvarnosti, ki je – glede na to, da je seksualnost očiten znak živečega in aktivnega kozmosa – seksualizirana.⁴¹ Tako je vsak aspekt sumerske religiozne misli predpostavljal osnovno kozmološko premiso, da je vse obstajajoče deljeno po spolnih linijah. Delitev moško/žensko je bila projicirana v kozmično sfero, kar je nadalje privedlo do dejstva,

⁴¹ *Inana*, *Dumuzijeva* ljubimka v sumerski *sveti poroki*, ima moč nad upravljanjem s seksualno privlačnostjo in spolnim združevanjem celotnega pojavnega sveta. V *hieros gamos* je torej vpletena kot boginja, ki predstavlja poželenje, nujno za kasnejšo kopulacijo. Prav to pa seksualnost – kot obvezno pot k plodnosti – postavlja na izredno pomembno mesto v kozmičnem redu: enako kot spolni odnos vodi posledično k rojstvu ljudi ali živali, tudi seksualna združitev znotraj *svete poroke* lahko vodi k agrikulturnemu obrojevanju Sumerja. Človeška seksualnost je tako pod okriljem tega rituala dojeta kot vidna komponenta regenerativnega procesa sveta. (glej Frymer-Kensky, 1992: 50)

da je spol ključen in neposreden del sumerske misli. (glej Frymer-Kensky, 1992: 32) Eliade dodaja, da so Mezopotamci - ko je šlo za vprašanje klasifikacije rastlinske vrste – izvajali delitev po omenjenem binarnem ključu, pokazatelj enega ali drugega pa so bile vidne morfološke karakteristike, primerljive s človeškimi spolnimi organi. (glej Eliade, 1982: 33)

Frazer meni, da je iz prepričanja o tovrstni inherentnosti ženskega ali moškega principa v rastlini sami, vzknila tudi aktivna participacija ljudi v zagotavljanju in spodbujanju rodovitnosti zemlje, ki vključuje elemente *imitacijske* oz. *homeopatske* magije.⁴² Spolno občevanje ali metaforika seksualne združitve sta bila, nadaljuje Frazer, v večini agrikulturnih ekonomij uporabljana v ta namen. (glej Frazer, 2001: 115; prvi zvezek) Druga možnost spodbujanja vzklitja in rasti življenja je pa bila ritualna drama, uprizoritev poroke med bogovi in boginjami. (glej prav tam: 124) Ker pa v tem poglavju ostajamo na ravni morfološke delitve in vsebin metaforične izraznosti le-te, bomo ritualne aspekte seksualne participacije in drame v zagotavljanju rodovitnosti zemlje obravnavali drugje.

Sumerska mitologija je polna seksualne dialektike moškega in ženskega principa, pri čemer je proces dvorjenja, kopulacije in rojstva življenja v večini primerov nek konglomerat norm socialnega obredja *per se* in značilne pojavnosti agrikulturnega sveta. Grafični opis božanskega koitusa in njegovih rodovitnih posledic za Sumer in njene ljudi je mit o *Enkiju* ter rekah Evfrat in Tigris, ki sta omogočili življenje v tej vroči pokrajini. Pesnik pripoveduje, da je bil bog voda *Enki* tisti, ki ju je napolnil z življenje porajajočo vodo, s tem ko je vanju izlil svoje seme.

*Potem ko je Oče Enki dvignil svoje oko nad Evfrat,
Je vstal pokončno kot besen bik,
Dvigne svoj ud, ejakulira,
Napolni Tigris s sijočo vodo.
Divja krava muka za svojo mladostjo na pašnikih, za z bičem vsiljenim
hlevom,
Tigris se mu je predala kot pobesnelemu biku.
Dvignil je svoj ud, prinesel poročno darilo,
Prinesel Tigris radost kot velik divji bik, jo pripravil na rojevanje,
Vodo, ki jo je prinesel, je bleščeča voda,
Zrno, ki ga je prinesel, je skladiščno zrno, ljudje ga jedo.*

(“Enki and the world order”; Kramer, 1981: 304-305)

⁴² Frazer glede na princip delovanja deli magijo na dve skupini: *magija prenosa* deluje na osnovi prepričanja, da »reči, ki so bile nekdanje med seboj v stiku delujejo druga na drugo, tudi še potem, ko je bil fizični stik prekinjen« (Frazer, 2001: 32; prvi zvezek), medtem ko *homeopatska* ali *imitacijska* magija deluje v skladu z načelom posnemanja, kar pomeni, da bi se naj zgolj z imitacijo, ob predpostavki da »podobno poraja podobno« dosegel želeni učinek. (glej Frazer, 2001: 32; prvi zvezek)

2.3.2.1 HOMANOVA TEZA – ANTROPOMORFIZACIJA REPRODUKCIJE DATLJA

V tem poglavju teče beseda o seksualiziranosti kozmosa, ki se manifestira v njegovi mitopoetski klasifikaciji na moški in ženski princip ter njunemu, logiki človeške kopulacije analognemu združevanju. Michael M. Homan v tem duhu razvije izredno domiselno teorijo, ki bi lahko služila kot ena izmed možnih razlag izvora zgodbe o *Inani* in *Dumuziju*, hkrati pa konkretno ponazori prenos človekove seksualnosti na rastlinsko sfero. Njegova izhodiščna teza je, da je poroka *Inane* in *Dumuzija* projekcija oziroma antropomorfizacija prvotno umetnega oplojevanja datljeve palme. (glej Homan, 2002: 284) Postopek umetne oprašitve dreves kot metaforični prikaz človeške seksualnosti naj bi inspirativno fasciniral arhaične bližnjevzhodne družbe. Homan s tem v zvezi navaja nek zapis drevesne ljubezenske zgodbe med datljevimi palmami, prepuščenimi procesu umetne oploditve: »Vsako moško drevo je obdano z več ženskimi, ki se z bolj privlačnimi listi upogibajo in priklanjajo nasproti njemu, medtem ko moški, prekrit z listi, v erekciji oplodi ostale s svojim izdihom in zgolj s pogledom nanje, in tudi z njegovim pelodom. In ko je moško drevo odrezano, ženske naknadno, v svoji vdovskosti, postanejo jalove.« (Plinij starejši v Homan, 2002:285)

Datljeva palma, simbol rodnosti⁴³, je seksualno diferencirana rastlina. Dobro obroditev sadežev se lahko znatno poveča z umetnim oplojevanjem, katerega koncept ni bil neznan arhaičnemu človeku;⁴⁴ iz tega sledi, da je le-ta razumel tudi povezavo med oploditvijo in rojstvom. Umetno oplojevanje datlja naj bi po pričevanjih Herodota in mezopotamskih ikonografskih podrobnostih, kjer kralji ali božanstva stresajo cvetno nožnico različnim drevesom naproti, potekalo tako, da se veja z moškim cvetom odreže in obesi med ženske cvetove, kar posledično izredno zviša raven prenosa cvetnega prahu. (glej Homan, 2002: 285)

Povezavo med umetnim oplojevanjem datljevih palm in sumersko *sveto poroko* Homan primarno izpelje iz lingvistike: prvotno poimenovanje za *Inano*, sumersko boginjo rodnosti, je *Ninanna(k)*, kar pomeni »gospa skupine datljev«. Kot v *Inaninem* primeru, je tudi ena od oblik *Dumuzijevega* imena neposredno povezana z omenjenim drevesom: *Amaušumgalanna*

⁴³Egipčanski recept za neplodne ženske predpisuje zmes vode in peloda datljevega moškega cveta. (Thackholm in Drar v Homan, 2002:285)

⁴⁴Že *Hamurabijev zakonik* omenja umetno oplojevanje datlja in smokve (glej Eliade, 1982: 33)

ali »tisti veliki vir skupine datljev«. (glej prav tam: 284) Na tem nivoju sledi sklep, da je korelacija transparentna – moške cvetove datljeve palme zastopa *Dumuzi*⁴⁵, ženske pa *Inana*.

Homan najde argumente za svojo tezo tudi v vsebinski obravnavi pesmi, imenovane *Dumuzijeva poroka*. V njej na dan njune poroke *Dumuzi* obišče *Inanin* dom, kjer pa nevesta nekaj časa zavlačuje in pusti ženina čakati. Podobno se tudi moški cvet datlja prikaže nekaj dni pred ženskim, na katerega mora moški »čakati«. (glej Tackholm in Drar v Homan, 2002: 287) Nazadnje pa *Inana* neha zavlačevati in spusti ženina v svoj dom. Naslednji fragment lepo ponazarja omenjeno *Inanino* »igro«:

Dumuzi: *Pohitite odpreti hišo, moja gospa!*
Pohitite odpreti hišo!
(...)
Dumuzi: *Pohitite odpreti hišo, moja gospa!*
Pohitite odpreti hišo!
Pripovedovalec: *Inana se je, na prošnjo svoje matere,*
okopala v vodi, se namazilila s sladkim oljem,
se odločila nadeti zunanje oblačilo
veličastno kraljevsko haljo;
vzela je tudi svoje človek-zver amulete,
si poravnavala lazurjeve kamne
na svojem vratu,
in držala svoje valjaste pečate v roki.
Mlada dama je stala v čakanju –
Dumuzi je potisnil vrata,
in kot lunin sij je stopila proti njemu iz hiše.
Pogledal jo je, se veselil nad njo,
jo vzel v objem in poljubil.

(“Dumuzid-Inana C1”; Jacobsen, 1987: 21)

⁴⁵ Homan tudi *Dumuzijevo*, po nekaterih virih incestuozno poreklo – *Dumuzijeva* sestra naj bi znotraj teh različic bila hkrati njegova sestra – izpelje iz agrikulturnega referenčnega okvirja. Znotraj te teorije Homan izhaja iz predpostavke o omejenem genskem bazenu, namreč: iz povprečne datljeve palme vzklije veliko poganjkov in transplantacija le-teh omogoča razmnoževanje drevesa veliko hitreje kot sejanje semen. Pri uporabi tega postopka ima drevo večjo možnost da preživi, poleg tega pa je mogoče še preddoločiti spol vzgajane rastline. Ker eno moško drevo lahko s procesom umetne fertilizacije oplodi 50-100 ženskih v več generacijah, nadaljuje Homan, je morda ta postopek – v odsotnosti koncepta kloniranja – bil dojet kot incestuozen. (glej Homan, 2002: 286) *Dumuzi* je tako hipotetično lahko sin in hkrati brat, ljubimec; erotični odnos med sestro in bratom je namreč izredno pogost motiv mitopoeze. Jung znotraj obravnave incestuozne mistične združitve *Gabricusa* in *Beje* (brata in sestre) v alkimističnem spisu *Rosarium Philosophorum* zapiše o *animi*, da je le-ta »vse od pradednih izvirov naravna zaročenka, mati-sestra-hči-nevesta moškega; pomeni družico, za katero si je endogamna nagnjenost zaman prizadevala, da bi jo dosegla v podobi matere in sestre.« (Jung v Škamperle, 1996:59)

2.3.2.2. JACOBSENOVA TEZA – MOČ KAŠČE ZA DATLJE IN MOČ RASTI DATLJEVE PALME

Izhajajoč iz sinonimov imen *Inane* in *Dumuzija* izpeljuje svojo teorijo tudi Jacobsen; sicer se omenjena teorija ne nanaša na neposredno antropomorfizacijo *svete poroke*, vendar pa je po eni strani v določenem smislu navezava na zgornji tekst, po drugi strani pa ponuja metaforično širino v zvezi s predmetom raziskovanja. Iz tega vidika se mi zdi vredna predstavitev.

Jacobsenova izhodiščna točka teorije je ena izmed pesmi o *Inani* in *Dumuziju*:

*Gospod je srečal njo od lazurja, draguljev
zbranih na kupu!
Dumuzi je srečal Inano, njo od lazurja, draguljev
zbranih na kupu!
Anov pastir, Enlilov ženin
jo je srečal!*

*Anov čredar, Dumuzi,
jo je sreča v Eanni,
pri z lazurjem okrašenih vratih
ki stojijo v giparu,⁴⁶
jo je srečal gospod!
Pri ozkih vratih
ki stojijo v kašči Eanne,
jo je srečal Dumuzi!*

*Njega, ki ga bo vodila nazaj
na površje kupa,
njega, ki ga bo Inana vodila nazaj
na površje kupa,
njega naj bi, ljubkujoč in nežno mrmraje
peljala v njegovo glineno odelo.*

*Dekle, radostno vzklikajoč,
je poslalo nekoga k svojemu očetu!
Inana, kot da bi plesala od veselja,
je nekoga poslala k svojemu očetu, rekoč:*

⁴⁶ *Gipar* je del templja, ki služi kot shramba za hrano in življenjski prostor svečeniku ali svečenici. To skladišče je skupno, namenjeno vsem. (glej Frymer-Kensky, 1992: 34)

(...)

*O naj pošljejo moškega mojega srca
k meni,
o naj pošljejo mojega Amaušumgalanno
k meni,
o da zame položijo njegovo roko v mojo,
o da zame položijo njegovo srce poleg mojega.
Ni sladko samo spati z njegovo roko v moji,
najsajša od sladkega je tudi ljubkost
združiti njegovo srce z mojim.*

(“Dumuzid-Inana T”; Jacobsen, 1976: 35-36)

Potek zgodbe je dokaj jasen: srečanje *Inane* in *Dumuzija* pri vratih vodi v dogovor o skorajšnji poroki. *Inana* pošlje sle, da pripravijo hišo in posteljo ter privedejo ženina k njej. Zaključek poroke – dejanska združitev – sledi takoj po koncu priprav. Jacobsena zato bolj intrigira metaforika lazurja oz. dragih kamnov, ki so zbrani na kupu in dejstvo, da bo *Inana Dumuzija* vodila nazaj h kupu; odgovore na ta vprašanja pa Jacobsen išče v definiranju narave moči neveste in ženina.

Inana (ali kot smo že omenili, v zgodnejši obliki *Ninnana(k)* oziroma »gospa skupine datljev«) predstavlja moč skupne kašče za datlje, natančneje »kašče *Eanne*«, ki jo *Inana* odpre za *Dumuzija* v pesmi.⁴⁷ Njeno znamenje ali, z drugimi besedami, njena pre-antropomorfna oblika, nadaljuje Jacobsen, govori tej tezi v prid. Le-ta naj bi namreč bil z rogoznico ovit vratni steber, kar je razpoznaven znak kašče. *Dumuzi* ali *Amaušumgalanna* (»tisti veliki vir skupine datljev«) pa predstavlja tisto, kar bi naj bilo shranjeno v kašči. On je poosebljena moč v ogromnem popku, ki ga datljeva palma vsako leto požene v rast, in iz katerega vzklije vse ostalo: od listov do plodov. V tem smislu je *Dumuzi* poosebitev moči v ozadju letne rasti datljeve palme in njene obroditve pridelka datljev. (glej Jacobsen, 1976: 36)

Jacobsen zaključi svojo teorijo z naslednjim epilogom: združitev zgoraj omenjenih sil pomeni, da je moč kašče (skupnost) zajela, vzela pod svoje okrilje moč rodnosti in pridelka (zalogo živeža). S tem ko je *Amaušumgalanna* shranjen v kašči, si lahko skupnost brez tesnobnosti ali strahu pred pomanjkanjem mirno oddahnne in živi spokojno. (glej prav tam) Ali kot v spokojnem tonu sreče zaključi *Inana*:

Ni sladko samo spati z njegovo roko v moji,

⁴⁷ Zrnje in ostale dobrine so Sumeri hranili v »ženskih prostorih«; ženske so tudi nadzorovale in upravljale s shranjenim živežem. Povezava ženske s skladiščem je tako močna, da jo je možno razbrati celo iz

*najslajša od sladkega je tudi ljubkost
združiti njegovo srce z mojim.*

terminologije: beseda *ama* je dvopomenska: lahko jo razumemo kot »shrambo« ali pa kot »ženski prostor v hiši«. (glej Frymer-Kensky, 1992: 34)

3.HIEROS GAMOS PRI SUMERCIH - ŠTUDIJA

PRIMERA

3.1. UMEŠTITEV RITUALA V VEČNIVOJSKI KONTEKST

V prvem poglavju sem premišljevala o splošnih značilnostih pojma *hieros gamos*, ki bo znotraj tega poglavja apliciran na konkretno ritualno prakso znotraj sumerskega konteksta »Ti« sveta; termin *hieros gamos* se tukaj nanaša na ceremonialno predvideno intimno razmerje med boginjo *Inano* in kraljem (poosebljajočim boga in mitskega kralja *Dumuzija*). (glej Seznam sumerskih kraljev v prilogi) Za splošno orientacijo o umeščenosti omenjenega rituala v širši zgodovinsko-kulturni okvir, bom v kratkem načrtala bistvene poteze sumerske civilizacije.

Starodavni Sumer, ležeč v spodnji polovici Mezopotamije in raztezajoč se po površini okrog 10000 kvadratnih kilometrov, je po lokaciji približno identičen z južnim delom današnjega Iraka od severa Bagdada pa tja do Perzijskega zaliva. (glej Kramer, 1969: 57)

Obstoj Sumerja in Sumercev je – presenetljivo – odkritje moderne arheologije; starodavni Hebrejci in Grki so namreč to deželo poznali pod imenom Babilonija, njene prebivalce pa kot semitsko govoreče Babilonce. Arheologi, ki so pričeli z izkopavanjem na omenjenem območju, so pristopali k tej regiji z isto predpostavko. Vendar pa je v toku desetletij – ko so se izkopani pisni dokumenti pričeli množiti – postajalo vedno bolj očitno, da Babilonci niso bili prvi naseljenci tega območja. Glede na pisne vire jih je predhajalo ljudstvo, ki je svojo deželo poimenovalo Sumer in ki ni govorilo niti semitskega niti indoevropskega jezika.⁴⁸ (glej Kramer, 1969: 3-4)

⁴⁸ Zgodba se, če smo natančni, začne med letoma 1774 in 1778 z objavo ogromne količine zapisov iz Behistun kamna v Perzepolisu, za katere se je kmalu ugotovilo, da so trojezični (isti zapisi so se ponavljali v treh različnih jezikih). Takratni raziskovalci so sklepali, da je prva verzija perzijska, druga elamitska in tretja asirska. Zadnja je bila prepoznana kot jezik, ki so ga našli na velikem številu iz babilonskega območja izkopanih opek, glinenih plošč in glinenih valjev; njegovo dešifriranje pa je bilo poenostavljeno s tem, da so ga brez predhodnjega razmisleka uvrstili v semitsko skupino jezikov. Vendar pa je leta 1850 irski lingvist Edward Hincks na osnovi sledečih predpostavk pričel dvomiti, da so bili semitski prebivalci Asirije in Babilonije tisti, ki so izumili klinast način pisave: v semitskih jezikih je stabilen element soglasnik, medtem ko je samoglasnik izredno spremenljiv. Zato se je zdelo na moč nenavadno, če ne že nelogično, da bi Semiti izumili zlogovni pravopis, v katerem je samoglasnik enako stabilen kot soglasnik. Poleg omenjenega se je porajal še dodaten problem: če so Semiti res bili odgovorni za izum proučevane pisave, bi morali biti mogoče zaslediti zlogovne vrednosti znakov v semitskih besedah. Vendar pa so vsi konkretni poskusi v tej smeri zatajili: zlogovne

Prve naselbine na omenjenem območju so okrog 4500 p.n.št. ustvarili Ubaidi – agrikulturno ljudstvo, ki je razvilo dokaj bogato in stabilno ruralno ekonomijo. Vendar pa le-ti niso dolgo ostali edina sila tega ozemlja; neposredno zahodno od Sumerja ležita Sirska puščava in Arabski polotok, dom semitskih nomadov, katerih posamezna plemena so se pričela infiltrirati v ubaidske naselbine kot miroljubni imigranti in bojevniški zavojevalci obenem. Dokaj verjetno je, da je kot rezultat te kulturne hibridizacije nastala prva relativno visoka civilizacija tega območja, v kateri je semitski element domnevno prevladoval.

Predpostavlja se, da Sumerci niso prispeli v to deželo vse do zadnje četrtine 4. tisočletja p.n.št., vendar so sumerologi nezmožni locirati njihovo primarno domovino.⁴⁹ Kljub temu pa je – ne glede na njihovo poreklo – malodane gotovo dejstvo, da je njihov prihod sprožil izredno rodovitno kulturno mešanico z že hibridiziranim domorodnim prebivalstvom; Sumerci so namreč v sledečih stoletjih z dosego izredne politične moči ter materialne dobrobiti – ki sta omogočali razcvet osupljive civilizacijske zapuščine – predstavljali dominantno kulturno skupino celotnega Bližnjega vzhoda.

Okrog leta 3000 p.n.št. so se v Sumerju pričele oblikovati večje mestne države, obsegajoče tudi več sto kvadratnih kilometrov, katerih vladarji so vseskozi sumersko zgodovino bili med sabo boj za vrhovno oblast; ta del sumerske zgodovine kronološko delimo na I. (2900 – 2700 p.n.št.), II. (2700 – 2600 p.n.št.) in III. (2600 – 2370 p.n.št.) dinastično obdobje; v zadnjem od treh naj bi dejansko prišlo do združitve Sumerja v enotno tvorbo pod taktirko kralja *Lugal-zagesija*. Znotraj tega imperija pa se je pričela krepiti moč Akadcev, ki je v polnosti izbruhnila z zmago akadskega kralja *Sargona Velikega* nad *Lugal-zagesijem*, sumerskim kraljem III. dinastije Uruka. *Sargon* si je podredil Sumer in razprostrl moč akadskega imperija s tem, da si je zagotovil tudi vrhovno oblast nad Asirijo (deželo severno od Akada) in Elamom (hribovito pokrajino vzhodno od Sumerja). Vendar pa akadaska nadvlada ni pomenila konca sumerske civilizacije: Akadci so namreč absorbirali dobršno mero sumerske kulture, vključno z religijo, pisavo, strukturo vladanja in pravnim sistemom,

vrednosti so namreč vodile k besedam ali elementom, za katere ni bilo mogoče najti semitskega ekvivalenta. Hincks je zato pričel domnevati, da so klinast način pisanja iznašli ljudje ne-semitskega porekla, ki so živeli v Mezopotamiji pred Semiti. Jezik teh ljudi so sprva zmotno poimenovali akadski (to je namreč jezik semitskega porekla, ki se ga je govorilo v Babiloniji in Asiriji in od katerega ga je Hincks zlogovno uspel ločiti), dokler ni leta 1869 francoski proučevalec Oppert naletel na naziv »kralj Sumerja in Akada«, ki je predstavljal manjkajoči delec v sestavljanju: ime Akad se je torej nanašalo na deželo, poseljeno s semitskim prebivalstvom, ime Sumer pa na deželo, ki je v svojih nedrjih na začetkih zgodovine gostila ne-semitsko ljudstvo, Sumerce. (glej Kramer, 1944: 2-25)

⁴⁹ Sodeč po sklopu sumerskih epskih pripovedi je moč sklepati, da so zgodnejši sumerski vladarji gojili nenavadno intimen odnos s še nedifinirano mestno državo v Iranu na vzhodu Sumerja, imenovano Aratta; poleg tega je sumerski jezik zlepljen, kar bi lahko kazalo na širše območje ob Kaspijskem morju. Vendar pa razen

poleg tega pa so Sumerci tudi ohranili določen del nadzora nad nekaterimi izmed poraženih mestnih držav. Akadski imperij je vzdržal še pod vladavino nekaj *Sargonovih* naslednikov, nato pa pod vodstvom *Naram Sina* – ki je poslal svojo vojsko v Malo Azijo in tako ostal izpostavljen na domačih tleh – zdrknil v oslavljen položaj ob vstaji podložnih mest. Opisani del sumerske zgodovine, v katerem se je njena avtohtona kultura širila pod neposrednim varuštvom Akada, označujemo kot Obdobje akadске dinastije (2371 – 2190 p.n.št.). Vendar pa se je – še znotraj tega obdobja – vzporedno s slabitvijo akadskega imperija pričela krepiti moč sumerske III. Ur dinastije, ki je z *Ur-nammujevim* poenotenjem dežel Sumerja in Akada dosegla ponoven razcvet sumerske civilizacije, imenovan tudi »sumerska renesansa«. V obdobju III. Ur dinastije (2113 – 2004 p.n.št.) je bil Sumer na vrhuncu svoje moči in blaginje; proizvodi iz tujine so brez ovir pritekali v Mezopotamijo, kjer se je prebivalstvo naglo množilo (Mezopotamija je v začetku 2. tisočletja štela približno milijon prebivalcev). Za časa Ur III. obdobja sta se iz enotne dežele kot samostojni tvorbi odcepili dinastiji Larsa (2025 p.n.št.) in Isin (2017 p.n.št.), konec Sumerja kot dežele z enotno govorečim prebivalstvom pa je pomenil prihod semtiskih Amoritov iz sirskih pustinj, ki so iz Sumerja in Akada ustvarili enotno državo s prestolnico v Babilonu. Vladavina III. dinastije Ura se tako konča okrog leta 2000 p.n.št., zgodovina Sumerja pa se od takrat naprej veže na zgodovino Babilonije. (sumerska zgodovina in kronologija povzeti iz: Saggs, 1962 in Kramer, 1964)

Poleg sumerske kronologije se mi zdi za predmet raziskovanja pomembno omeniti tudi ključne kozmološke premise te civilizacije, ki nudijo okvirni vpogled v obči mentalni prostor sumerskega človeka; *heiros gamos* ritual je pomemben del dialektike tega prostora.

Kramer sklepa, da je v 3. tisočletju p. n. št. skupina sumerskih mislecev v iskanju prehoda iz spekulativnega v bolj dogmatični kozmološki in teološki koncept razvila izredno dovršeno doktrino, katere osnovo je v teku časa posvojila večina Bližnjega Vzhoda. Začetna predpostavka o strukturi vesolja je postavljala prvotno vodovje v vlogo neke vrste »prvega vzroka ali gibalca«; znotraj te kaotične *prima materie* se je pojavila gmotna tvorba, imenovana *an-ki*, ki je zlepljala *an* – nebo in *ki* – zemljo. Ločujoči faktor dveh entitet bi naj postal *lil* – veter, sapa ali duh, katerega najvidnejše lastnosti so Sumerci prepoznali kot gibanje in širitev. Iz te gibajoče in raztezajoče se atmosfere so vzknila luminozna telesa – sonce, luna, planeti in zvezde; za končni kozmološki stadij, sledeč ločitvi neba in zemlje ter pojavitvi svetlobe dajajočih astralnih teles, pa je veljal začetek obstoja rastlinskega,

tovrstnih hipotez in predvidevanj ni nobene oprijemljive sledi o izvoru sumerskega ljudstva. (glej Kramer, 1969: 5)

živalskega ter človeškega življenja. Tako razločeni svet naj bi obkrožalo neskončno morje, ki ohranja nastalo celoto na mestu in v mirujočem stanju. (glej Kramer, 1981: 76-78)

Delovanje nastalega kozmosa kot usklajene tvorbe je po sumerskem verovanju pogojeval obstoj panteona, sestojčega iz skupine človeškemu očesu nevidnih bitij, ki nadzorujejo kozmos po neki začrtani in s splošnimi pravili uravnani poti. Vsako od teh antropomorfnih in nesmrtnih bitij bi naj vladalo specifični komponenti vidnega sveta; tako je eno od teh bitij kot svojo domeno uravnavalo zemljo, drugo vodo, tretje zrak; spet druga so uravnavala astralna telesa (sonce, luna, planete, itd.), sile atmosfere (veter, vihar, orkan, itd.), segmente zemeljskih domen (reko, goro, ravnino, itd.), civilne/politične/kulturne entitete (mesto, državo, nasip, jarek, polje, kmetijo, itd.) in nenazadnje celo delovna orodja (cepin, šablono za izdelovanje opeke, plug, itd.). Za to, znotraj sumerske religiozne misli vzklito, aksiomatično predpostavko delitve vidnega sveta na domene vladanja posameznih nevidnih bitij, sklepa Kramer, leži dokaj logična predpostavka: sumerski misleci so najverjetneje vzorec strukture delovanja človeške družbe projicirali na obdajajoči jih svet pri čemer so bitja, vladajoča posameznim domenam kozmosa, poimenovali z besedo *dingir* – bog. Sumerci so kot tri osnovne komponente kozmosa dojemali nebo, zrak in zemljo; katerikoli drug kozmični fenomen je načeloma lahko obstajal zgolj znotraj teh treh domen. (glej Kramer, 1981: 78)

An, »vladajoči med bogovi«, je bil bog neba in poimenovanje za naravni fenomen neba. Zaradi dominantne vloge, ki jo nebo igra v vidni zgradbi vesolja, je posledično tudi bog te domene v dominantni poziciji do drugih bogov; kot njihov oče je prototip vseh očetov, kot kralj in vladar neba pa prototip vseh vladarjev. Njemu pripadajo in od njega izhajajo znamenja časti in oblasti, v katerih je zajeto bistvo kraljevskosti – žezlo, krona, načelek in pastirjeva palica; status, ki pripada *Anu* in ki ga simbolizirajo ta znamenja, je tako človeškim vladarjem poslan iz neba. (glej Frankfort, 1959: 152)

Ta aspekt legitimizacije vladanja je konkretno izpostavljen v kompoziciji, imenovani *Seznam sumerskih kraljev*, kjer začetni stavek tega mitologiziranega popisa vladarjev pravi: »Potem, ko je bilo kraljevanje poslano iz neba...«. (glej prilogo) Nadaljuje se z naštevanjem osmih, od neba izbranih kraljev, vladajočih petim starodavnim sumerskim mestom vse do Velike poplave. Vendar pa poplava ni pomenila dokončne uveljavitve kaotične *prima materie*, saj Seznam nadaljuje: »Potem, ko je poplava pojenjala, in je bilo kraljevanje poslano iz neba...« *An* je torej tisti, ki podaja in kliče k statusu kraljevskosti; je vir in aktivni princip avtoritete tako znotraj človeške skupnosti kot tudi znotraj širše skupnosti bivajočega vesolja; je sila, ki le-to iz kaosa in anarhije sprevača v strukturirano in organizirano celoto; je moč,

potrebna za zagotovitev nujne in prostovoljne poslušnosti »kozmičnega prebivalstva« v vzdrževanju ustvarjenega svetovnega reda. (glej Frankfort, 1959: 158)

Drugi v tej božji trojici naravnih fenomenov je *Enlil*, bog zraka ali vetra; Frankfort ga enači z bogom viharja, kar pa – vsaj zdi se tako – ustreza njegovim prej omenjenim lastnostim gibanja in raztezanja. *Enlil* je neke vrste božanski izvrševalec vseh kazenskih odredb znotraj kozmične skupnosti, sodelujoč v vseh legitimnih zaposlitvah moči. Frankfort nadaljuje, da je *Enlil* kot gospodar prostora med nebom in zemljo druga najmogočnejša sila vidnega vesolja, uvrščena takoj za *Anom*; slednji simbolizira avtoriteto, *Enlil* pa silo. Njuna moč v kozmičnem prostoru privzema popolnoma različna obraza: *An* kot absolutna avtoriteta zahteva poslušnost zgolj s svojo prisotnostjo, pri čemer uporabo sile kot sredstvo za izvrševanje njegove volje zamenja v podrejenem Drugem, znotraj kozmičnega interaktivnega prostora prebivajočem, vzkliti kategorični imperativ. *Enlilova* avtoriteta je izpričana skozi drugačne vrste moč kot *Anova*; pri njem gre za vladavino kompulzivne sile, za izvajanje brutalnih ukrepov v zahtevi po uklanjanju kozmičnim zakonom. Je tisti, ki uporabi svojo božansko moč v primeru neposlušne spozabe bivačnega. Frankfort nadaljuje, da na kozmični ravni *An* in *Enlil* poosebljata dve ključni prvini katerekoli države: avtoriteto in legitimno silo. Avtoriteta sama sicer lahko zadostuje za vzdrževanje kohezivnih vezi skupnosti, vendar pa tovrstna skupnost postane država komaj takrat, ko definira pristojne organe sile kot podporo in zaledje avtoriteti. Moč *Ana* tako tvori iz sumerskega vesolja organizirano skupnost, moč *Enlila* pa definira to skupnost kot državo. (glej prav tam)

Tretji princip v temeljni trojici sumerskih božanstev je, za razliko od prvih dveh, ženski; *Ki* – zemlja se razkriva kot velika nepojenjujoča moč mističnega vira novega življenja in posledično rodovitnosti kozmosa; to božanstvo se v osnovi kaže skozi stereotipno vlogo matere. (glej prav tam) Vendar pa boginja-mati *Ki*, v prvi kozmični generaciji bogov združena z *Anom*, v nadaljnji kozmogoniji ne igra več nobene vloge in kot antropomorfizirano božanstvo ni več odgovorna za občo rodovitnost; bistvo tega božanstva vseskozi mitološki narativ privzema različna imena in obraze. *Ki* lahko v kasnejši sumerski mitologiji enačimo z *Nimmah* – veliko kraljico, *Ninhursag* – kraljico kozmične gore, *Nintu* – kraljico, ki daje rojstvo (glej Kramer, 1944: 41) in *Nigzigaldimme* – privrženko vsega, v čemer je zajet dih življenja. (glej Frankfort, 1959: 158)

Dejstvo, da so na to konkretno božanstvo vseskozi sumersko mitopoetično misel natakajena različna imena, namiguje na dokaj zanimivo predpostavko: za razliko od moških božanstev, ki jih zaznamujejo značajske specifični osebni vzgibi in ki v udejanjanju te individualne značajskosti pridobivajo nek psihološki profil, je mati-zemlja v svoji božanskosti

osebno dokaj neizoblikovana. Ne glede na imena, ki jih privzema v mitološki pripovedi, ohranja svoje bistvo – ki je zajeto v rojevanju – nedotaknjeno znotraj neke neosebne sile božanskosti.

Frymer-Kenskyjeva meni, da domene vladanja kozmosu v sumerski misli niso bile nikakor spolno nevtralne; vsa realnost vidnega sveta in vsa moč, ki jo je posamezno božanstvo znotraj neke dane domene le-tega poosebljalo, sta bili spolno strukturirani in sta predvsem v tem smislu posledično tvorili neko kozmično geopolitiko. Frymer-Kenskyjeva tako poudarja, da je bil nadzor nad geografskimi domenami večinoma zaupan v roke moškim božanstvom; nebo, zrak, vodovje, sonce, luno in zvezde je tako nadziral in upravljal moški princip.⁵⁰ Iz vzorca tovrstnega monopola moških božanstev nad vidnim kozmosom je moč zrcalno sklepati o spolno strukturiranih pozicijah moči v človeški skupnosti: od žensk se po vsej verjetnosti ni pričakovalo, da bodo segale po javno vidnejših pozicijah. Moč, ki jo posedujejo, se razkriva skozi njihov nadzor nad reprodukcijo in rodnostjo in je zato – za razliko od tiste moških božanstev – pogojena s telesnimi determinantami, ki so kot anatomske funkcije specifična značilnost, opredeljujoča »žensko«; v ženskem telesu skriti labirinti vagine in maternice torej naznanjajo tisto nevidno, življenje podeljujočo silo. Ženska sumerska božanstva igrajo klasične vloge mater, žena, zaveznic, zaupnic in mučenic; v katerikoli od teh vlog pa so se prisiljene definirati glede na trenutno relacijo do drugega, moškega božanstva. Edina sumerska boginja, ki presega omejitve jasno začrtane spolne strukture in preigrava še tako občutljive družbene norme, je boginja *Inana*. (glej Frymer-Kensky, 1992: 45-46) Slednja pa je – kot smo že nekajkrat omenili – *Dumuzijeva* družica v obredu, ki predstavlja rdečo nit te naloge: v *hieros gamos* ritualu. Poglejmo začetne točke konsenza o predmetu raziskovanja: »Dokaj gotovo je, da je ritual v Uruku resnično bil »poroka«, v kateri je zemeljski vladar, poosebljajoč Dumuzija, vzel Inano za svojo nevesto. Očitno se je ritual izvajal za časa Novega Leta. Podatki o vladarjih, ki so sodelovali v obredu, pa so dostopni – če ne upoštevamo legendarnega Enmekarja iz Uruka – zgolj za kralje Ur III in Isin dinastij.« (Steinkeller, 1996: 130) In še: »Vse kar vemo zagotovo je to, da je – vsaj v Uruku – kralj vstopil v gipar ter tam preživel določeno časovno obdobje, najverjetneje eno noč, v kateri je dovršil poroko z Inano.« (prav tam: 132)

O pravkar omenjenih predpostavkah bo še govora; v poskusu osvetlitve mitske stkanosti ljubezenskega razmerja med *Inano* in *Dumuzijem* pa bom zdaj povzela Kramerjevo razlago deležbe zgodovine v tem specifičnem mitu. Pred tem naj opozorim, da je njegova

⁵⁰ Izjema dotičnemu pravilu je – kot bomo videli kasneje – *Inana*, boginja jutranje in večerne zvezde

argumentacija vpeta v razlagalni okvir izvedbe in namena rituala, ki je – kot bomo videli kasneje – glede na argumente drugih teoretikov relativen; v tem smislu bralca naprošam, da ga jemlje zgolj kot eno izmed možnosti razlage.⁵¹

V začetku 3. tisočletja p.n.št. je bil *Dumuzi* viden vladar pomembne sumerske mestne države, imenovane Erech; njegovo življenje in delovanje sta, sklepa Kramer, očitno vtisnila močan pečat na njegovo in sledeče generacije. *Inana*, skozi celotno zgodovino Sumerja odgovorna za »spolno ljubezen, rodnost in oplojevanje«, pa je bila zaščitniško božanstvo Erecha; na začetku lokalna, na Erech omejena povezava dveh likov v zgodnje zametke spleta zgodovine, mita in rituala je, meni Kramer, potemtakem »nedvomna«. Proti sredini 3. tisočletja p.n.št. pa se je – v skladu z naraščanjem sumerske nacionalne zavesti ter procesom sistematizacije in klasifikacije sumerskega panteona božanstev iz strani takratnih teologov – pričela porajati »dozdevno precej verjetna in ne odbijajoča misel« da se (ne glede na mesto, ki mu pripada ali poreklo, iz katerega izhaja) sumerski kralj poroči z »življenje podarjajočo boginjo ljubezni, t.j. *Inano* iz Erecha, z namenom da zagotovi rodnost in obilnost dežele ter njenih ljudi.« Tako je na začetku zgolj lokalni koncept postal vsesplošno sprejeta dogma, udejanjana v ritualni praksi poročnega obreda, ki je bil – nadaljuje Kramer – najverjetneje izveden ciklično vsako Novo leto »med kraljem in posebej izbrano svečenico iz *Inaninega* templja v Erechu.« (glej Kramer, 1963: 140-141)

To je torej hipotetična vez med *Inano*, *Dumuzijem* in *hieros gamos* ritualom; sedaj pa, v poskusu osvetlitve njune zgodbe, pogledimo še kratek povzetek vsebinske predloge ritualu: mitsko pripoved *Inane* in *Dumuzija*, ki je večidel zajeta v ciklu *Dumuzi-Inana* ljubezenskih

⁵¹ V Kramerjevem pojasnjevanju je, glede na argumente drugih teoretikov, problematičnih več točk; predvsem zato, ker so znotraj njegovega teksta podane kot apriorni postulati in ne kot verjetne premise: na prvem mestu je tako problematično Kramerjevo enačenje Inane z boginjo rodnosti, "življenje podarjajočo boginjo ljubezni" (Kramer, 1963: 141); Frymer-Kenskyjeva specifično poudarja: "Pomembno je, da osrednja božanska figura v tem mitu ni "rodnostna" ali "mati-boginja". Namesto tega ritual vključuje seksualno zvezo z boginjo, ki predstavlja poželenje, nujno za kopulacijo" (Frymer-Kensky, 1992: 56); vprašljiva je tudi – glede na umanjkljaj konsenza med teoretiki o namenu rituala (glej poglavje 3.5.) – Kramerjeva predpostavka, da izvršitev poročne zveze zagotovi "rodovitnost in dobrobit dežele" (prav tam); nenazadnje pa gre kot sporno omeniti tudi Kramerjevo opredelitev ženskega lika, poosebljajočega boginjo: "...in posebej izbrano svečenico iz Inaninega templja v Erechu." (prav tam); Kramer se v eni izmed svojih kasnejših izdaj nekoliko previdneje parafrazira: "Morala je biti kakšna posebej izbrana podanica boginje, vendar to ni nikjer izrecno napisano." (Kramer, 1969: 79); Sefati zgolj potrди zadnji del Kramerjeve izjave z ugotovitvijo o umanjkljaju podatkov: "Vendar pa nikjer ni rečeno, kdo jo dejansko predstavlja v obredu." (Sefati, 1998: 45); Kljub temu, da so Kramerjevi sklepi diskutabilni, pa predstavljajo dragocen vir natikanja povečini najverjetnejših predpostavk na ogrodje širše zgodbe. Očitno pa se tudi Kramer sam zaveda splošne trhlости sklepov, tvorjenih iz strani kateregakoli rekonstruktorja sumerske realnosti, saj na nekem drugem mestu poudari: "Vse, kar lahko dandanašnji sumerolog stori je to, da analizira in interpretira njegove fragmentarne, zakrite in izmikajoče se podatke (...)...v skladu z njegovim lastnim razumom, razumevanjem, vpogledom, in zaznavo – vse to pa vsekakor predpostavlja mnogo bolj subjektivno in s predsodki opredeljeno obravnavo gradiva kot bi bilo zaželeno ali morda celo dovoljeno. V tovrstnih okoliščinah je razlika v mnenjih, celo med strokovnjaki na tem področju, neobhodna."

*Njegovo maslo je dobro, njegovo mleko je dobro,
Pastir, vso delo njegovih rok je odlično;
Njegovo maslo, dobro maslo, boš jedla z njim,
Ti, zaščitnica kralja, zakaj si neželjna?*

Inana

Brat, ko mi ga prineseš že pobeljenega,
kdo bo legel nanj z menoj?
Kdo bo legel nanj z menoj?

46

s teboj bo legel splojen na baldahinastem prestolu!«

Inana

Je to res? – On je moški mojega srca!

On je moški mojega srca!

Moški, ki mi ga srce narekuje!

Ne vihti motike, kopiči kupe zrnja,

skladišči zrnje v skednju,

kmet, katerega zrnje leži v stotinah kupov,

pastir, katerega ovce so natovorjene z volno!

(“Dumuzid-Inana A”, Sefati, 1998: 120-127)

Tako pride do strasti polne ljubezenske zveze *Inane* in *Dumuzija*, ki pa ne traja – kot bi bilo pričakovati – do konca njunih dni; *Inana* se v ambiciji po širitvi svoje moči namreč odloči spustiti v spodnji svet,⁵³ katerega vladarica je njena sestra, *Ereškigal* (sumerska boginja smrti in teme); *Inana*, ki je morala postopoma odlagati obleko in nakit, stopi pred njo popolnoma gola ter nemočna. Boginja mora tako, kljub božanskemu poreklu, poiskati v »zgornjem svetu« zamenjavo zase »spodaj«. Ker najde v blodnji po zemlji *Dumuzija*, njenega moža, radosti polnega na prestolu v Erechu, ga besna obsodi na zanjo nadomestno bivanje v »spodnjem svetu«. *Inana* pa se navsezadnje usmili gorja polne usode *Dumuzija* in usliši prošnje njegove sestre, *Geštinane*; posledično sklenejo dogovor, da polovico leta preživi v podzemlju *Dumuzi* in polovico *Geštinana*. Tako je vsako leto ob spustu *Geštinane* *Dumuzi* vstal in vnovič pričel cikel ljubezni in smrti. »Vendar pa ta dogovor poudarja svojevrstno moč domene mrtvih in ne zmage nad njo. Nihče se ne vzpne iz dežele mrtvih, razen če kdo drug ne zasede njegovega mesta.« (The Encyclopedia of Religion, 1995: 526)⁵⁴ Ali kot pravi *Settembrini*, duh razsvetljenstva, v Mannovi *Čarobni gori*: »Bogovi in smrtniki so katerikrat obiskali kraljestvo teme in našli pot nazaj. Ali prebivalci podzemlja vedo, da tisti, ki je poskusil sadeže njihovega kraljestva, ostane v njihovi oblasti.« (Mann, 1959: 33 (II. knjiga); prev. Gradišnik)

Naj sedaj, ko je znano zgodovinsko in mitološko ozadje *svete poroke*, omenim osnovni problem pri obravnavi le-te: največji razlog za nejasnosti v zvezi z izvedbo *hieros gamosa* gre pripisati izredno slabi ohranjenosti razpoložljivega dokaznega gradiva; najdene plošče,

⁵³ Inanino popotovanje v domeno sveta spodaj opisuje kompozicija “Inana’s descent to the netherworld”; Jacobsen, 1987. 205-232

⁵⁴ Ta citat spada pod geslo Frazerjeve ideje “umirajočih in vstajajočih bogov”, kjer se obravnava upravičenost te etikete pri posamičnih božanstvih; v *Dumuzijevem* primeru se neprimernost tega naziva argumentira s sklepom, da je “vzorec premene – pol leta zgoraj, pol leta spodaj – znan tudi iz drugih mitov podzemlja, v katerih ni

razlaga Frymer-Kenskyjeva, so namreč v večini primerov zgolj fragmentarne, kar izredno otežuje razbiranje njihovega pomena. Pogosto so zlomljene, včasih celo do te mere, da je nemogoče slediti poteku dogodkov; skoraj vedno so odkrušene, še posebno na robovih (kar pomeni umanjkljaj konca povedi, kjer v sumerščini stoji osebek ali glagol). Posledično je pomen teh plošč izmikajoč se in varljiv. (glej Frymer-Kensky, 1992: 4) Poleg tega je sumerski jezik za lingviste še vedno neke vrste območje somraka; komaj v 1. polovici 20. stoletja je, na bazi Poebelove izdaje *Grundzuge der Sumerischen Grammatik*, prišlo do znanstveno osnovane sumerske slovnice, pri čemer – dodaja Kramer – ostajajo slovnična vprašanja daleč od razrešenih. (glej Kramer, 1944: 23) Jacobsen omenjeno problematiko konkretno artikulira v uvodnem opozorilu k lastnim prevodom sumerske poezije: Tukaj predstavljeni prevod je lahko ponujen zgolj kot subjektiven poskus, čeprav takšen, da iskreno upam in verjamem v njegovo temeljno ustreznost.« (Jacobsen, 1987b: XV)

Tudi obdobje aktualnosti praznovanja sumerskega *hieros gamosa* je bolj stvar predvidevanj in hipotez kot sklepov; ocenjuje se, da bi naj Sumerci ritual izvajali med obdobjem 2100 – 1800 p.n.št (glej Cooper, 1997: 86) oziroma okrog 200 let v času dinastij Ur in Izin, (glej Lapinkivi, 2004: 14) pri čemer pa nadaljnji razvoj v nadaljevanju najverjetneje modificiranega koncepta rituala ni povsem jasen. Kralji prve babilonske dinastije (dinastija *Hamurabija*), ugotavlja Sefati, dozdevoma niso več praznovali *hieros gamosa*, saj o tem ni moč najti nikakršnih dokazov v zgodovinskih virih. Vendar pa je v *Nabujevem* kultu v Borsipi kljub vsemu mogoče zaslediti koncept poroke, ki blede spominja na sumerskega: letni koledarski zapis ritualnih aktivnosti priča o tem, da so *Nabuja* (skoraj zagotovo prikazanega v obliki kipa) oblekli v odelo božanskosti ter ga v procesiji odvedli do templja Ehuršaba, v katerem je preživel noč s svojo nevesto *Tašmetu*.⁵⁵ Niti namiga pa ni najti v mezopotamski literaturi 1. tisočletja o obstoju poroke med kraljem in svečenico na Novega leta dan. (glej Sefati, 1998: 46-47)

Nenazadnje pa naj dodam še zame specifičen problem v obravnavi te snovi: aktualna literatura je v Sloveniji malodane neobstoječa; zato sem v iskanju referenčnega gradiva morala zbirati tuje publikacije s pomočjo medknjižnične izposoje, kar pa – kljub precejšnji količini literature, ki sem jo na ta način uspela zbrati – predpostavlja določeno omejitev v razpolaganju z viri.

vprašljiva prisotnost umirajočega in vstajajočega božanstva.” Kot primer avtor navaja *Perzefono*, *Ovida* in mladega *Adonisa* (The Encyclopedia of Religion, 1995: 526)

3.2. DUMUZI IN INANA – KVAZIBOG IN FEMME FATALE KOZMOSA

V *sveti poroki* poosebljeni *Dumuzi* je »hierarhično gledano nižje božanstvo, ki je bilo – po tradiciji sodeč – nekoč umrljivo.« (Cooper, 1997: 86) Domena vladanja omenjenega božanstva ni specifično opredeljena; najverjetneje pa je šlo za »nekakšno posebno obliko rodovitnosti«. (glej *Encyclopedia of religion*, 1995: 512) Vendar pa je osrednji moški lik *svete poroke* dozdevoma rezultat izenačitve pravkar omenjenega boga *Dumuzija* in božanskega kralja *Dumuzija* (ki je – po “Seznamu sumerskih kraljev” sodeč – vladal mestu Uruk pred kraljema *Lugalbando* in *Gilgamešem*). (glej Sefati, 1998: 17) Ritualno poosebljeni *Dumuzi* je tako neke vrste »kvazibog«, čemeč v sferi božjega in ne povsem pripadajoč ji obenem.

Vendar pa prvi kralj, ki je bil v pesnitvah oklican za »ljubljenega soproga Inane« ni – kot bi bilo moč pričakovati – *Dumuzi*, temveč nek drug kralj Uruka, *Enmekar*, ki je vladal okrog 2700 p.n.št.. (glej prav tam) *Hieros gamos* med njim in *Inano* je namreč nakazan znotraj epske pesnitve *Enmekar in Gospodar Aratte*, v kateri gre za rivalstvo med vladarjem Erecha (*Enmekarjem*) in vladarjem Aratte. Slednji pošlje prvemu izzivalno sporočilo, v katerem sporoča, da bi se mu moral *Enmekar* podrediti in mu dati privesti boginjo *Inano* v Aratto. Ali kot zapoveduje sam vladar Aratte:

*On (op. Enmekar) morda res lahko prebiva z Inano v Egarju,
Vendar pa bom jaz prebival z Inano v Egazinu v Aratti;
On morda res lahko leži z njo na rožnati postelji,
Vendar pa bom jaz v sladkem spokoju ležal z njo na bogato okrašeni
postelji;
On morda res lahko vidi Inano ponoči v snu,
Vendar pa bom jaz govoril z Inano v budnosti.*

(“Enmekar and the lord of Aratta”; Sefati, 1998: 31)

Najverjetneje je ta ritualna iluzija *hieros gamosa* med *Inano* in *Enmekarjem*, ki je po sumerskih zgodovinskih zapisih sodeč vladal dve generaciji pred *Dumuzijem*, zgolj retrojekcija Ur III rituala v daljno preteklost. (glej Cooper, 1993: 83) Vendar pa kljub vsemu Kramer sam priznava, da ni povsem logično zakaj je prav *Dumuzi* postal *Inanin* soprog *par excellence*: za razliko od *Enmekarja*, *Lugalbande* ali *Gilgameša* namreč ni junak v

⁵⁵ Temu v prid govori tudi določena količina neo-asirskih pisem; v enem od teh je podana naslednja izjava: “jutri, na večer četrtega dne, bosta Nabu in Tašmetu stopila v poročno sobo.” (Sefati, 1998: 47)

kakršnihkoli herojskih epih, ki bi slavili njegovo ime ali postavljali njegova dejanja v junaško luč. (glej Kramer, 1969: 58) Še več – *Dumuzi* kot osrednji lik cikla DI pesmi je izredno pasiven in značajsko enodimenzionalen, medtem ko je *Inana* njegovo pravo nasprotje; iz te ugotovitve pa v razlagi Kramerjeve prej omenjene vrzeli v zlepljenki prazgodovine izhajata jungovska in feministična šola. »Kot lahko sklepamo iz tekstov, je ljubezen do Dumuzija bolj od tega kar je on napravil ali dosegel, opredeljena s tem, kar on je. To pa daje njegovemu liku značilno pasivnost. Je poročen, preganjan, umorjen; on ne vpliva na druge z dejanji, temveč samo s tem, kar je – ljubljene ali plen.« (The Encyclopedia of Religion, 1995: 513)

Inana je, po drugi strani, značajsko izredno bogat lik z močno nakazano aktivno komponento, med drugim izpričano tudi v tem, da izbere *Dumuzija* »za božanstvo dežele« (glej "Dumuzid-Inana P"; Sefati, 1998: 218-235), povzdigne njegovo ime (glej prav tam), določi njegovo usodo. (glej "Šulgi X"; Kramer, 1969: 63-64) *Inana* je tista, ki obdari *Dumuzija* oz. kralja z obiljem v *hieros gamosu* in ki mu obljublja stabilno vladavino nad Sumerjem. *Inana* je, s tem ko privzema status moškega, kršilka standardne spolne geopolitike. Preden pride do dogovora o poroki med njo in *Dumuzijem*, *Utu* – njen brat – prinese *Inani* zeleni lan, katerega namakanje, prejo, barvanje, tkanje ali beljenje ona zavrne; tako je *Utu* primoran, da v sledi svojemu cilju, on sam obdeluje lan postopoma. (glej Sefati, 1998: 120-127) Obdelava lana in izdelava rjuh, pojasnjuje Frymer-Kenskyjeva, je klasično žensko delo; *Inanino* ignoriranje in zavrnitev tovrstnih zadolžitev je potemtakem zanikanje pridelovalne vloge ženske. (glej Frymer-Kensky, 1992: 27) Očitno tudi *Dumuzi* sam priznava *Inanin*, nad ostalimi ženskami vzvišen status in njeno neudomačljivo naravo, saj na njuni poroki pravi:

Nisem te vzel, da te zaslužnim,
Tvoja miza bo odlična miza
Jedla boš ob njej.
Moja mati ne bo jedla ob njej,
Turturjev brat ne bo jedel ob njej,
Moja sestra Geštinana ne bo jedla ob njej,
Samo ti boš segla z roko čez odlično mizo.
Žena moja, oblačil ne boš tkala zame!
Mlada dama, niti ne boš predla zame!
Žena moja, kozje volne ne boš strgala zame!

("Dumuzid-Inana C1"; Sefati, 1998: 292-293)

Dumuzi torej *Inano* postavlja na sebi enak status – jedla bo za odlično mizo, za katero nimata privilegija jesti niti njegova mati niti njegova sestra in ne bo opravljala nikakršnih domačih dolžnosti navadnih žena.

Inana je sicer res mati *Šare* in *Lulala* (dveh dokaj neznanih bogov), vendar pa se slednja zdita za njeno delovanje obstranska in nepomembna, ugotavlja Frymer-Kenskyjeva. *Inana* tako ne privzema niti materinskih niti gospodinjskih dolžnosti, predpostavljenih za tipično poročeno žensko. S tem, ko je oproščena tovrstnih vlog, je dejansko nič ne prizemljuje, nič ne okupira njenega časa in je posledično tudi nič ne stimulira k ozaveščenosti statusa vezanosti. Ona je neobremenjena, nevarna, strahovita in grozeča prav zaradi njene svobode ter vsečna in privlačna obenem. Zaradi skupka teh lastnosti je *Inana* v moških očeh *femme fatale*. (glej Frymer-Kensky, 1992: 27)

Zaradi njene nevezanosti je *Inana*, v primerjavi z drugimi poročenimi ženskami, načeloma posedajočimi v domeni domačega ognjišča, izredno mobilna: v neki kompoziciji *Inana* poje refren s temi besedami: »Ko hodim naokrog po deželi« (»Inana and Ebih«; <http://www-etcsl.orient.ox.ac.uk/section1/tr132.htm>), spet v drugi poje »Pohajkujem okrog neba in zemlje« (»Inana and Shu-kale-tuda«; <http://www-etcsl.orient.ox.ac.uk/section1/tr133.htm>), v neki tretji pa »Ko hodim, ko hodim, ko grem mimo nabrežij augustovske reke, ko pohajkujem po nabrežjih Evfrata«. (»Dumuzid-Inana O«; Sefati, 1998: 210-217) Frymer-Kenskyjeva za primerjavo dodaja povzetek zapisa v *Hamurabijevem zakoniku* o zakoncih: v primeru, da si ženska želi ločitev, sodišče preuči situacijo. Če je bila v zakonu poštena, mož pa – po drugi strani – ne, se sme ločiti.; če pa je bila *wasi'at* (dobesedno: »tista, ki pohajkuje naokrog«), bo vržena v reko. (glej Frymer-Kensky, 1992: 28)

Inana ima prav zaradi svoje nomadske narave v svojih rokah izredno moč; v nekem smislu – meni Frymer-Kenskyjeva, ima celo nadzor nad nebom in zemljo, vendar pa je njena avtoriteta slabo definirana. Kljub temu, da razpolaga z neskončnim množtvom vlog, pa nikakor ne zapade v nobeno od družbeno predvidenih niš. Ta anomalna narava njene božanskosti pa jo dela »nemirno in lačno moči«; tako v neki kompoziciji (»Inana and Enki«; Kramer, 1944: 62-67) *Inana* obišče boga *Enkija*⁵⁶ v Eriduju, kjer mu v trenutku njegove nepazljivosti in nepremišljenosti ukrade velike *meje*,⁵⁷ ki jih varno prepelje v njeno lastno

⁵⁶ Enki je bog modrosti, morja in rek, ki je veljal za mestnega boga *Eriduja*. Dobesedni prevod njegovega imena je »Poglavar zemlje« (glej Kramer, 1969: 165)

⁵⁷ Sumerska beseda *me* označuje zbir božanskih bistev ali veščin (glej Frymer-Kensky, 1992: 28), ki so osnova kulturnemu vzorcu sumerske civilizacije (glej Kramer, 1944: 66); v omenjeni kompoziciji jih je naštetih več kot

mesto. V nekem drugem mitu ("Inana's descent to the netherworld"; Jacobsen, 1987: 205-232) se *Inana* odpravi v domeno podzemlja v poskusu širitve svoje božanske moči v »svet spodaj« in prevzeti vladavino njene sestre *Ereškigal*. To potovanje je bilo znatno manj uspešno od prvega: *Inana* postane ujetnica podzemlja, vse dokler ne najde nadomestka zase na »svetu zgoraj«.

Omenjeno večno kozmično gibljivost *Inane* nazorno ponazarja eden od aspektov njene božanskosti: med drugim je namreč tudi boginja jutranje in večerne zvezde; tovrstna združitev nasprotij v Eno pa je najavljena še v dveh drugih aspektih, katerih nosilka je: *Inana* je še oziroma predvsem boginja ljubezni in vojne. Lopesova se v semantiki jungovske šole osredotoča na ključno sporočilo, ki ga skupek vseh nasprotujočih si aspektov tega božanstva nosi v sebi: *Inana* je iz te perspektive namreč neke vrste »tretja entiteta«. Jutranja in večerna zvezda je, meni Lopesova, simbol astralne integracije – jutranja zvezda najavlja prihod novega dne, večerna zvezda pa prinaša ponovno vrnitev noči. *Inana* je hči luninega boga *Nanne* in sestra sončnega boga *Utuja*, kar na ravni kolektivnega nezavednega predpostavlja, da so Sumerci dojemali lunarno zavest kot tisto, ki rojeva racionalno sončno zavest, pri čemer ženski fenomen postavlja mejo med obema (jutranja in večerna zvezda). S tem, ko je izredno dinamična – nadaljuje Lopesova – *Inana* pooseblja in simbolizira širitev načinov dojetja ter interpretacije sveta, porajajočih se predvsem iz vzpostavitve neke nove vrste zavedanja, ki posameznika spodbuja k preseganju notrajnih in zunanjih meja. (glej <http://www.gatewaystobabylon.com>)

Frymer-Kenskyjeva dodaja, da *Inana* predstavlja privlak, potreben za vseobče spolno občevanje; je *hi-li* – spolna radost kozmosa (prinašajoča veselje, radost in ples), pa tudi ona sama je imenovana *šaat melisim* – tista, ki je radost. Seksualna srž v *Inani* predstavlja namreč vir veselja in igre. (glej Frymer-Kensky, 1992: 47-48) Vendar pa *Inaninega* glasništva spolnega privlaka nikakor ne gre enačiti z arhetipsko sliko matere-boginje: Lopesova ugotavlja, da se pojem materinstva – že od nekdaj povezanega z žensko spolnostjo in obravnavanega kot najvišja možna realizacija ženskega – nikakor ne nanaša na *Inano*. »Slednja je opredeljena s tem, da je boginja ljubezni in vojne, s tem da je ljubljena in da je vodnik ali most k bogovom, ne pa s tem da je vse-negujoča, vse-ljubeča, vse-dajajoča in vse-odpuščajoča mati boginja. Inana/Ištar je mezopotamski arhetip za ne-materinski dinamični ženski princip.« (<http://www.gatewaystobabylon.com>)

sto, med njimi tudi "me božanskosti, me gosposkosti, me pastirskosti, me privzdignjenega žezla, me resnice, me spusta v podzemlje..."

Lopesova nadaljuje, da je potrebno razmišljati o *Inani* v smislu znotraj božanstva zaobjetega Jungovega koncepta individuacije: *Inana* tako – kot osvobojeni ženski princip – ne poraja življenja (kot mati-boginja) iz maternice, temveč iz domene duha in samoiniciativnih dejanj; zato ta boginja pooseblja razcvet notranjega življenja. »S seboj prinaša veselje, pogon, in neskončno energijo, oziroma življenje duha, ki se rodi, ko zapustimo stanje mentalne nezrelosti mišljenja, telesa in duše; ko se stoječ na lastnih nogah odločamo in upravljamo z lastno usodo v tem in vseh bodočih trenutkih življenja.« (prav tam)

3.3. LITERARNO DOKAZNO GRADIVO

3.3.1. Pesmi o *Dumuziju* in *Inani*

Najobsežnejši in najbolj neposreden dokaz za obstoj *hieros gamos* rituala v sumerski religiozni artikulaciji je moč najti v sklopu lirike, ki se jo med sumerologi splošneje označuje kot pesmi o *Dumuziju* in *Inani*. Omenjena lika namreč znotraj tega gradiva nastopata kot osrednja protagonista, v njegovo središče pa je postavljen njun odnos glede na trenutne okoliščine oz. situacijo; slednja je obenem tudi kriterij vsebinske kategorizacije DI pesmi na osnovi katerega jih Kramer deli na tri sklope: (1) Pesmi, v katerih sledimo ljubezenskemu razmerju ter poroki Dumuzija in Inane; (2) Mitološke kompozicije, ki se osredotočajo na Dumuzijevo smrt; (3) Žalostinke, pojoče o Dumuzijevi smrti ter njegovi, gorja polni usodi v svetu podzemlja. (glej Kramer, 1969: 49-84 in 107-133)

Glede na dejstvo, da se zgolj prvi sklop pesmi (posredno ali neposredno) navezuje na *hieros gamos* ritual, bo le-ta zaradi pomembnosti za tukajšnjo raziskavo tudi edini obravnavan. Znotraj tega sklopa je, kot menita Frymer-Kenskyjeva in Sefati, trenutno znanih pet literarnih kosov, v katerih je poročno obredje izpostavljeno v tolikšni meri, da je iz njih moč črpati nekoliko podrobnejše vsebinske podatke o njem.⁵⁸ Teh pet kosov ustreza v nadaljevanju podanim kriterijem za dokazno gradivo rituala in obenem tudi predstavlja najmočnejši argument pričujoče naloge. Kriteriji, ki jih mora pesem izpolnjevati, da je lahko upoštevana kot dokazno gradivo, so po navedbah dveh sumerologov naslednji: Po Jacobsenovem mnenju lahko del sklopa dokaznega gradiva tvorijo zgolj pesmi, ki se nanašajo na konkretno poroko; tiste, ki zadevajo dvorjenje naj bi bile izključno literarne in uporabljane ob profanih priložnostih v namen podlage plesu ali krajšanja časa med gospodinjskimi

opravili. (Jacobsen v Lapinkivi, 2004:12) Alster podobno ugotavlja, da mora pesem v službi dokaznega gradiva vsebovati dokaz, da sta vpletena tako božanstvo (oz. ženska, ki igra božanstvo) kot kralj in da je med njima bil izpeljan dejanski obred. (Alster v Lapinkivi, 2004:12)

Omenjenih pet pesmi s celostnim ali delnim opisom rituala zadovoljuje postavljene kriterije; ločimo jih pa glede na v njih izpričano identiteto moškega protagonista: v dveh imamo opraviti z izrecno imenovanima sumerskima kraljema: *Šulgiem*, kraljem *Ura* (ki igra vlogo *Dumuzija* v pesmi *Šulgi X*) in *Iddindaganom*, kraljem *Isina* (ki igra vlogo *Amaušumgalanne* v pesmi *Iddin-Dagan A*). V tretji pesmi (*Dumuzid-Inana DI*) nastopa anonimni kraljevski lik, naslovljen z nazivi »gospod«, »ljubljeni«, »ljubljeni mož« in »kralj«. Moški lik preostalih dveh pesmi pa je *Dumuzi* sam (*Dumuzid-Inana P* in *Inana G*).

Vsaka posamezna kompozicija od aktualnega skupka petih opisuje obredno dogajanje skrajšano in nedovršeno, medsebojno pa so dokaj neskladne in občasno celo nasprotujoče si. Tako kljub obširnim opisom rituala v več kot eni od teh pesmi ostajajo ključna vprašanja o času, kraju in identiteti udeležencev obredja brez gotovega odgovora. V nadaljevanju bom podala povzetke omenjenih petih kompozicij in za ilustracijo dodala prevode nekaterih odlomkov.

3.3.1.1. *Šulgi X* (Kramer, 1969: 63-64)

Ta kompozicija se prične s *Šulgijevim* prihodom z njegovo kraljevsko ladjo, v zaliv *Uru-Kullaba* pred množico občudovalcev; prispeli kralj nato nadaljuje svojo pot do templja *Eanna*, obloženega z živalmi kot darili zanj. Nato si *Šulgi*, še vedno v templju, nadene slavnostno ogrinjalo in posadi kroni podobno lasuljo na svojo glavo. *Inana*, razvneta zaradi prišlekovega videza, prične nemudoma recitirati ognjevito pesem; v njej si priklíče v spomin erotično ugodje, ki ga je s *Šulgijem* že izkusila v *hieros gamos* obredu: najprej boginja pripoveduje o tem, kako se je v pričakovanju združitve s kraljem, *Dumuzijem*, okopala in okrasila, si naoljila ledja in ustnice ter si obarvala oči z ogljem.⁵⁸ Nato smo priča dokaj meglenemu opisu njune spolne združitve – on se dotika njenih ledij, leži ob njeni strani in igra se z njenimi dlačicami. *Inana* se ob tem tako razvname, da napove končni akt te združitve: določitev *Šulgijeve* usode.

⁵⁸ Izrecno sklicevanje na ključnost teh petih kompozicij v zvezi z obravnavanim ritualom sem našla pri Frymer-Kenskyjevi (1992: 52) in Sefatiju (1998: 39)

⁵⁹ Zdi se, da so okopanje, naoljenje in okraševanje pred seksualno združitvijo para igrali pomembno vlogo v *hieros gamos* ritualu, saj je ta tematika prisotna v več DI pesmih

*Medtem ko me bo ljubkoval na postelji,
Bom tudi jaz ljubkovala svojega gospoda, sladko usodo mu bom namenila,
Ljubkovala bom Šulgija, zvestega pastirja, sladko usodo mu bom namenila
Ljubkovala bom njegova ledja, pastirskost vseh dežel,
Določila bom njegovo usodo.*

Tej napovedi torej sledi *Inanin* blagoslov *Šulgiju*, v katerem mu med drugim obljubi tudi pomoč v vojni in zavezništvo v božjem zboru; boginja še doda, da je on že sam po sebi vreden in primeren za to, da sedi na vladarskem prestolu in da vlada veličastno.

*V vojni sem tvoja vodnica, v spopadu tvoja pomočnica,
V božjem zboru tvoja zagovornica,
Na cesti sem tvoje življenje.
Ti, izbrani pastir svete hiše,
Ti, vzdrževalec velikega Anovega oltarja,
V vseh pogledih si pravšnji:
Pravšnji, da držiš svojo glavo visoko na mogočnem baldahinu,
Pravšnji, da sediš na lazurnem prestolu,
Pravšnji, da si na glavo namestiš krono,
Pravšnji, da nase nadeneš dolga oblačila,
Pravšnji, da se odeneš s haljo kraljevskega,
Pravšnji, da poseduješ kij in orožje,
Pravšnji, da upravljaš z dolgim lokom in puščico
Pravšnji, da si ob stran zapašeš metalno palico in fračo,
Pravšnji, da se oprimeš svetega žezla
Pravšnji, da si natakneš svete sandale,
Pravšnji, da se vzpenjaš po mojih svetih prsih kot lazurno tele.
Naj bo tvoje ljubljeno srce polno dni.
Tako kot je An zate določil usodo naj tudi ostane
Enlil, izvrševalec usode, ne spremeni je,
Inani si pri srcu, Ningalin ljubljene.*

Podatki o času izvedbe *svete poroke*, o poročnem slavlju in o soudeležencih ritula v *Šulgi X* kompoziciji niso navedeni.

3.3.1.2. Iddin-dagan A (Jacobsen, 1987: 121-124)

Ta kompozicija je bila najverjetneje pisana pod vlado *Iddindagana*, tretjega kralja Isin dinastije, ki je v njej tudi naslovljen z imenom. Gre za himno *Inani*, ki komaj v drugi polovici

(v devetem delu) razkrije določene podatke o ritualu *svete poroke*. Zaradi izredne dolžine kompozicije bom na tem mestu obravnavala izključno že omenjenega, devetega; le-ta razpolaga z najdaljšim in najpodrobnejšim opisom rituala med vsemi DI pesnitvami. Ritual je bil izveden na novoletni večer v kraljevi palači v Isinu. Na novega leta dan so napeli baldahin in pripravili ležišče za očiščeno in urejeno *Ninegallo*⁶⁰ in za z bogom enačenega kralja: »Kralj, ki je bog, se bo združil z njo na njem.«

*Na Novega leta dan,
Na dan za obrede,
Za pregledovanje zvestih služabnikov,
Za ustrezno izvršitev
Obredov zadnjega dne v mesecu
So pripravili posteljo za mojo gospo.*

Očistili so ločje z dišečo cedro, ga položili na posteljo in prekrili z rjuho. *Inana* se je za kralja okopala v vodi, si zdrgnila kožo z milom in poškopila tla z aromatičnimi dišavami. Ko so bile vse priprave pri kraju, je kralj *Amaušumgalanna* z visoko dvignjeno glavo pristopil k *Inaninim* prsim, se združil z njo in se radostil v njenem objemu. Nato se *Inana* obrne k njemu in reče: »*Iddindagan, resnično si moj ljubljeni.*«

Po kopulaciji boginje in kralja – najverjetneje na Novega leta dan – je organizirana velika pogostitev. Med veliko množico udeležencev so tam tudi pevci, ki izvajajo radostne pesmi. Paru, ki je sedel na čelu z gosti obdane mize, so ponudili hrano in pijačo; ko je kralj iztegnil svojo roko po hrani, so prisotni v tem dejanju prepoznali signal za začetek pojedine. Kompozicija strne veliko veselje tega slavlja v sledeče besede:

*Z njo žari ob dolgi strani mize
Kralj kot sonce.
Izobilje, poslastice, zvrhanost,
Nemudoma pohitijo k njej
Z množtvom sladkosti
Razstavlja je jih pred njo,
Temnoglavi ljudje
Nemudoma pohitijo k njej.(...)
Sladko zveneča algar glasbila,
In lira, ki jo je moč najti
Kjerkoli se ljudje veselijo
Se uglasijo
Z radostno pesmijo njegovega srca.*

⁶⁰ *Ninegalla* je eden od *Inaninim* sinonimov, pomeni pa "kraljico palače" (glej Sefati, 1998: 40)

*Kralj seže po hrani in pijači,
Amaušumgalanna seže po hrani in pijači,
Palačo preveva praznujoče vzdušje,
Kralj je radosten,
Ljudstvo preživlja čas sredi obilja,
Amaušumgalanna je prišel v radosti,
Naj živi dolgo na čistem prestolu!
Na baldahinastem prestolu
Počiva njena glava na njegovem ramenu.*

Ta kompozicija je – s tem ko opredeljuje kraj in čas izvedbe poročnega obreda – vir bogatih informacij o izvedbi rituala, prav tako pomembna pa je omemba dogajanja in okoliščin na poročnem slavlju.

3.3.1.3. Dumuzid-Inana D1 (Sefati, 1998: 303-306)

Ta pesem govori o obredu *svete poroke* med anonimnim kraljem, poosebljajočim *Dumuzija* in boginjo *Inano*; prične se pa podobno kot *Iddin-dagan A*: z opisom priprav za pričakovano združitev božanskega para. Najprej anonimni pripovedovalec poje *Inani* hvalo o sijajnosti *Erigal* templja, prostora izvršitve *hieros gamosa*, in jo nemudoma obvesti, da je *Gilbil*, bog ognja, pripravil v *Erigalu*⁶¹ vse potrebno za tisto noč: očistil je ležišče in ga okrasil z lazurjem ter postavil umivalnik. Pripovedovalec nadaljuje z opisom dogodkov, ki se šele imajo zgoditi – ko bo napočil določeni dan, »dan izginotja lune«, jo bo kralj objel in kmalu zatem ga bo *Inana* blagoslovila z dolgim življenjem in s kraljevskimi insignijami.

*Na dan izginotja lune, na določeni dan,
Na dan ogleda ležišča,
Na dan, ko se bo ljubil gospod.
Oh, nakloni življenje gospodu,
Nakloni žezlo in vodilno vlogo gospodu!*

Te besede pa vzbudijo intenziven odziv v *Inani*, nenadoma koprneči za že omenjenim ležiščem, ki ga pripovedovalec imenuje ležišče kraljevskosti, ki radosti srce in osladka

⁶¹ Erigal je sinonim za *Eanno*, *Inanino* svetišče v Uruku (glej Sefati, 1998: 41)

naročje. Hrepeneča boginja tako postelje in oblazini posteljo za kralja⁶² in ga nato – ko je vse pripravljeno – povabi vanjo, da mu podeli svoje blagoslove.

*K njenemu nežnemu ležišču pokliče kralja,
K njenemu nežnemu ležišču pokliče ljubljenega,
Prišepetava mu besede življenja, besede dolgih dni življenja.*

V drugem delu pesmi *Ninšubur*, hišni upravitelj *Eanne*, popelje kralja k *Inaninim* prsim; ob tem izrazi željo, da ga (op. kralja) boginja blagoslovi z dolgosežno in stabilno vladavino nad imperijem, rodovitnostjo dežele, živali, ptic in rib.

*Naj od tvojega srca izbrani gospod,
Naj kralj, tvoj ljubljeni mož,
Prebiva dolge dni v tvojem čistem naročju, sladka!*

*Nakloni mu ugodno in ugledno vladavino,
Nakloni mu prestol, v temeljih trden,
Nakloni mu žezlo, ki pravilno vodi deželo, palico in oblast,
Nakloni mu glavo povelečujoča dobro krono in načelek!*

*Od sončnega vzhoda do sončnega zahoda,
Od severa do juga,
Od Zgornjega morja do Spodnjega morja,
Od tam, kjer raste halub drevo do tam, kjer raste cedra
Nakloni mu žezlo in oblast nad Sumerjem in Akadom!*

*Naj vrši pastirskost nad črnoglavim prebivalstvom,
Naj on, tako kot kmet, vzpostavi obdelovana polja,
Naj on, tako kot zvesti pastir, množi ovčje staje
Naj njegovo kraljevanje zagotovi obilje lana in ječmena,
Naplavitve krapov iz reke,
Raznobarvni ječmen na poljih,
Oglašanje ptic in rib iz močvirja,
Rast dozorelega in komaj zelenečega trstja,
Razcvet mašgurum rastlin na višavju,
Razplod divjih ovac in koz v gozdovih,
Sok in vino, stekajoča se iz sadovnjakov in vinogradov,
Rast solate in kreše v vrtnih posteljah.
Naj njegovo kraljevanje zagotovi dolgo življenje v palači*

⁶² Kraljevo ime ni v kompoziciji nikjer izrecno omenjeno; namesto njega se pojavljajo nazivi kot so “gospod”, “ljubljeni”, “ljubljeni mož” in “kralj”.

*Visoko vodo v Evfratu in Tigrisu,
Na njunem obrežju pa bujno travo, napolnjujočo travnike.*

Tretji del pesmi je posvečen stereotipskemu opisu trenutka pred združitvijo kralja in *Inane*, ki v za ID pesmi značilni frazeologiji slika ponosnega kralja dvignjene glave na poti do ljubljene. Od tega mesta naprej naj bi bila glinena plošča poškodovana, njena vsebina pa bralcu nedostopna; vendar pa Sefati domneva, da je nadaljevanje kompozicije morda podobno tistemu v *Iddin-dagan A*, kar bi pomenilo opis radosti polnega poročnega slavlja.

3.3.1.4. Inana G (Kramer, 1969: 80-81)

Opis poročnega obreda je v tej kompoziciji krajši kot v prej omenjenih; v njem mrgoli neopredeljivih izrazov, ki povzročajo težave v interpretaciji in nejasnost glede sosledja dogodkov. Tekst je deljen na dva dela: prvi se očitno ne nanaša na *hieros gamos*, ampak skozi *Inanin* monolog opisuje njeno potovanje k različnim svetiščem v *Eriduju*. Drugi del pa se, začevši z opisom priprav za poroko, navezuje na ritual. Najprej bralca pouči o tem, kako je bila v *Inaninem* bivališču v *Eanni* postlana postelja iz rož in kako so svečeniki ali služabniki tam izvedli nek nejasen ritual. Pred *Dumuzija* so postavili vodo in kruh, da se je osvežil in si odpočil v palači.

*V Eanni so tkalci platna zanj pripravili oltar,
Vodo so namestili tjakaj za gospoda, z njim govorijo,
Kruh so namestili tjakaj, z njim govorijo,
Okrepčal se je v palači.*

Nato *Dumuzija* obvestijo o prisotnosti “matere *Inane*”, v tej kompoziciji tudi naslovljene z nazivi “nasip tvojega zaklada”, “tvoje črno oblačilo” in “tvoje belo oblačilo”. *Dumuzi* nato pojoč nadaljuje svojo pot k templju v skladu z *meji* – pravili rituala, na od *Enlila* odrejeni kraj. Temu dozdevno sledi *Inanina* kratka molitev za *Dumuzija* (v tej kompoziciji imenovanega tudi “divji bik”) in prebivalce dežele.

*Divji bik, ‘oko dežele’, kateri ljudem bom prinesla življenje
Katere vse potrebe bom izpolnila,
Katere ljudi bom primorala k izvrševanju pravice v tej dostojanstveni hiši,
Katere potomstvo bom primorala k izgovarjanju besed pravice v palači.*

Ob koncu pesmi je izražena želja, da bi bile *Inanine* prsi kot polje, ki daje lan in ječmen ter vsesplošno blagostanje; da bi boginja zagotovila obilje, s katerim si bo *Dumuzi* potešil žejo.

*Privzdignjena kraljica, tvoje prsi so tvoje polje,
Inana, tvoje prsi so tvoje polje,
Tvoje prostrano polje, ki obrojeva rastline
Tvoje prostrano polje, ki obrojeva žito,
Voda in kruh prodirata od zgoraj
Voda in kruh prodirata od zgoraj
Izlij ju za gospoda, meni obljubljenega,
od tebe ju bom použil.*

3.3.1.5. Dumuzid-Inana P (Sefati, 1998: 223-226)

Ker je tukaj obravnavana kompozicija zgolj delno ohranjena, je težko z gotovostjo sklepati o njeni zgodbi; to še posebej velja za začetne vrstice pesmi, katerih prevod je zaradi njihove fragmentarnosti skoraj nemogoč. Zdi se, da v začetnem delu *Inana* poje samohvalo o svoji moči in sposobnosti vodstva Sumerja, povečevanja njegove populacije in zmožnosti uničenja njegovih sovražnikov. Omenjena tematika se prepleta z boginjino avtoerotično odo svoji lepoti, čutnemu telesu in čarom; v neposrednem nadaljevanju pa se *Inana* naveže na »za božanstvo dežele« izbranega *Dumuzija*, ki mu je – kot njenemu bodočemu možu – podeljen status zavetniškega boga Sumerja. Boginja izbranca nato blagoslovi in doda, da tudi njeni starši odobravajo sklenitev zveze.

*Namenila sem se v izobilju oskrbeti ljudstvo
Dumuzija sem izbrala za božanstvo dežele,
Dumuzija, Enlilovega ljubljenega
Povzdignila sem njegovo ime, določila njegovo usodo,
Moja mati ga ceni na veke vekov,
Moj oče mu poje hvalo.*

Nato *Inana* pripoveduje o tem, kako se je v pričakovanju *Dumuzija* okopala in si nadela posebna oblačila. Na tem mestu se tekst pretrga, vendar pa se zdi, da nekje vmes *Inana* povabi ženina, oziroma odpre vrata zanj; nato – ko se besedilo povrne v berljivo stanje – sledi boginjin govor, poln avtoerotičnega naboja, v katerem *Inana* primerja svojo vulvo z »rogom, ki krasi ogromen voz«, z »nebeško ladjo, obvezano z nitmi«, z »luninim krajcem«. Ob koncu hvalnice – po primerjavi svoje vulve z namočeno zemljo – pa *Inana* postavi osrednje vprašanje celotne kompozicije: kdo bo to zemljo oral?

*Moja neobdelana zemlja, ki sameva ledinasta v stepi,
Moje polje polno mrgolečih rac;
Moje dodobra namočeno visoko zemljišče,
Moja golota, v mokroti dvigajoča se sipina –
Jaz, dekle – kdo jo bo zame oral?
Moja golota, v mokroti dvigajoča se sipina –
Jaz, dekle – kdo bo tjakaj zasadil plug?*

In neznani glas odgovori:

*Mlada dama, naj jo kralj orje zate,
naj jo Dumuzi, kralj, orje zate!*

Inana radostno sprejme novico in – kljub temu, da je vsebino naslednjih nekaj vrstic spet nemogoče razbrati – lahko sklepamo s precejšnjo gotovostjo, da je v njih podan opis združitve para; sklep je grajen na osnovi vrstic, ki neposredno sledijo manjkajočemu delu, v katerih pripovedovalec opisuje prebujenje rodovitnosti in narave (najverjetneje) kot izid združitve.

*Ob njenem vstajenju iz naročja,
So z njo vstali tudi sveže sadje in poganjki,
Ob njenem vstajenju iz kraljevega naročja,
Sta z njo vstala lan in ječmen,
Kot cvetoči vrt je bila stepa prepolna obilja.*

Pesem se nadaljuje z opisom veselja polnega bivanja *Inane* in *Dumuzija* v *Enamtili*, *Dumuzijevi* hiši, čemur pa sledi *Inanina* zahteva možu po priskrbi kozjega in kameljega mleka. On obljubi, da bo njeni prošnji ugodil, kar *Inana* hvaležno sprejme s sklepom:

*Podarila ti bom dolge dni življenja;
Dumuzi, Inanina koprnenje in ljubezen.*

3.3.2. Ostale literarne zvrsti

DI pesmi sicer predstavljajo najtrdnjši in najobširnejši dokaz za *hieros gamos* ritual, vendar pa še zdaleč ne edini. Obče razpoznavni status *Dumuzija* ali poosebljajočega ga kralja kot ljubljene *Inaninega* moža je načeloma izpričan še v dveh literarnih zvrsteh, čeprav gre povečini le za bežne omembe.

3.3.2.1. Mitološke kompozicije

V mitu *Dumuzijev sen* se *Dumuzi* v molitvi obrne k *Inaninemu* bratu *Utuju*, izrekaje prošnjo, naj ga le-ta ubrani pred demoni podzemlja:

O Utu, ti si moj svak, jaz sem tvoje sestre mož!
Jaz sem tisti, ki je v Eanno prinesel hrano,
Jaz sem tisti, ki je v Uruk prinesel poročna darila,
Jaz sem tisti, ki je poljubil svete ustnice,
Jaz sem tisti, ki se je igral na svetih kolenih, Inaninih kolenih

(“Dumuzid’s dream”; Jacobsen, 1987: 28-46)

V mitološki kompoziciji *Inanin spust v podzemlje* se *Dumuzi* obrača na *Utuja* s skoraj identično prošnjo:

O Utu, ti si moj svak, jaz sem tvoje sestre mož,
Jaz sem tisti, ki je prinesel maslo k hiši tvoje matere,
Jaz sem tisti, ki je prinesel mleko k Ningallini hiši.

(“Inana’s descent to the netherworld”; Jacobsen, 1987: 205-232)

3.3.2.2. Kraljevske himne

Znotraj te zvrsti je moč najti nekoliko več enačenj kralja oz. *Dumuzija* z *Inaninim* možem.

Tako del himne vladarju *Urnammi* namiguje na *hieros gamos* med *Urnammo* in *Inano*:

V Giparju si nadenem praznično nošo,
In na cvetočo posteljo, na dobro posteljo ležem.

(“Ur-Namma C”; <http://www-etcs1.orient.ox.ac.uk/section2/tr2413.htm>)

Kompozicija *Ur-Namma A* (“Ur-Namma A”; <http://www-etcs1.orient.ox.ac.uk/section2/tr2411.htm>) pripoveduje o tem, da je *Urnammu* po svoji smrti in odhodu v podzemlje ponudil darila htoničnim božanstvom; četrto od teh je bil *Dumuzi*, »ljubljeni *Inanin* mož«, kateremu je *Urnammu* ponudil ovco in zlato žezlo z odličnim lazurnim ročajem.

V himni *Šulgiju* kralj poudari, da ga je *Inana* izbrala iz poželenja; v nadaljevanju *Šulgi* izpostavi intimni značaj njunega odnosa:

Moja družica, deklica Inana, gospodarica, radost neba in zemlje,
Je sedela ob meni na banketu

(“Šulgi A”; <http://www-etcs1.orient.ox.ac.uk/section2/tr24201.htm>)

V odi *Išmeddaganu* tudi *Išmedagan* pripoveduje o tem, kako ga je *Inana* izbrala in ga popeljala do z rožami prekrite postelje:

*Inana, gospodarica neba in zemlje,
Me je izbrala za svojega ljubljenega moža
S svojimi stegni me je popeljala do ljubezenske naslade,
Namestila je svoj oživljajoči pogled name,
Dvignila se je predme v svoji radostni pojavi,
Popeljala me je k cvetoči postelji*

(“Išme-Dagan A”; <http://www-etcs1.orient.ox.ac.uk/section2/tr25401.htm>)

Ob koncu kompozicije *Išmedagan I* se pripovedovalec obrne k *Enlilu* z naslednjo prošnjo:

*Nakloni mu Inano, tvojo ljubljeno najstarejšo hči, za ženo,
Da bosta lahko večno drug drugemu v objemu!
Naj na veke uživa naslado in sladkobo v njenem svetem naročju,
Ki je polno življenja!*

(“Išme-Dagan I”; <http://www-etcs1.orient.ox.ac.uk/section2/tr25409.htm>)

V *Išmedagan J* pripovedovalec reče *Inani*:

*Naj tvoj mož, Amaušumgalanna
hrepeni...na tvojih čistih prsih.*

(“Išme-Dagan J”; <http://www-etcs1.orient.ox.ac.uk/section2/tr25410.htm>)

V kompoziciji *Lipiteštar A* kralj izjavi:

Jaz sem ljubljeni mož Inane.

(“Lipit-Eštar A”; <http://www-etcs1.orient.ox.ac.uk/section2/tr2551.htm>)

V kompoziciji *Lipiteštar B* se pesnik obrne k *Lipiteštarju* s sledečimi besedami:

*Za sveto Inano si naokrog Uruka,
ti, Lipiteštar, radost njenega srca.*

(“Lipit-Eštar B”; <http://www-etcs1.orient.ox.ac.uk/section2/tr2552.htm>)

3.4. OBRAVNAVA KLJUČNIH DEJAVNIKOV

3.4.1. »IGRALSKI ANSAMBEL«

Ker same DI pesmi izrecno ne razkrivajo identitete sodelujočih v ritualu, se tudi na tem mestu srečamo z mnogimi teorijami, predvidevanji in hipotezami. Zato je morda ponovno priporočljivo pričeti z najmočnejšo točko konsenza: glede na to, da je osrednji moški lik DI pesmi naslovljen z besedo »kralj« ali – v dveh primerih – z njegovim osebnim imenom (*Šulgi*, *Iddindagan*), ni dvoma o ritualni izenačitvi aktualnega kralja z *Dumuzijem* – *Amaušumgalanno*. (glej Lapinkivi, 2004: 69) Identiteta ženske, poosebljajoče *Inano*, pa po drugi strani sproža vedno nova ugibanja. V nasprotju z *Dumuzijem*/kraljem, igralka *Inane* v tekstih nikoli ni izrecno opredeljena; Frymer-Kenskyjeva to opravičuje s sledečo ugotovitvijo: »Identiteta ženske ni nikjer opredeljena, zato ker preprosto ni bila ključna. Pomembno je bilo, da je kralj sodeloval v poroki kot bog in kralj obenem, ker se je nanašala neposredno na njegovo kraljevsko vlogo; njegova partnerka je bila pomembna le v vlogi boginje.« (Frymer-Kensky, 1992: 51)

Vendar pa si kljub zgoraj predpostavljeni nepomembnosti ženskega lika lahko dovolimo nekoliko hipotetičnega predvidevanja. Poleg osebnega imena *Inana* je v zvezi s tem likom Sefati ob pregledovanju tekstov naletel tudi na dodatek *ku(g)* – čista, sveta; namesto imena, nadaljuje Sefati, so zanjo včasih uporabljeni nazivi: *ninegal* – kraljica palače, *kisikil* – deklica, *dumugalsuenna* – najstarejša *Sinova* hči in nenazadnje *nugig* – priležnica, neke vrste »sveta prostitutka«.⁶³ Izraz *nugig*, sklepa Sefati, bi lahko kazal na poosebljenje *Inane* iz strani ene od *nugig* svečenic. Vendar pa, dodaja Sefati, izraz »priležnica« ne privzema svojega običajnega pomena znotraj tega specifičnega konteksta, t.j. ne označuje ženske, ki se ukvarja s kulturno prostitucijo. Sefati v obravnavi tega termina sledi Hallojevi teoriji, da naziv *nugig*, ki se pojavlja v zgodnejših kraljevskih zapisih, označuje kraljevski naziv. (glej Sefati, 1998: 81) Hallo zato meni, da je namen naslovitve *Inane* z besedno zvezo *nugig-an-na* – *Anova* priležnica, njeno povzdignjenje na status, enakopraven *Anu*. (glej Hallo, 1968: 50) Sefati pa omenjeni hipotezi v prid doda še konkreten primer: »V zgodnejših kraljevskih napisih je izraz *nugig* naznanjal privzdignjen, če ne že kraljevski naziv za Mesannepadovo ženo.« (Sefati, 1998: 45)

Dvoznačnost termina je torej sledeča: po eni strani le-ta označuje privzdignjen oziroma absolutno vzvišen družbeni status ženske osebe, po drugi strani pa označuje nekoga, ki je tabuiziran, kot na primer prostitutko. Lapinkivijeva to dvoznačnost opredeljuje na lingvistični

⁶³ Enačenje besede *nugig* s sveto prostitutko temelji na akademskem prevodu besede *qadištu* za ta sumerski izraz (glej Sefati, 1998: 81)

ravni: predlog *nu* je analogen besedi *lu*, kar v sumerščini označuje poklic; *gig* pa označuje nekaj boleznega, priskutnega in tabuiziranega. *Inana* je navsezadnje, dodaja Lapinkivijeva, izrecno povezana s prostitucijo z enim od njenih nazivov, katerega neposredni prevod je prostitutka: *kar-kid*; poleg tega pa je v eni izmed himn *Inani* ("Inana D"; glej <http://www-etcsl.orient.ox.ac.uk/section4/tr4074.htm>) omenjen njen vstop v krčmo, ki označuje kraj opravljanja tega poklica. Lapinkivijeva sklene, da izraz *nugig* neobhodno zajema dva aspekta: negativnega, ki se nanaša na tabuizirano žensko/prostitutko in pozitivnega, ki jo opredeljuje kot neke vrste družico neba. V tem smislu je bistvo *nugig* podobno tistemu, ki ga nosi v sebi gnostična *Sofija*, samooklicana kot prostitutka in sveta devica obenem. (glej Lapinkivi, 2004: 71) »Kajti prva sem in zadnja. Čaščena sem in zaničevana. Vlačuga sem in svetnica.« (Nag Hammadi VI,2 13, 16-18)

Podobno dvoznačno zadrego kot termin *nugig* sproža tudi *lukur* – druga vrsta ženskih svečenic, ki enako kot *nugig* predstavljajo možnost *Inanine* poosebitve. Sefati razlaga, da je avtorica neke ljubezenske pesmi – posvečene *Šu-Sinu*, kralju Ura – *Kubatum* (njegova žena), ki je v tej isti pesmi imenovana z nazivom *lukur* (svečenica). (glej Sefati, 1998: 45) Frymer-Kenskyjina refleksija o tukajšnji dvoznačnosti je sledeča: »Vendar pa je bila *lukur Kubatum*, ki je napisala to pesem, obenem tudi žena kralja *Šusina*; morda jo je za privzetje *Inanine* vloge v obredu svete poroke bolj kot njena svečeniškost upravičevala njena kraljiškost.« (Frymer-Kensky, 1992: 51)

Šusin, meni Sefati, bi naj bil *Šulgijev* sin ali pa morda vnuk; in kljub temu, da opis rituala v zvezi s tem kraljem ni ohranjen, je po Sefatijevih besedah moč z veliko gotovostjo trditi, da se je tudi on – kot njegov oče – udeležil tega obreda. Sefati izpeljuje omenjeni sklep iz dejstva, da se *Šusin* pojavlja kot osrednji lik kar treh kompozicij, nosečih pripis *balbale*,⁶⁴ ki so bile najverjetneje pete med poročnim slavljem. Med izkopavanji v Uruku – nadaljuje Sefati – so našli dve dragoceni ogrlici na dvorišču svetišča *Eanna*, ki ju je *Šusin* podaril dvema *lukur* svečenicama. Napis na prvi namreč pravi: »*Kubatum*, ljubljena *lukur Šusina*«, na drugi pa: »*Ti'amatbašti*, ljubljena *lukur Šusina*«. (Sefati, 1998: 46)

Še bolj nejasna od identitete ženskega lika v ritualu je prisotnost obiskovalcev, sodelujočih v obredju. Kompozicija *Iddin-dagan A*, opisujoča potek rituala nekoliko bolj obširno kot ostale kompozicije, omenja »črnoglave ljudi«, ki so se zbrali v palači; iz tega je

⁶⁴ Zanimivo je namreč, da ima večina DI pesmi sumerski pripis *balbale*, pri čemer dobesedni pomen te besede ni povsem jasen; Sefati razlaga, da je eden od možnih prevodov tega glagola "pogovarjati se, pomenkovati se", kar se bi naj po Sefatijevem mnenju namesto na vsebinski dialog nanašalo na deklamacijo the pesmi kot spremljavo *hieros gamos* obredu. "Ker približno polovica *balbale* pesmi zapade v Dumuzi-Inana cikel pesmi, se zdi, da so te

moč sklepati, meni Lapinkivijeva, da je ritual vključeval tudi sumersko ljudstvo in *Inanino* kultno osebje. (glej Lapinkivi, 2004: 72)

Omenjena kompozicija (sama sem navedla zgolj njen 9. del) v začetnih delih pripoveduje o procesiji črnoglavih ljudi, ki hodi pred boginjo in izvaja glasbo s tamburini in pavkami. Tam so tudi stražniki s počesanimi in z barvnimi trakovi spetimi lasmi, odeti v božansko ovčjo kožo, pa odlični gospodje in uglajene gospe; korakaje ob *Inanini* strani igrajo na harfo ženske starešine, ki imajo desno roko prekrito z moškim oblačilom, na levi roki pa so si oblačilo odtrgale. Procesija vključuje tudi deklice in babure, ki so si nakodrale lase kot vlačuge. Pred *Inano* se vihtijo bodala in gorjače, ob tem pa glasno odmeva poskočna glasba harf, tamburinov in lir. (glej Jacobsen, 1987: 114-117) »Skratka vsi ljudje in celo živali praznujejo poroko boginje in kralja.« (Lapinkivi, 2004: 72)

Nekateri sumerologi tudi zagovarjajo oziroma vsaj dopuščajo možnost, da je bila *sveta poroka* izvedena na zgolj simbolni ravni, pri čemer bi naj kralja in boginjo predstavljala njuna kipa. Eden od zagovornikov te teorije je Steinkeller, ki meni, da nobena ženska kot potencialna poosebitev *Inane* ni zavzemala dovolj visokega statusa v vsakodnevni, profani realnosti, da bi lahko v ritualnem času privzela status boginje. V isti sapi – zanikajoč očitno alternativo – pa Steinkeller dodaja, da tudi ni nobenih neposrednih dokazov, ki bi govorili v prid temu, da je boginjo poosebljala kraljeva žena. Steinkeller v zaključku doda še opazko, da bi sodelovanje človeškega faktorja v tem *svetem spolnem odnosu* na vsak način oslabilo simbolno vrednost tega obreda. (Steinkeller, 1996: 133-134)

Podobno tudi Leickova meni, da je bil sumerski *hieros gamos* zgolj simbolen in da med poročnim obredom ni bilo nikakršnega spolnega odnosa; kvečjemu – dodaja Leickova – lahko govorimo o morebitni prisotnosti spolni odnos posnemajočih kretenj. Po njenem mnenju se je verjetneje izvajal *hieros gamos* ritual, podoben tistemu iz 1. tisočletja p.n.št., v katerem so namesto ljudi nastopali kipi bogov. Svoji teoriji v podporo še izpostavi opazko o izredno stiliziranem jeziku v kompoziciji *Iddin-dagan A*, ki kombinira opisni element z metaforičnimi in himničnimi prehodi. Malo je verjetno, sodi Leickova, da je tovrsten tekst zapis opazovanih dejstev. (glej Leick, 1994: 97-110)

Tudi Frymer-Kenskyjeva dopušča možnost, da je v določenih primerih prišlo do združitve kralja in Inaninega kipa (*Iddin-dagan A*), medtem ko pa bi lahko priložnostno vlogo boginje igrala tudi oseba ženskega spola; kot primer tega zadnjega navaja Frymer-Kenskyjeva

pesnitve igrale vlogo v kulturnem ritualu: ti teksti so bili verjetno pisani za recitacijo med ritualom svete poroke Dumuzija in Inane.” (Sefati, 1998: 25)

kompozicijo *Šulgi X*, v kateri je spolni odnos opisan zelo nazorno in živo. (glej Frymer-Kensky, 1992: 53)

Morda gre tukaj omeniti še Krausovo malce svojevrstno teorijo; le-ta meni, da je bil *hieros gamos* zgolj literarni dogodek, ohranjajoč staro tradicijo, zapisano na opečnati plošči, ki ni bila več izvajana “v živo” in da bi naj kralji Isin dinastije sami izumili celoten ritual, zato da lahko konkretizirajo pomen kraljevega naziva “Inanin soprog”. (glej Kraus v Lapinkivi, 2004:72)

Nadvse cinično kritiko zgoraj omenjene teorije ponuja v repliko Cooper; slednji meni, da tako *Šulgi X* kot *Iddin-dagan A* slikata dejansko izveden spolni odnos med kraljem, poosebljajočim *Dumuzija* in “žensko, katerokoli si že boji, poosebljajočo boginjo Inano.” (Cooper, 1993: 88) Poleg tega se mu zdi ideja o *sveti poroki* kot zgolj literarnem dogodku ali izumu celotnega koncepta *svete poroke* iz strani takratnih pesnikov naravnost “provokativna”:

Samo veleskeptik asiriologije, pokojni F. R. Kraus, bi lahko bil sposoben dvomiti tako eksplicitnim dokazom navkljub. Njemu se zdi celoten koncept božanskega kraljevanja – karkoli že naj bi to pomenilo – vključno s sveto poroko, v nasprotju z etosom starobabilonskega obdobja. (...) Krausovo prepričanje, da takšnih stvari že niso mogli početi v *njegovem* starobabilonskem obdobju, nas spominja na J. Botterove dobronamerne asiriologe, ki so se dolgo upirali priznanju dejstva, da je bil nadomestni kralj v neoasirskem obdobju, potem ko je odslužil namenu pri svoji soprogi – dejansko umorjen, kot teksti tudi sami pripovedujejo.

(prav tam: 88-89)

Zdi se, da sumerologi načeloma – razen pravkar omenjenih, ki se izrecno obračajo k ideji simbolnega spolnega odnosa – predpostavljajo dejansko izveden koitus; večina jih namreč niti ne načinja tega vprašanja. Izjemi, na kateri sem v zvezi s tem naletela, sta Hallo⁶⁵ in Cooper.⁶⁶

3.4.2. ČASOVNA KOMPONENTA

Kompozicija *Iddin-dagan A* pripoveduje o tem, da so *hieros gamos* praznovali med Novoletnim festivalom.

Na Novega leta dan,
Na dan za obrede,
Za pregledovanje zvestih služabnikov,
Za ustrezno izvršitev

⁶⁵ “Če se ustavimo in pomislimo, kaj se je zares zgodilo, je to bila, resnici na ljubo, izpolnitev seksualne združitve.” (Hallo, 1987: 49)

*Obredov zadnjega dne v mesecu
So pripravili posteljo za mojo gospo.*

Takoj za tem, ko je postelja pripravljena, se *Inana* okopa in kralj odide k njej. Čas izvedbe *hieros gamosa* je poleg omenjene kompozicije opredeljen tudi v *Dumuzid-Inana DI*, kjer se poroka med kraljem in *Inano* primeri v tistem dnevu, ko lune ni videti t.j. na zadnji dan v mesecu.

*Na dan izginotja lune, na določeni dan,
Na dan ogleda ležišča,
Na dan, ko se bo ljubil gospod.
Oh, nakloni življenje gospodu,
Nakloni žezlo in vodilno vlogo gospodu!*

Lapinkivijeva razlaga, da – ker beseda *bubbulu* označuje konec meseca na splošno – bi bilo iz besed kompozicije *Dumuzid-Inana DI* moč sklepati, da so *hieros gamos* izvajali vsak mesec »na dan izginotja lune, na določeni dan«. Možno je tudi, meni Lapinkivijeva, da tekst preprosto ne definira meseca, na katerega se referira, kljub temu pa so sklepi o vsakomesečni izvedbi rituala prerani. Dodatna možnost opredelitve časovne dimenzije obreda se odpre, če razmišljamo o novoletnem dnevu in dnevu izginotja lune kot o dveh ločenih priložnostih. Tako bi, sledeč vsebini kompozicij, lahko dan izginotja lune označeval predajo božanskih moči; v pesnitvi, opredeljujoči ta specifični čas, je namreč izredno intenzivno predstavljen moment podelitve božanske moči. Novega leta dan pa bi lahko po drugi strani bil tisti, na katerega se za *Inano* pripravlja postelja in na katerega se izvede spolna združitev.

Dodaten namig o času izvedbe poroke vsebuje ena od kompozicij (”Inana D”; glej <http://www-etcs1.orient.ox.ac.uk/section4/tr4074.htm>), ki omenja *Dumuzijevo* približevanje *Inani* na Novega leta dan. Poleg tega pa Lapinkivijeva razlaga, da bi naj *Dumuzi* med Sargonskim in Ur III obdobjem v Umme imel nek festival 12. meseca v letu, na katerem bi naj *Inani* podaril poročna darila; slednja lahko morda tudi razumemo kot znak naknadno izvedene poroke.

Lapinkivijeva sklene, da dokazno gradivo sicer najočitneje namiguje na izvedbo poroke med *Inano* in *Dumuzijem* na Novega leta dan, vseeno pa ostaja možnost o mesečni izvedbi rituala – morda na omenjeni zadnji dan v mesecu – odprta. (glej Lapinkivi, 2004: 77-79) »Vendar pa je vredno omeniti, da so dokazi za sveto poroko kot koledarski dogodek zajeti

⁶⁶ “Skoraj gotovo je bil vpleten dejanski spolni odnos.” (Cooper, 1997: 86)

zgolj v dveh DI pesmih, medtem ko večina tekstov sploh ne omenja dejanskega časa njene izvedbe.« (prav tam: 79)

3.4.3. PROSTORSKA KOMPONENTA

Sledeč DI kompozicijam Lapinkivijeva ugotavlja, da je hipotetični prostor izvedbe *hieros gamosa* moč deliti na dve domeni: (1) *Inanina* domena ; v tem primeru je *hieros gamos* najverjetneje izveden v giparju *Eanna*, na z rožami posuti boginjini postelji in (2) kraljeva/*Dumuzijeva* domena – potemtakem srečanje ljubimcev poteka v kraljevi hiši oz. palači. (Lapinkivi, 2004: 79)

Šulgi X, prva od prej navedenih DI kompozicij na začetku opisuje priplutje kralja *Šulgija* v *Kullab* zaliv⁶⁷ in njegov prihod v svetišče *Eanno*; le-to je prizorišče vsega v nadaljevanju opisanega dogajanja.

*V zalivu Kullab je zasidral svojo ladjo,
Z ogromnimi biki iz gora na povodcu
Z ovcami in kozami, privezanimi na roko
Z lisastimi kozlički in resastimi kozlički, pritisnjenimi ob prsi
Je prišel v svetišče Eanno k Inani.*

Če predpostavljamo, da je v zgornjih vrsticah naveden protokol prihoda Ur III kraljev v *Erech*, katerega mestna boginja je *Inana*, potem lahko sklepamo o vsakokratnem priplutju kralja v пристanišče in o njegovem nadaljevanju poti do svetišča *Eanne*, standardnega mesta izvršitve *hieros gamosa*. Vendar pa kompozicija *Iddin-dagan A* ne postavlja prizorišča *svete poroke* v *Inanino*, temveč v *Dumuzijevo* domeno.

*V palači,
V hiši, ki vodi deželo
In je jarem vseh tujih ozemelj
V hiši, ki izvršuje sodbo nad črnoglavci,
Nad celotnim narodom
Je bil postavljen baldahin za Ninegallo,
kralj, ki je bog, se bo združil z njo na njem.*

Tretja od navedenih kompozicij, *Dumuzid-Inana D1*, spet postavlja ritual v *Inanin tempelj*.

*Rožnato ležišče, posuto z lazurjem,
Ki ga je Gilbil očistil zate v Erigal svetišču.*

Erigal je – kot smo že omenili – sinonim za *Eanno*; le-ta je ponovno navedena kot prizorišče združitve v *Inana G*; sklepamo lahko, da je kralj/*Dumuzi*, glede na to, da predenj za osvežitev postavijo vodo in kruh, prepotoval precejšnjo razdaljo. Morda enako kot *Šulgi*.

*V Eanni so tkalci platna zanj pripravili oltar,
Vodo so namestili tjakaj za gospoda, z njim govorijo,
Kruh so namestili tjakaj, z njim govorijo,
Okrepčal se je v palači.*

Zadnja kompozicija, *Dumuzid-Inana P*, sicer izrecno ne navaja kraja združitve, vendar pa Sefati sklepa, da je ritual potekal v domovanju boginje in da sta se ljubimca šele kasneje preselila v »hišo življenja, hišo kralja.« To možnost tudi močno podpirajo naslednje vrstice kompozicije.

*V mojem zatočišču bo v molitvi,
V sveti molitvi k meni,
Inani veličastnega oblačila,
Gala svečenik zapel pesem,
Pevec bo tamkaj zapel pesem,
Moj ženin se bo tam veselil ob meni,
»Divji bik« Dumuzi se bo veselil ob meni.*

Štiri od petih kompozicij, ki tvorijo dokazno gradivo ritualu, izvedbo le-tega postavljajo v *Inanino* svetišče *Eanna* v *Uruku*; peta, *Iddin-dagan A*, pa predpostavlja poroko v njegovi palači. Morda je v tem kontekstu smiselno omeniti opazko Leickove, da je kompozicija *Iddin-dagan A* v tolikšni meri stilistično dovršena pesnitev, da se zdi njen opis poteka *svete poroke* izredno malo verjeten. (glej Leick, 1994: 97-110)

3.5. NAMEN RITUALA

3.5.1. Ritual rodovitnosti

⁶⁷ Zaliv *Kullab* naj bi bil, po Kramerjevih besedah, najstarejši in najbolj občudovan del *Erecha*. (glej Kramer, 1969: 63)

Med sumerologi najmočnejše zastopana perspektiva, pojasnjujoča vzrok oz. namen *svete poroke*, je predpostavka o njenem zagotavljanju vsesplošne rodovitnosti dežele; ta koncept izhaja iz že omenjene Frazerjeve *Zlate veje*, podkrepjen pa je z določenim obsegom sumerske ljubezenske lirike, v kateri rodovitnost sledi pravkar izvedeni sveti združitvi. Še posebno nazorno je omenjeni motiv izpostavljen v kompoziciji *Dumuzid-Inana P*:

*Ob njenem vstajenju iz naročja,
So z njo vstali tudi sveže sadje in poganjki,
Ob njenem vstajenju iz kraljevega naročja,
Sta z njo vstala lan in ječmen,
Kot cvetoči vrt je bila stepa prepolna obilja.*

Kramer, eden od zagovornikov te teorije, tako neposredno povezuje *hieros gamos* z rodovitnostjo dežele in njenih ljudi. Kramer to artikulira takole: »Kraljeva prijetna dolžnost je bila poročiti strastno, poželenja vredno boginjo rodovitnosti in plodnosti, privlačno božanstvo, ki je nadziralo produktivnost dežele ter rodovitnost maternice človeka in živali.« (Kramer, 1969: 49)

Po Kramerjevem mnenju leži razlog za razvoj tovrstnega rituala v »obsesivnem nagibu za bogastvom in posedovanjem«, ki je lahko »v agrikulturni in pastoralni ekonomiji potešen zgolj z rodovitnostjo zemlje in rodovitnostjo maternice.« (prav tam) V tem smislu se po njegovem mnenju povežeta tudi mit o *Inaninem* odhodu v podzemni svet in pa krožnost *svete poroke* med *Inano* in *Dumuzijem*; ujetost le-tega v svetu spodaj je tako analogna smrti rastlinstva v zimskem času. (glej prav tam: 107)

Tudi Jacobsen misli, da je *hieros gamos* v osnovi ritual rodovitnosti, čeprav pa izpelje svojo teorijo nekoliko subtilneje. Ker sem slednjo že omenila v poglavju imenovanem *Jacobsenova teza*, jo bom znotraj tega konteksta povzela zgolj v nekaj stavkih in dodala še nekatere, iz Jacobsenove teorije izhajajoče predpostavke, ki jih pa v tem poglavju ne gre zanemariti. Avtor povezuje *sveto poroko* s posebnim aspektom *Dumuzija*, ki pooseblja potrebno moč datljeve palme, da ustvari nov sadež. (Jacobsen, 1976: 23) Ta sklep Jacobsen izpelje iz prevoda alternativnega, v sumerski liriki pogosto uporabljanega *Dumuzijevega* imena – *Amaušumgalanna*, ali "tisti veliki vir skupine datljev", ki se nanaša na ogromni popek, ki vsako leto vzklije iz drevesa. Pravkar omenjeni, nadaljuje Jacobsen, je "najlahkotnejši in najvedrejši" od vseh *Dumuzijevih* aspektov, saj se z njim v zvezi praznuje zgolj *hieros gamos*, ne oziraje se na *Dumuzijevo* mitološko smrt; ignoriranje le-te pa gre pripisati zmožnosti skladiščenja in izredne vzdržljivosti datlja. Na področjih, kjer je v osnovi

vladal *Dumuzijev* aspekt kot silnica produktivnosti datljeve palme, je v kasnejšem obdobju prišlo do dojetanja *Dumuzija* kot božanstva, odgovornega za vsesplošno rodovitnost in obilje. Ta perspektiva pa naj bi bila odgovor na določene kulturne spremembe, izhajajoče predvsem iz rasti mest in diferenciacije dejavnosti v njih (Uruk bi naj, ugotavlja Jacobsen, združeval več naselbin gojiteljev datlja in pastirjev); posledično torej, se je koncept božanstva, odgovornega zgolj za rodovitnost datljeve palme, razširil na vsesplošno rodovitnost. (prav tam: 43)

Če je *Dumuzi* v osnovi moč datljeve palme, je njegova družica moč shrambe. Tovrstna sklepčnost spet korenini v lingvistični komponenti: *Inanino* zgodnejše ime naj bi bilo *Ninnana(k)* ali “gospa skupine datljev”; na simbolni ravni tako sumerska boginja predstavlja “moč skupnostne shrambe datljev”, “shrambe Eanne”, ki je ciklično odprta *Dumuziju* oziroma dobrinam, ki se imajo uskladiščiti. Poroka the dveh silnic tako pomeni, da je moč skladišča (to je skupnost) zasegla moč rodosti in blagostanja.

Jacobsen v nadaljevanju loči dve vrsti *hieros gamos* literarnega gradiva: v prvi igra *Dumuzi* vlogo pastirja, v drugi pa vlogo vrtnarja. Jacobsen argumentira svojo delitev sledeče: kompozicije, v katerih je *Dumuzi* pastir, se osredotočajo na aspekt združitve, ki rezultira v bujnost vzcvetanja narave. Po drugi strani pa teksti, v katerih je *Dumuzi* vrtnar, umeščajo poudarek na žetveni ritual, s tem da povezujejo – kot že omenjeno – moč rodovitnosti datljeve palme z močjo shrambe. (prav tam: 47)

Frymer-Kenskyjeva – ki tudi išče namen *hieros gamosa* v rodovitnosti – izpelje svojo argumentacijo iz predpostavke, da je *sveta poroka* večnivojska metafora, ki v osnovi cilja na združitev, na zbir mnoštva različnih elementov, ki skupaj tvorijo rodovitni svet. Spolni odnos kralja in boginje tako vzpostavlja močan in viden simbol združitve sil, vpletenih v tvorbo rodovitnosti. Ko se moška komponenta (*Dumuzi*) združi z žensko (*Inana*), nadaljuje Frymer-Kenskyjeva, se njuna zveza zrcali v človeško-božanskem partnerstvu, ki zagotavlja rodovitnost sveta: bogovi tako tvorijo rodovitnost skozi nadzor nad naravnimi silami, ljudje pa skozi svoje delo na poljih, v rečnih kanalih in shrambah. V *hieros gamos* ritualu sumerski kralj postane bog – trdi Frymer-Kenskyjeva – kljub temu, da nikoli ne preneha biti človek, kralj dežele. Kot rezultat njune zveze in skozi *Inanino* ljubezen do njenega druga je tako kralj prejel blagoslov za rodovito in cvetočo vladavino; zahvaljujoč njegovemu odnosu z boginjo, ki je bila sposobna preseči vse meje, je bil kralju odobren vstop v božanski svet, sicer izven dosega za ostale ljudi. Ta vez je v tem smislu okrepila kraljev status in polagala poudarek na njegovo superiornost v primerjavi z ostalim ljudstvom. Njuna združitev zato predstavlja most med ljudmi in bogovi.

Frymer-Kenskyjeva pojasnjuje tudi razlog temu, da je bila *Inana* izbrana za vlogo ženske komponente v *hieros gamosu*: boginja je namreč *hi-li* kozmosa, je boginja spolnega poželenja, sumerska *femme-fatale*, katere spolni organ je neke vrste kanal ustvarjanja rodovitnosti in obnavljanja sveta. Zato izredno grafični jezik kompozicij, sklepa Frymer-Kenskyjeva – nima nobene skupne točke s kakršnimkoli arhaičnim pornografskim interesom; pesnitve naj bi namreč slavile *Inanino* vulvo. Vendar pa po mnenju sumerologinje to naj ne bi bil edini namen omenjenih kompozicij, namreč: ko pesmi pojejo o blagoslovu, ki ga *Inana* po njuni združitvi nameni kralju, v resnici slavijo kraljevsko moč. (glej Frymer-Kensky, 1992: 50-62)

Pod to točko je potrebno navesti še van Burenovo ki meni, da je izvajanje “festivala” (tako van Burenova namreč imenuje *hieros gamos* ritual) s pomočjo neke vrste simpatetične magije vodilo k širitvi domene obrojavanja; rodnost in obilje bi torej “doleteli” “glavarja vsake družine, njegove črede in zemljo, ki jo obdeluje.” (van Buren v Mitchell, 1966:90)

Vendar pa se zdi (vsaj po besedah Lapinkivijeve), da močno posvojena Frazerjeva dediščina “rituala rodovitnosti”⁶⁸ blede ob iskanju drugih, manj očitnih možnosti.⁶⁹ »Trenutno se zdi preživeto trditi, da je bila sveta poroka izvajana za povečevanje rodnosti, kljub temu, da je v nekaterih pesmi jasno vidno da, zaradi intimnega razmerja med Inano in kraljem, deželi zavlada blaginja. Iz tega pa ne gre nujno sklepati, da je bila sveta poroka v bistvu ali izključno festival rodovitnosti, saj kompozicije zapadejo v več kategorij.« (Lapinkivi, 2004: 14)

3.5.2. Blagoslov kralja

Sefati podpira teorijo o blagoslovu kot namenu *svete poroke*, ki je prisoten predvsem v kompozicijah *Šulgi X* in *Dumuzid-Inana DI.V* zadnji *Ninšubur* napeljuje *Inano* k blagoslovu kralja, njenega ljubimca, s temi besedami:

Naj od tvojega srca izbrani gospod,

⁶⁸ Izhajanje iz osnovnih predpostavk Frazerjeve misli je značilno predvsem za sumerologe antropološke smeri, združujoče mit in ritual v (navidezno) smiselno celoto; Cooper pospremi ta koncept z naslednjimi besedami: “Tako Kramer kot tudi Jacobsen sta v duhu dobre stare mit-in-ritual šole povezala te tekste (op.mite, opisujoče *Dumuzijevo* izginotje in smrt, mit o *Inaninem* spustu v podzemlje in več žalostink o *Dumuziju*) s teksti, nanašajočimi se na sveto poroko. S tem sta ustvarila ogromen Inana-Dumuzi cikel dvorjenja, poroke, smrti in vstajenja; cikel, ki naj bi služil kot ozadje za specifičen *hieros gamos* ritual, ki so ga izvajali kralji Ura in Isina. (Cooper, 1993: 86)

⁶⁹ S to ugotovitvijo se referiram na Cooperja (glej 1993: 89) in Lapinkivijevo (glej 2004: 14) ki oba zavračata apriorno povezavo *svete poroke* z rodovitnostjo kot njenim primarnim pomenom; Mitchell pa ta večno predpostavljeni aspekt rodovitnosti previdno pospremi s sledečim svarilom: “Vsekakor je ‘mogoče’, da je bila dojeta kot zagotovilo rodovitnosti (op. *sveta poroka*), (...). Pomembno pa je, da takšni eksperimentalni predlogi subtilno ne prerastejo v ‘verjetno’ in nato v ‘skorajda zagotovo’, brez osnove ali nadaljnjih preverjanj.” (Mitchell, 1966: 85)

*Naj kralj, tvoj ljubljeni mož,
Prebiva dolge dni v tvojem čistem naročju, sladka!*

*Nakloni mu ugodno in ugledno vladavino,
Nakloni mu prestol, v temeljih trden,
Nakloni mu žezlo, ki pravilno vodi deželo, palico in oblast,
Nakloni mu glavo poveljučujoča dobro krono in načelek!*

*Od sončnega vzhoda do sončnega zahoda,
Od severa do juga,
Od Zgornjega morja do Spodnjega morja,
Od tam, kjer raste halub drevo do tam, kjer raste cedra
Nakloni mu žezlo in oblast nad Sumerjem in Akadom!*

V kompoziciji *Šulgi X Inanini* napovedi: “Določila bom njegovo usodo« sledi skozi eksplicitno ugotavljanje njegove pravšnjosti in primernosti boginjin blagoslov kralja.

*V vseh pogledih si pravšnji:
Pravšnji, da držiš svojo glavo visoko na mogočnem baldahinu,
Pravšnji, da sediš na lazurnem prestolu,
Pravšnji, da si na glavo namestiš krono,
Pravšnji, da nase nadeneš dolga oblačila,
Pravšnji, da se odeneš s haljo kraljevskosti,
Pravšnji, da poseduješ kij in orožje,
Pravšnji, da upravljaš z dolgim lokom in puščico
Pravšnji, da si ob stran zapašeš metalno palico in fračo,
Pravšnji, da se oprimeš svetega žezla
Pravšnji, da si natakneš svete sandale,
Pravšnji, da se vzpenjaš po mojih svetih prsih kot lazurno tele.
Naj bo tvoje ljubljeno srce polno dni.
Tako kot je An zate določil usodo naj tudi ostane
Enlil – izvrševalec usode – ne spremeni je,
Inani si pri srcu, Ningalin ljubljeni.*

In četudi sprejmemo predpostavko nekaterih sumerologov, da pesnitev *Šulgi X* ne zajema neposrednega opisa *svete poroke* – nadaljuje Sefati – že samo dejstvo, da se *Inana* spominja ljubezenskega udejstvovanja s *Šulgijem* in ga v nadaljevanju poveže z blagoslovom, kaže na tesno vez med *sveto poroko* in določitvijo usode kralja ter njegove dežele. Sefati

argumente za tezo o blagoslovu kralja najde tudi v drobcih kompozicije *Iddin-dagan A*, kjer pripravijo posteljo za *Inano*, “*ki določa usodo vseh dežel*”. (Sefati, 1998: 48)

3.5.3. Dedič prestolu

Hallo trdi, da je *sveta poroka* služila vzpostavitvi prestolonaslednika (glej Hallo, 1987: 45-55); po njegovem mnenju kralj igra vlogo *Dumuzija* (ali kakšnega drugega boga), svečenica pa vlogo boginje. Božanska dimenzija sicer umrljive ženske naj bi bila jasno artikulirana v njenem nazivu – *nin-digir* – kar pomeni “ženska, ki je božanstvo”. Tako kot kralj in svečenica v *hieros gamos* ritualu dejansko postaneta bog in boginja, tako se tudi produkt njune združitve pojavi kot božansko rojeni človek. “Na tem mestu bi rad predstavil novo rešitev paradoksa: da je bilo božansko starševstvo bodočega kralja simbolizirano v kultnem obredu tako imenovane svete poroke oziroma, z drugimi besedami, da je bil cilj (ali eden izmed ciljev) tega obreda stvaritev kraljevega dediča in vzpostavitev njegovega božanskega porekla.” (Hallo, 1987: 47)

Hallo tako nadaljuje, da je v tem smislu ponujena razlaga za združitev transcendenčnega koncepta božanskosti z imanentnim konceptom kraljevanja; v opombo temu pa dodaja, da zgoraj predstavljena hipoteza o namenu rituala ni bila predlagana nikoli prej verjetno zaradi ambivalentne vloge *Inane* – raznovrstne vloge, ki jih boginja privzema, namreč bistveno zmanjšajo njen materinski aspekt.

Vendar pa je ta teorija na določenih mestih pomanjkljiva, priznava Hallo; če je visoka svečenica igrala vlogo boginje, bi bil – dotični sumerolog namreč predpostavlja, da je slednja kraljeva hči⁷⁰ – novorojeni otrok spočet znotraj incestuoznega razmerja; vendar pa o dejanski identiteti ženskega lika ne moremo soditi zagotovo, saj ni nikjer eksplicitno razkrita. V tem smislu, nadaljuje Hallo, teorija še vedno drži; ob predpostavki, da je namesto hčerke igrala vlogo boginje kraljica sama. Druga pripomba k teoriji pa izhaja iz možnosti, da se je namesto moškega iz te zveze rodila ženska potomka; še nadaljno problematiko odpirajo tudi sinovi, rojeni pred kraljevim nastopom svoje funkcije ali tisti, rojeni izven *hieros gamos* okvirja.

Frymer-Kenskyjeva v svoji knjigi izrecno izrazi nestrinjanje z idejo božanskega porekla kraljev, ki bi naj le-to utemeljevali na osnovi *svete poroke*, znotraj katere so nastali; kralj naj bi po njenem mnenju namreč dosegel status božanskosti ali kvazi-božanskosti v samem *hieros gamos* ritualu in skladno s tem dejstvom so vsi spolni odnosi, v katerih kralj

⁷⁰ Hallo v tej predpostavki generalizira dejstvo, da je bila *Enheduana* hči *Sargona* in *en* svečenice; to funkcijo je *Enheduana* tudi sama nastopila, “mogoče že za časa njenega očeta Sargona.” (Hallo, 1968: 2)

sodeluje, sveti. Potemtakem so tudi vsi kraljevi sinovi dejansko otroci *svete poroke*. (glej Frymer-Kensky, 1992: 283)

SKLEPNE MISLI

Pričujoča naloga je nastajala skozi nek notranje reflektiven proces, ki je vedno znova iskal svojo ubeseditev v semantiki simbolne imaginacije, svoj pomen pa v oziranju za dimenzijami metaforične poetike. *Hieros gamos* znotraj tega konteksta predstavlja spravo nasprotij, ki presega vidno združitve moškega in ženskega elementa; slednja kot njena dela reproducirata celoto na kozmičnem nivoju. Zedinjenje nasprotij v novo življenje poteka tako na dveh nivojih, konkretnem in občem, pri čemer prvi odpira vrata drugemu in tako vzpostavlja kanal med svetovi enega samega sveta. Kanal med bogovi in ljudmi.

Območje, na katerem se je v tej nalogi obravnavana ritualna drama božje-človeškega zavezništva odvijala, je današnji Irak; izvajalo jo je ljudstvo, ki je ustvarilo prvo poznano civilizacijo. To isto območje je sedaj podvrženo procesu »sejanja civilizacije« is strani postmodernih zahodnih zavojevalcev. Na tem mestu bom v želji po aktualnosti obravnavane teme za zaključek dodala lastni premislek o hipotetični vzporednici med postmodernim stanjem duha in *hieros gamos* ritualom, pri čemer se bom oprla na Debordovo kritično teorijo družbe. Naj vnaprej opozorim, da je sledeča refleksija nekoliko karikirana in plastična, kljub vsemu pa morda plodna iztočnica za nadaljnji premislek.

Debord označuje postmoderno družbo s terminom »spektakel«, ki naj bi bil »srce irealizma današnje družbe« ali »pričujoči model prevladujočega družbenega življenja«. (Debord, 1999: 30) To irealno komponento postindustrijske družbe avtor pojasnjuje skozi mnoštvo podob, ki ustvarjajo atmosfero spektakla. »Je tisto, kar uhaja človeški aktivnosti, kar človeku ne pusti časa za ponovni premislek in popravek lastnega dela. Je nasprotje dialoga. Tam, kjer se vzpostavi neodvisnost predstave, se vzpostavi tudi spektakel.« (Debord, 1999: 34) Realnost tako privzema zgolj status videza; videza, »ki noče več biti navidezen in zahteva, da ga priznavamo v njegovi lastni splošni resnici. Kolikor uporabimo njegove lastne izraze, je spektakel afirmacija videza in afirmacija vsega človeškega življenja, to je družbenega življenja v luči videza. Kolikor pa se skušamo kritično dotakniti njegove resnice, razkrijemo resnico o spektaklu: slednji se nam pokaže kot vidna negacija življenja, kot negacija življenja, ki je postala vidna.« (prav tam: 31)

Spektakel je potemtakem ideologija *par excellence*, v katere zanko se – zaradi nesposobnosti ločevanja med realnostjo in podobo – postmoderni nihilistični cinik vedno znova ujame. Mnoštvo podob je tako iluzija mnoštva na izbiri ponujenih realnosti.

Hieros gamos v sumerski simbolni artikulaciji kot zaigrana kozmična drama je tudi svojevrsten spektakel. »Večina tekstov, nanašajočih se na ritual 'svete poroke', bolj spominja na ljudski festival, skorajda na karneval (kot pa na obred, izvajan v templju) (...) Gotovo je velik del populacije sodeloval v tem festivalu, brez dvoma organiziranem iz strani palače.« (Komoroczy v Cooper, 1993:81)

Kompozicija *Iddin-dagan A* nazorno slika festivalno vzdušje kot spremljevalni del rituala; množica ljudi prisostvuje poročnemu banketu s petjem in plesom v radostnem, pustu podobnem, prehajanju kolektivnih socialnih norm. Vendar pa ta spektakel ni igra znotraj virtualne, večnivojske in poljubne realnosti, temveč je realnost eksistenčne nuje. Od te božansko-zemeljske združitve je odvisna dobrobit vseh ljudi in dežele, kot kompozicije večkrat tudi same navajajo.

Razlika med enim in drugim spektaklom je v tem, da postmoderni subjekt zaradi vpetosti v ideologijo sveta podob ni sposoben ločevati med njimi in realnostjo, Sumerec pa zaradi njihove istovetnosti ne more. Ker ima slika stvari enako realnost kot stvar sama oziroma je ta ista stvar, ne moremo govoriti niti o razcepu med realnostjo in podobo niti o redu višje in nižje realnosti. Ker sta bistvo in pojav izenačena, je zaigrana drama absolutna realnost enako kot je mentalni preskok aktualnih igralcev v mitološki osebnosti, ki bi mu iz sodobnega gledišča lahko pripisali dimenzijo shizofrenosti, intenzivno živeta, obča in edina realnost; le-ta pa je nujen pogoj, ki mora biti izpolnjen za regeneracijo kozmosa in dobrobit skupnosti. Nič za takratnega »gledalca« pasivnega ni v tem spektaklu; še več: spektakel je neposredno zagotovilo njegovega bivanja (s to mislijo se neposredno navezujem na Jacobsenovo tezo, da je *Dumuzi* uskladiščena moč vedno vnovičnega obrojavanja v *Inanini* kašči in da je s tem metaforično posredovano zagotovilo za dobrobit in obilje v skupnosti); on kot element kozmičnega prostora pa je potemtaka v njem soudeležen z vso svojo bitjo.

S tem pa, ko med človekom in življenjem ne zeva neka distanca instantnega ugodja, neka cinična drža v smislu »nič več kot«, je tudi njegovo samoudejanje v svetu vsak trenutek brezpogojno. Simulacija realnosti je nevarna prav zaradi njenega odmika od življenja, zaradi inflacije pristnosti doživljanja sveta, drugih in sebe. Pri čemer pa nikakor ne želim namigovati, da bi subjekt postmodernizma moral prakticirati *hieros gamos* po sumerskem vzoru; zdi se pa, da ponuja vpogled v nekaj tako drugega kot je sumerska realnost še kako aktualna izhodišča za to tukaj in zdaj. Poskus uzrtja druge realnosti je v tem smislu lahko dragocen napotek za ponovno ovrednotenje moje. Človek, se zdi, mora vedno znova stopati iz sebe, da lahko išče nove poti k sebi.

LITERATURA

1. Adler, Mortimer J. (urednik) (1992): The new encyclopaedia Britannica. Encyclopaedia Britannica, Chicago
2. Avagianou, Aphrodite (1991): «Sacred Marriage in the Rituals of Greek Religion», European University Studies, letnik XV, št. 54, str. X-260
3. Cancik, Hubert (urednik), Schneider, Helmut (urednik), Landfester, Manfred (urednik) (1996-2003): Der neue Pauly: Enzyklopädie der antike. J. B. Metzler, Stuttgart, Weimar
4. Cassirer, Ernst (1966): The philosophy of symbolic forms: Volume 2, Mythical thought. Yale university press, New Haven, London
5. Chevalier, Jean (1995): Slovar simbolov: miti, sanje, liki, običaji, barve, števila. Mladinska knjiga, Ljubljana
6. Cooper, J. S. (1993): „Sacred Marriage and Popular Cult in Early Mesopotamia“ v E. Matsushima (ur.): Official Cult and Popular Religion in the Ancient Near East. Heidelberg, str. 81-96
7. Cooper, J. S. (1997): „Gendered Sexuality in Sumerian Love Poetry“ v I. L. Finkel & M. J. Geller (ur.): Sumerian Gods and Their Representations. Groningen, str. 85-97
8. Debord, Guy (1999): Družba spektakla. Študentska založba ŠOU, Ljubljana
9. Edinger, Edward F. (1994): The mystery of the coniunctio: alchemical image of individuation. Inner city books, Toronto
10. Eliade, Mircea (1996): Zgodovina religioznih verovanj in idej. DZS: Društvo za primerjalno religiologijo, Ljubljana
11. Eliade, Mircea (1982): Kovači i alkemičari. GZH, Zagreb

12. Eliade, Mircea (1974): Patterns in comparative religion. Nea American Library, New York, Scarborough
13. Eliade, Mircea (1959): Cosmos and history: the myth of the eternal return. Harper and Row, New York
14. Eliade, Mircea (urednik), Adams, Charles J. (urednik) (1995): The Encyclopedia of religion. Macmillian Library Reference, New York
15. Frankfort, Henri (1959): Before philosophy: the intellectual adventure of ancient man: an essay on speculative thought in the ancient Near East. Penguin Books, Harmondsworth
16. Franz, Marie-Louise von (1988): Puer aeternus. Meta, Ljubljana
17. Frazer, James George (2001): Zlata veja. Nova revija, Ljubljana
18. Frymer-Kensky, Tikva (1992): In the wake of the goddesses: Women, Culture and the Biblical Transformation of Pagan Myth. Ballantine Books, New York
19. Gaster, Theodor H. (1975): Thespis: ritual, myth, and drama in the ancient Near East. Gordian press, New York
20. Gerden, Avguštin (1989): „Elevzinski misteriji“. Teozofska misel, št. 2., str. 44-49
21. Godina, Vesna V. (1998): Izbrana poglavja iz zgodovine antropoloških teorij. Fakulteta za družbene vede, Ljubljana
22. Halevi, Z'ev ben Shimon (1994): Kabala: izročilo skritega vedenja. Mihelač, Ljubljana
23. Hallo, W. W. in Dijk, J. A. van (1968): The exaltation of Inanna. Yale University Press, New Haven, London

24. Hallo, W. W. (1987): „The birth of kings“ v Marks, John H. (ur.), Good, Robert M. (ur.): Love & Death in the Ancient Near East. Four quarters, Guilford, str.45-52
25. Hesiodos (1974): Teogonija. Mladinska knjiga, Ljubljana
26. Homan, Michael M. (2002): Date rape. Scandinavian Journal of the Old Testament, letn. 16, št. 2
27. Hribar, Tine (1984): Kopernikanski obrat. Slovenska matica, Ljubljana
28. Hribar, Tine (2000): Filozofija religije: poglavja o onto-teo-logiji. Filozofska fakulteta, Ljubljana
29. Institute for Antiquity and Christianity, Robinson, James McConkey (urednik) (2000): The Coptic Gnostic Library: a complete edition of the Nag Hammadi codices. Brill, Leiden, Boston
30. Jacobsen, Thorkild (1976): The Treasures of Darkness: A history of Mesopotamian religion. Yale University Press, New Haven and London
31. Jacobsen, Thorkild (1987): The Harps That Once....: Sumerian Poetry in Translation. Vail-Ballou Press, Binghamton, New York
32. Jordan, Michael (1994): The encyclopedia of gods. Kyle Cathie, London
33. Jung, Carl Gustav (1984): Psihologija i alkemija. Naprijed, Zagreb
34. Jung, Carl Gustav (1995): Arhetipi, kolektivno nezavedno, sinhroniciteta: izbrani spisi. Katedra, Maribor
35. Jung, Carl Gustav (1996): "Poskus psihološke razlage dogme o sveti trojici" (odlomki; prev. in uredil: M. Uršič). Poligrafi, letnik 1, št. ¾
36. Jung, Carl Gustav (1996): "Odgovor na Joba" (izbrana poglavja; prev. in uredil: M. Uršič). Poligrafi, letnik 1, št. ¾

37. Jung, Carl Gustav (1996): "Preobrazbeni simbolizem pri maši" (odlomki; prevedel: B. Vezjak). Poligrafi, letnik 1, št. ¾
38. Jung, Carl Gustav & Kerenyi, Karl (2002): Science of mythology: essays on the myth of the divine child and the mysteries of Eleusis. Routledge Classics, London
39. Klauser, Theodor (urednik), Dassmann, Ernst (urednik) (1950-2004): Reallexikon für Antike und Christentum. Hiersemann, Stuttgart
40. Kramer, Samuel Noah (1944): Sumerian mythology: a study of spiritual and literary achievement in the third millenium B. C. The American Philosophical Society, Philadelphia
41. Kramer, Samuel Noah (1981): History begins at Sumer: thirty-nine firsts in man's recorded history. The University of Pennsylvania Press, Philadelphia
42. Kramer, Samuel Noah (1963): The Sumerians: their history, culture and character. The University of Chicago Press, Chicago
43. Kramer, Samuel Noah (1969): The sacred marriage rite: Aspects of Faith, Myth, and Ritual in Ancient Sumer, Indiana University Press, London
44. Lao Zi, Zhuang Zi, Lie Zi, Milčinski, Maja (prevajalka) (1992): Klasiki daoizma. Slovenska matica, Ljubljana
45. Lapinkivi, Pirjo (2004): The Sumerian Sacred Marriage in the Light of Comparative Evidence, Helsingin Yliopisto
46. Leick, Gwendolyn (1994): Sex and Eroticism in Mesopotamian Literature. Routledge, London, New York
47. Mann, Thomas (1959): Čarobna gora. Cankarjeva založba, Ljubljana

48. Mbitu, Ngangar & Prime, Ranchor (1997): Essential African mythology. Thorsons, London, San Francisco, California
49. Mead, G. R. S. (1997): The Wedding-Song of Wisdom. Kessinger Publishing, Montana
50. Meletinskij, Eleazar Moiseevič (1983): Poetika mita. Nolit, Beograd
51. Meletinskij, Eleazar Moiseevič (2001): Bogovi, junaki, ljudje: izbrani članki in razprave. Založba /*cf., Ljubljana
52. Milčinski, Maja (prevajalka) (1992): Yijing = Knjiga premen. Domus, Ljubljana
53. Minatti, Ivan (1981): Nekoga moraš imeti rad. Mladinska knjiga, Ljubljana
54. Olson, Carl (1990): The book of the goddess, past and present: an introduction to her religion. Crossroad, New York
55. Otto, Rudolf (1993): Sveto: o iracionalnem v ideji božjega in njegovem razmerju do racionalnega. Nova revija, Ljubljana
56. Ovidius Naso, Publius (1977): Metamorfoze. Mladinska knjiga, Ljubljana
57. Pascal, Eugene (1999): Živeti z Jungom. Sophia, Ljubljana
58. Runzo, Joseph (urednik), Martin, Nancy M. (urednik) (2000): Love, sex and gender in world religions. Oneworld, Oxford
59. Saggs, H. W. F. (1962): The Greatness that was Babylon: A sketch of the ancient civilization of the Tigris-Euphrates valley. Hawthorn Books, New York
60. Schopenhauer, Arthur (2001): Metafizika spolne ljubezni. Amalietti & Amalietti, Ljubljana
61. Sefati, Yitschak (1998): Love songs in Sumerian literature. Graphit Press Ltd., Jerusalem

62. Segal, Robert A. (urednik) (1992): *The gnostic Jung*. Princeton University Press, Oxford
63. Steinkeller, Piotr (1996): "On rulers, priests and sacred marriage" v Kazuko, Watanabe (ur.): *Priests and officials in the ancient Near East*. Universitätsverlag, Heidelberg
64. *Sveto pismo stare in nove zaveze: slovenski standardni prevod iz izvirnih jezikov* (1996). Svetopisemska družba Slovenije, Ljubljana
65. Šav, Vlado (2002): »Elevzinski misteriji in vprašanje sodobne iniciacije«. 2000, št. 151/152, str. 107-130
66. Škamperle, Igor (1996): »Jung in alkimija: mistična poroka«. *Poligrafi*, letnik 1, št. ¾, str. 49-69
67. Terese de Jesus (1998): *Lastni življenjepis*. Karmeličanski samostan, Sora
68. Uršič, Marko (1994): *Gnostični eseji*. Nova revija, Ljubljana
69. Wheatley, Ira Mitchell (1966): *The hieros gamos in the Ancient Near East and Israel*. The University of Iowa, Iowa

Spletni naslovi:

70. *Electronic Text Corpus of Sumerian Literature* (ETCSL): <http://etcsl.orinst.ox.ac.uk/index.html>
71. <http://www.newadvent.org/cathen/09703a.htm>
72. http://en.wikipedia.org/wiki/Hieros_gamos
73. <http://www.gatewaystobabylon.com>

PRILOGA

The Sumerian king list: translation

(In the following translation, mss. are referred to by the sigla used by Vincente 1995; from those listed there, mss. Fi, Go, P6, and WB 62 were not used; if not specified by a note, numerical data come from ms. WB.)

¹⁻³⁹After the kingship descended from heaven, the kingship was in Eridug. In Eridug, Alulim became king; he ruled for 28800 years. Alaljar ruled for 36000 years. 2 kings; they ruled for 64800 years. Then Eridug fell and the kingship was taken to Bad-tibira. In Bad-tibira, En-men-lu-ana ruled for 43200 years. En-men-gal-ana ruled for 28800 years. Dumuzid, the shepherd, ruled for 36000 years. 3 kings; they ruled for 108000 years. Then Bad-tibira fell (?) and the kingship was taken to Larag. In Larag, En-sipad-zid-ana ruled for 28800 years. 1 king; he ruled for 28800 years. Then Larag fell (?) and the kingship was taken to Zimbar. In Zimbar, En-men-dur-ana became king; he ruled for 21000 years. 1 king; he ruled for 21000 years. Then Zimbar fell (?) and the kingship was taken to Curuppag. In Curuppag, Ubara-Tutu became king; he ruled for 18600 years. 1 king; he ruled for 18600 years. In 5 cities 8 kings; they ruled for 241200 years. Then the flood swept over.

⁴⁰⁻⁹⁴After the flood had swept over, and the kingship had descended from heaven, the kingship was in Kic. In Kic, Jucur became king; he ruled for 1200 years. Kullassina-bel ruled for 960 (*ms. P2+L2 has instead: 900*) years. Nanjiclicma ruled for (*ms. P2+L2 has: 670 (?)*) years. En-tarah-ana ruled for (*ms. P2+L2 has: 420*) years 3 months, and 3 1/2 days. Babum ruled for (*ms. P2+L2 has: 300*) years. Puannum ruled for 840 (*ms. P2+L2 has instead: 240*) years. Kalibum ruled for 960 (*ms. P2+L2 has instead: 900*) years. Kalumum ruled for 840 (*mss. P3+BT14, Su1 have instead: 900*) years. Zuqaqip ruled for 900 (*ms. Su1 has instead: 600*) years. (*In mss. P2+L2, P3+BT14, P5, the 10th and 11th rulers of the dynasty precede the 8th and 9th.*) Atab (*mss. P2+L2, P3+BT14, P5 have instead: Aba*) ruled for 600 years. Macda, the son of Atab, ruled for 840 (*ms. Su1 has instead: 720*) years. Arwium, the son of Macda, ruled for 720 years. Etana, the shepherd, who ascended to heaven and consolidated all the foreign countries, became king; he ruled for 1500 (*ms. P2+L2 has instead: 635*) years. Balih, the son of Etana, ruled for 400 (*mss. P2+L2, Su1 have instead: 410*) years. En-me-nuna ruled for 660 (*ms. P2+L2 has instead: 621*) years. Melem-Kic, the son of En-me-nuna, ruled for 900 years. (*ms. P3+BT14 adds: 1560*) are the years of the dynasty of En-me-nuna. Barsal-nuna, the son of En-me-nuna, (*mss. P5, P3+BT14 have instead: Barsal-nuna*) ruled for 1200 years. Zamug, the son of Barsal-nuna, ruled for 140 years. Tizqar, the son of Zamug, ruled for 305 years. (*ms. P3+BT14 adds: 1620 + X*) Ilku ruled for 900 years. Iltasadum ruled for 1200 years. En-men-barage-si, who made the land of Elam submit, became king; he ruled for 900 years. Aga, the son of En-men-barage-si, ruled for 625 years. (*ms. P3+BT14 adds: 1525*) are the years of the dynasty of En-men-barage-si. 23 kings; they ruled for 24510 years, 3 months, and 3 1/2 days. Then Kic was defeated and the kingship was taken to E-ana.

⁹⁵⁻¹³³In E-ana, Mec-ki-aj-gacer, the son of Utu, became lord and king; he ruled for 324 (*ms. P2+L2 has instead: 325*) years. Mec-ki-aj-gacer entered the sea and disappeared. Enmerkar, the son of Mec-ki-aj-gacer, the king of Unug, who built Unug (*mss. L1+NI, P2+L2 have*

instead: under whom Unug was built), became king; he ruled for 420 (*ms. TL has instead:* 900 + X) years. (*ms. P3+BT14 adds:*) 745 are the years of the dynasty of Mec-ki-aj-gacer. (*ms TL adds instead:*; he ruled for 5 + X years.) Lugalbanda, the shepherd, ruled for 1200 years. Dumuzid, the fisherman, whose city was Kuara, ruled for 100 (*ms. TL has instead:* 110) years. (*ms. P3+BT14 adds:*) He captured En-me-barage-si single-handed. Gilgamec, whose father was a phantom (?), the lord of Kulaba, ruled for 126 years. Ur-Nungal, the son of Gilgamec, ruled for 30 years. Udul-kalama, the son of Ur-Nungal (*ms. Su1 has instead:* Ur-lugal), ruled for 15 years. La-ba'cum ruled for 9 years. En-nun-tarah-ana ruled for 8 years. Mec-he, the smith, ruled for 36 years. Melem-ana (*ms. Su2 has instead:* Til-kug (?)) ruled for 6 (*ms. Su2 has instead:* 900) years. Lugal-kitun (?) ruled for 36 (*ms. Su2 has instead:* 420) years. 12 kings; they ruled for 2310 (*ms. Su2 has instead:* 3588) years. Then Unug was defeated and the kingship was taken to Urim.

¹³⁴⁻¹⁴⁷In Urim, Mec-Ane-pada became king; he ruled for 80 years. Mec-ki-aj-Nanna (*ms. P2+L2 has instead:* Mec-ki-aj-nuna), the son of Mec-Ane-pada, became king; he ruled for 36 (*ms. P2+L2 has instead:* 30) years. Elulu ruled for (*mss. L1+N1, P2+L2, P3+BT14 have:*) 25 years. Balulu ruled for (*mss. L1+N1, P2+L2, P3+BT14 have:*) 36 years. (*mss. L1+N1, P2+L2 have:*) 4 kings; they ruled for (*mss. L1+N1, P2+L2, P3+BT14 have:*) 171 years. Then Urim was defeated and the kingship was taken to Awan.

¹⁴⁸⁻¹⁵⁹In Awan, became king; he ruled for years. ruled for years. ruled for 36 years. 3 kings; they ruled for 356 years. Then Awan was defeated and the kingship was taken to Kic.

¹⁶⁰⁻¹⁷⁸In Kic, Susuda, the fuller, became king; he ruled for 201 + X years. Dadasig ruled for (*ms. vD has:*) 81 years. Mamagal, the boatman, ruled for 360 (*ms. L1+N1 has instead:* 420) years. Kalbum, the son of Mamagal (*ms. WB has instead:* Magalgal), ruled for 195 (*ms. L1+N1 has instead:* 132) years. Tuge (?) ruled for 360 years. Men-nuna, (*ms. L1+N1 adds:*) the son of Tuge (?), ruled for 180 years. (*in mss. L1+N1, TL, the 7th and 8th rulers of the dynasty are in reverse order*) ruled for 290 years. Lugalju ruled for 360 (*ms. L1+N1 has instead:* 420) years. 8 kings; they ruled for 3195 (*ms. L1+N1 has instead:* 3792) years. Then Kic was defeated and the kingship was taken to Hamazi.

¹⁷⁹⁻¹⁸⁵In Hamazi, Hadanic became king; he ruled for 360 years. 1 king; he ruled for 360 years. Then Hamazi was defeated and the kingship was taken (*ms. P3+BT14 has instead:* was returned a second time) to Unug.

(*In mss. IB, L1+N1, TL, the 2nd dynasty of Unug of ll. 185-191 is preceded by the 2nd dynasty of Urim of ll. 192-203.*)

¹⁸⁶⁻¹⁹²In Unug, En-cakanca-ana became king; he ruled for 60 years. Lugal-ure (*ms. P3+BT14 has instead:* Lugal-kinice-dudu (?)) ruled for 120 years. Argandea ruled for 7 years. (*ms. L1+N1 has:*) 3 kings; they ruled for (*ms. L1+N1 has:*) 187 years. Then Unug was defeated (*ms. TL has instead:* destroyed) and the kingship was taken to Urim.

¹⁹³⁻²⁰⁴In Urim, Nani became king; he ruled for (*ms. vD has:*) 120 + X (*ms. IB has instead:* 54 + X) years. Mec-ki-aj-Nanna, the son of Nani, ruled for (*ms. vD has:*) 48 years., the son (?) of, ruled for (*ms. IB has:*) 2 years. (*ms. IB has:*) 3 kings; they ruled for (*ms. IB has:*) 582 (*ms. TL has instead:* 578) years. (*ms. vD has instead:* 2 kings; they ruled for 120 + X years.) Then Urim was defeated (*ms. TL has instead:* destroyed) and the kingship was taken to Adab.

²⁰⁵⁻²¹⁰In Adab, Lugal-Ane-mundu became king; he ruled for (*mss. L1+N1, TL have:*) 90 years. (*mss. L1+N1, TL have:*) 1 king; he ruled for (*mss. L1+N1, TL have:*) 90 years. Then Adab was defeated (*ms. TL has instead: destroyed*) and the kingship was taken to Mari.

²¹¹⁻²²³In Mari, Anbu (?) became king; he ruled for 30 (*ms. TL has instead: 90*) years. Anba (?), the son of Anbu (?), ruled for 17 (*ms. TL has instead: 7*) years. Bazi, the leatherworker, ruled for 30 years. Zizi, the fuller, ruled for 20 years. Limer, the *gudu* priest, ruled for 30 years. Carrum-iter ruled for 9 (*ms. TL has instead: 7*) years. 6 kings; they ruled for 136 (*ms. TL has instead: 184*) years. Then Mari was defeated (*ms. TL has instead: destroyed*) and the kingship was taken to Kic.

²²⁴⁻²³¹In Kic, Kug-Bau, the woman tavern-keeper, who made firm the foundations of Kic, became king; she ruled for 100 years. 1 king; she ruled for 100 years. Then Kic was defeated (*ms. TL has instead: destroyed*) and the kingship was taken to Akcak.

²³²⁻²⁴³In Akcak, Unzi became king; he ruled for 30 years. Undalulu ruled for 6 (*mss. L1+N1, S have instead: 12*) years. Urur ruled for (*ms. IB has instead: was king (?) for*) 6 years. Puzur-Nirah ruled for (*mss. IB, L1+N1, S, Su1 have:*) 20 years. Icu-Il ruled for (*mss. IB, L1+N1, S, Su1 have:*) 24 years. Cu-Suen, the son of Icu-Il, ruled for (*mss. IB, L1+N1, S, TL have:*) 7 (*ms. Su1 has instead: 24*) years. (*mss. S, Su1, TL have:*) 6 kings; they ruled for (*mss. L1+N1, S, TL have:*) 99 (*ms. Su1 has instead: 116*) years (*ms. IB has instead: 5 kings; they ruled for (ms. IB has:) 87 years*). Then Akcak was defeated (*ms. S has instead: Then the reign of Akcak was abolished*) and the kingship was taken to Kic.

(*mss. IB, S, Su1, Su3+Su4 list the 3rd and 4th dynasty of Kic of ll. 224-231 and ll. 244-258, respectively, as one dynasty*)

²⁴⁴⁻²⁵⁸In Kic, Puzur-Suen, the son of Kug-Bau, became king; he ruled for 25 years. Ur-Zababa, the son of Puzur-Suen, ruled for 400 (*mss. P3+BT14, S have instead: 6*) (*ms. IB has instead: 4 + X*) years. (*ms. P3+BT14 adds:*) 131 are the years of the dynasty of Kug-Bau. Zimudar (*ms. TL has instead: Ziju-iake*) ruled for 30 (*ms. IB has instead: 30 + X*) years. UB³i-watar, the son of Zimudar (*ms. TL has instead: Ziju-iake*), ruled for 7 (*ms. S has instead: 6*) years. Ectar-muti ruled for 11 (*ms. Su1 has instead: 17 (?)*) years. Icme-Camac ruled for 11 years. (*ms. Su1 adds:*) Cu-ilicu ruled for 15 years. Nanniya, the jeweller, (*ms. Su1 has instead: Zimudar*) (*ms. IB has instead:*) ruled for 7 (*ms. S has instead: 3*) years. 7 kings; they ruled for 491 (*ms. Su1 has instead: 485*) years (*ms. S has instead: 8 kings; they ruled for (ms. S has:) 586 years*). Then Kic was defeated (*ms. S has instead: Then the reign of Kic was abolished*) and the kingship was taken (*ms. P3+BT14 has instead: was returned a third time*) to Unug.

(*ms. IB omits the 3rd dynasty of Unug of ll. 258-263*)

²⁵⁹⁻²⁶⁵In Unug, Lugal-zage-si became king; he ruled for 25 (*ms. P3+BT14 has instead: 34*) years. 1 king; he ruled for 25 (*ms. P3+BT14 has instead: 34*) years. Then Unug was defeated (*ms. S has instead: Then the reign of Unug was abolished*) and the kingship was taken to Agade.

²⁶⁶⁻²⁹⁶In Agade, Sargon, whose father was a gardener, the cupbearer of Ur-Zababa, became king, the king of Agade, who built Agade (*ms. L1+N1 has instead: under whom Agade was built*); he ruled for 56 (*ms. L1+N1 has instead: 55*) (*ms. TL has instead: 54*) years. Rimuc, the son of Sargon, ruled for 9 (*ms. IB has instead: 7*) (*ms. L1+N1 has instead: 15*) years. Man-icticu, the older brother of Rimuc, the son of Sargon, ruled for 15 (*ms. L1+N1 has instead:*

7) years. Naram-Suen, the son of Man-icticcu, ruled for (*mss. L1+N1, P3+BT14 have:*) 56 years. Car-kali-carri, the son of Naram-Suen, ruled for (*ms. L1+N1, Su+Su4 have:*) 25 (*ms. P3+BT14 has instead:* 24) years. (*ms. P3+BT14 adds:*) 157 are the years of the dynasty of Sargon. Then who was king? Who was the king? (*ms. Su3+Su4 has instead:* who was king? Who indeed was king?) Irgigi was king, Imi was king, Nanûm was king (*in mss. L1+N1, Su3+Su4, Imi and Nanûm are in reverse order*) , Ilulu was king, and the (*mss. P3+BT14, S have:*) 4 of them ruled for only (*mss. P3+BT14, S have:*) 3 years. Dudu ruled for 21 years. Cu-Durul, the son of Dudu, ruled for 15 (*ms. IB has instead:* 18) years. 11 kings; they ruled for 181 years (*ms. S has instead:* 12 kings; they ruled for (*ms. S has:*) 197 years) (*mss. Su1, Su3+Su4, which omit Dudu and Cu-Durul, have instead:* 9 kings; they ruled for (*ms. Su1 has:*) 161 (*ms. Su3+Su4 has instead:* 177) years. Then Agade was defeated (*ms. S has instead:* Then the reign of Agade was abolished) and the kingship was taken to Unug.

²⁹⁷⁻³⁰⁷In Unug, Ur-nijin became king; he ruled for 7 (*mss. IB, S have instead:* 3) (*ms. Su1 has instead:* 15) (*ms. Su3+Su4 has instead:* 30) years. Ur-gigir, the son of Ur-nijin, ruled for 6 (*ms. IB has instead:* 7) (*ms. Su1 has instead:* 15) (*ms. Su3+Su4 has instead:* 7) years. Kuda ruled for 6 years. Puzur-ili ruled for 5 (*ms. IB has instead:* 20) years. Ur-Utu ruled for 6 (*ms. Su3+Su4 has instead:* Ur-Utu), the son of Ur-gigir, ruled for 25 (*ms. Su1 has instead:* Lugal-melem, the son of Ur-gigir, ruled for 7) years. 5 kings; they ruled for 30 (*ms. IB has instead:* 43) (*mss. PÝ+Ha, S have instead:* 26) years (*ms. Su3+Su4, which omits Kuda and Puzur-ili, has instead:* 3 kings; they ruled for (*ms. Su3+Su4 has:*) 47 years). Unug was defeated (*ms. S has instead:* Then the reign of Unug was abolished) and the kingship was taken to the army (*ms. Su3+Su4 has instead:* land) of Gutium.

³⁰⁸⁻³³⁴In the army (*ms. Su3+Su4 has instead:* land) of Gutium, at first no king was famous; they were their own kings and ruled thus for 3 years (*ms. L1+N1 has instead:* they had no king; they ruled themselves for 5 years). Then Inkicuc (*ms. Su3+Su4 has instead:*) ruled for 6 (*ms. L1+N1 has instead:* 7) years. Zarlagab ruled for 6 years. Culme (*ms. L1+N1 has instead:* Yarlagac) ruled for 6 years. Silulumec (*ms. Mi has instead:* Silulu) ruled for 6 (*ms. G has instead:* 7) years. Inimabakec ruled for 5 (*ms. Mi has instead:* Duga ruled for 6) years. Igecauc ruled for 6 (*ms. Mi has instead:* Ilu-an (?) ruled for 3) years. Yarlagab ruled for 15 (*ms. Mi has instead:* 5) years. Ibate ruled for 3 years. Yarla (*ms. L1+N1 has instead:* Yarlangab (?)) ruled for 3 years. Kurum (*ms. L1+N1 has instead:*) ruled for 1 (*ms. Mi has instead:* 3) years. Apil-kin ruled for 3 years. La-erabum (?) ruled for 2 years. Irarum ruled for 2 years. Ibrarum ruled for 1 year. Hablum ruled for 2 years. Puzur-Suen, the son of Hablum, ruled for 7 years. Yarlaganda ruled for 7 years. ruled for 7 years. Tiriga (?) ruled for 40 days. 21 kings; they ruled for (*ms. L1+N1 has:*) 124 years and 40 days (*ms. Su3+Su4 has instead:* 25 years). Then the army of Gutium was defeated (*ms. TL has instead:* destroyed) and the kingship was taken to Unug.

³³⁵⁻³⁴⁰In Unug, Utu-hejal became king; he ruled for 427 years, days (*ms. IB has instead:* 26 years, 2 + X months, and 15 days) (*ms. J has instead:* 7 years, 6 months, and 15 days) (*ms. TL has instead:* 7 years, 6 months, and 5 days). 1 king; he ruled for 427 years, days (*ms. J has instead:* 7 years, 6 months, and 15 days) (*ms. TL has instead:* 7 years, 6 months, and 5 days). Then Unug was defeated and the kingship was taken to Urim.

³⁴¹⁻³⁵⁴In Urim, Ur-Namma became king; he ruled for 18 years. Culgi, the son of Ur-Namma, ruled for 46 (*mss. Su3+Su4, TL have instead:* 48) (*ms. P5 has instead:* 58) years. Amar-Suena, the son of Culgi, ruled for 9 (*ms. Su3+Su4 has instead:* 25) years. Cu-Suen, the son of Amar-Suena, ruled for 9 (*ms. P5 has instead:* 7) (*ms. Su1 has instead:* 20 + X) (*ms. Su3+Su4 has instead:* 16) years. Ibbi-Suen, the son of Cu-Suen, ruled for 24 (*mss. P5, Su1 have*

instead: 25) (ms. Su3+Su4 has instead: 15) (ms. TL has instead: 23 (?) years. 4 kings; they ruled for 108 years (mss. J, P5, Su1, Su3+Su4 have instead: 5 kings; they ruled for (ms. P5 has:) 117 (ms. Su1 has instead: 120 + X) (ms. Su3+Su4 has instead: 123) years). Then Urim was defeated (ms. P5 has instead: Then the reign of Urim was abolished). (ms. Su3+Su4 adds:) The very foundation of Sumer was torn out (?). The kingship was taken to Isin.

³⁵⁵⁻³⁷⁷In Isin, Icbi-Erra became king; he ruled for 33 (*ms. P5 has instead: 32*) years. Cu-ilicu, the son of Icbi-Erra, ruled for 20 (*ms. P5 has instead: 10) (ms. Su1 has instead: 15)* years. Iddin-Dagan, the son of Cu-ilicu, ruled for 21 (*ms. Su1 has instead: 25)* years. Icme-Dagan, the son of Iddin-Dagan, ruled for (*mss. P2, P5 have:) 20 (ms. Mi has instead: 18)* years. Lipit-Ectar, the son of Icme-Dagan (*ms. P2 has instead: Iddin-Dagan*), ruled for (*mss. L1+N1, P2, P5 have:) 11* years. Ur-Ninurta (*mss. L1+N1, P2 add:)* , the son of Ickur -- may he have years of abundance, a good reign, and a sweet life -- ruled for (*ms. P5 has:) 28* years. Bur-Suen, the son of Ur-Ninurta, ruled for 21 years. Lipit-Enlil, the son of Bur-Suen, ruled for 5 years. Erra-imitti ruled for 8 (*mss. P5, TL have instead: 7)* years. (*ms. P5 adds:)* ruled for 6 months. Enlil-bani ruled for 24 years. Zambiya ruled for 3 years. Iter-pica ruled for 4 years. Ur-dul-kuga ruled for 4 years. Suen-magir ruled for 11 years. (*ms. P5 adds:)* Damiq-ilicu, the son of Suen-magir, ruled for 23 years. 14 kings; they ruled for 203 years (*ms. P5 has instead: 225 years and 6 months*).

(Mss. P2+L2, L1+N1 and P4+Ha conclude with a summary of the post-diluvian dynasties; the translation of ll. 378-431 uses numerical data from each mss. but follows the wording of P2+L2 and L1+N1)

³⁷⁸⁻⁴³¹A total of 39 kings ruled for 14409 + X years, 3 months and 3 1/2 days, 4 times in Kic. A total of 22 kings ruled for 2610 + X years, 6 months and 15 days, 5 times in Unug. A total of 12 kings ruled for 396 years, 3 times in Urim. A total of 3 kings ruled for 356 years, once in Awan. A total of 1 king ruled for 420 years, once in Hamazi.
16 lines missing

A total of 12 (?) kings ruled for 197 (?) years, once in Agade. A total of 21 (*ms. P4+Ha has instead: 23*) kings ruled for 125 years and 40 days (*ms. P4+Ha has instead: 99 years*), once in the army of Gutium. A total of 11 (*ms. P4+Ha has instead: 16*) kings ruled for 159 (*ms. P4+Ha has instead: 226*) years, once in Isin. There are 11 cities, cities in which the kingship was exercised. A total of 134 (*ms. P4+Ha has instead: 139*) kings, who altogether ruled for 28876 + X (*ms. P4+Ha has instead: 3443 + X*) years. 21.

