



Tanatologia în spațiul semitic

Răzvan BRUDIU *

Abstract: *Thanatology in the semitic culture.* The present study is trying to highlight both the cult of the dead and the burial customs of the Semites. It also presents some facts concerning death in the myths of Gilgamesh and Adapa. In ancient times, death was seen as a shift towards another existential level, usually represented by means of symbols and images taken from earthly life. For instance, in Greek mythology death and sleep were depicted as twin brothers, and in platonic philosophy the body was merely a prison of the soul from which it could only escape through death. In Egyptian mythology the existence of life after death is admitted provided the three elements of the human being (body, soul and vitality) reunite after death. In the Middle East there is still a strong belief that the dead are still alive, death being simply the separation of the soul from the body. However, this is not a valid conception in the epos of Gilgamesh, where the hero mourns the death of his friend Enkidu. Regarding the fear of death, Epicure tried to explain rationally that in spite of death being the most frightening thing in the world, it has no connection to the human being, because they exclude each other. Where there is life, there cannot be death and where death appears, life disappears, and so does the human being.

* PhD student, Faculty of Orthodox Theology at “1 Decembrie 1918” University in Alba Iulia



Keywords: *tanatology, funeral customs, Semites, myths.*

Introducere

Principalele popoare vorbitoare de limbi semitice sunt astăzi: arabii, evreii, maltezii, etiopienii. În antichitate, limbi semitice vorbeau și popoare care astăzi nu mai există, precum canaaneii, fenicienii, amoriții, moabiții și altele. Evreii vorbesc limba semitică, ebraica, preponderent în Israel, iar în diaspora o utilizează mai mult în cultul religios iudaic. Unele limbi nearamaice, ca siriaca, sunt folosite ca limbă de cult religios de Biserici din Orientul Apropiat, precum cea maronită, iacobită sau nestoriană.

În antichitate a fost dezvoltată credința că moartea constituie mutarea la un alt nivel existențial, reprezentată, de obicei, prin simboluri și imagini rupte din viața pământească. De exemplu, în mitologia greacă, moartea era înfățișată ca frate geamăn al somnului, iar în filosofia platonice trupul era văzut ca o temniță a sufletului, de unde acesta scapă prin moarte. În mitologia egipteană este recunoscută existența vieții după moarte, aceasta doar cu condiția reunirii după deces a celor trei elemente ale ființei umane și anume: corpul, sufletul și vitalitatea. Epopeea lui Ghilgameș, în care este, totuși, prezent procesul separării omului de natură, este unul dintre miturile fundamentale despre ineluctabilitatea morții și, în același timp, despre limitele și măsura regalității în lumea umană. Lucrarea este o ilustrare dramatică a condiției umane, definită prin inevitabilitatea morții. În celălalt mit, Adapa, apare din nou imposibilitatea omului de a dobândi nemurirea, pentru că eroul pierde ocazia de a o primi, evident în mod excepțional, chiar din cauza tatălui său, zeul înțelepciunii.

1. Cultul morților și obiceiurile funerare la semiți

Primele mărturii ale vieții religioase din Orientul Mijlociu apar în paleolitic mijlociu, al cărui început este plasat în jurul anului 120.000 î.Hr., în timpul perioadei interglaciare Riss-Würm, și care se încheie, aproximativ, în 350.000 î.Hr. Perioada

paleoliticului mijlociu este caracterizată de locuirea în peșteri. Viața omului în peșteri sau grote este ilustrată, printre altele, de instrumentele de piatră (dălți, răzători etc.) de resturile de animale vâdate (elefanți, rinoceri, cerbi) și, ceea ce contează cel mai mult, de resturile umane. Giovanni Filoramo menționează faptul că sunt atestate, prin înregistrări ale scheletelor sau ale unor fragmente ale acestora, habitate umane (în peșteră), în Palestina, Siria, pe coasta libaneză, și în Kurdistanul Irakian¹. Pe pământul mesopotamian s-au descoperit șapte schelete în peștera din Șanidar, datate între anii 60.000 – 40.000 î.Hr., ceea ce denotă faptul că, înhumarea cadavrelor în peșteri era foarte răspândită în acea perioadă. Obiceiul de înhumare al cadavrelor este prezent și în Europa Occidentală, în zonele de la nord de Marea Neagră și Marea Caspică, până în Uzbekistan și Rusia Meridională, precum și de pe coastele occidentale ale Africii de Nord, până în Asia Centrală.

D. Kirkbride ilustrează într-o formă unică și extraordinară semnificația religioasă a înhumării cadavrelor în peșteri:

„Se pare că acești oameni au conștientizat pentru prima dată ideea de moarte, și s-au preocupat să păstreze măcar o parte dintre morții lor aproape de locuința familiei. În timpul subdiviziunii musteriene a paleoliticului mijlociu, această practică a înhumării, unor defuncții în interiorul peșterilor este destul de obișnuită. Oricât de diferite ar fi evoluțiile, toate speciile umane care au trăit în cultura musteriană arată respect și grijă pentru unii dintre morții lor, fapt ce relevă o conștiință complexă și credința într-o viață post mortem. Defuncții erau îngropați în locuințele rudelor lor, aceștia erau depuși, sprijiniți pe o parte, în poziție ghemuită, în fose săpate special pentru aceasta. Uneori, mormintele erau acoperite sau delimitate cu pietre grele. Mormântul în care a fost găsit un copil din Teshik-Tash era încercuit cu coarne de capră. Destul de rar, mormântul era prevăzut cu hrană pentru defuncți, pentru viața viitoare.”²

În perioada neoliticului apare atestat cultul morților în

¹Giovanni Filoramo, *Istoria Religiiilor*, vol. I, *Religiile antice*, trad. Smaranda Scriitoru și Cornelia Dumitru, Iași, Editura Polirom, 2008, p. 113.

²*Ibidem*, p. 114.



Catal Hüyük, Ierihon și în alte părți, constând în obiceiul de a îngropa morții sub pavimentul caselor. În ceea ce privește tratamentul cadavrelor, trebuie amintite următoarele obiceiuri: descărnarea, adunarea resturilor în țesături, piei, împletituri sau vase de ceramică; realizarea unor modele de capete umane, probabil ale unor membri venerați ai familiei, acoperite cu ghips, apoi colorate. În satul mesopotamian Jarmo s-au găsit statuete, printre care și cea a unei femei însărcinate ghemuite, elemente ce țin de sfera magiei fecundității³.

Cu toate că semiții credeau într-o supraviețuire după moarte, cultul acestei credințe diferă în întregime de cel al egiptenilor. În general, corpurile neînsuflețite erau așezate în vase mari din piatră numite *pithoi*⁴.

În ceea ce privește corpul, el se găsea ghemuit astfel încât genunchii atingeau bărbia. Încă din timpurile străvechi se punea hrană la îndemâna defunctului. Era o mare nenorocire și o pedeapsă dură pentru cei care nu aveau mormânt și erau astfel încredințați păsărilor de pradă. În acest sens, avem un exemplu în Biblie, și anume pe Izabel. Destinul acestei femei se reflectă în sufletul care începe să rățăcească și care nu își mai găsește drumul spre șeol, loc unde sufletele nu au decât o subzistență pe jumătate „non mortui laudabunt te Domine” (Ps. 113 [115], 25) spunea psalmistul David. Exceptând, poate, regii divinizați din Ur, niciun om nu avea acces la locuințele cerești. Semiții făceau din subzistența sufletului o concepție mult mai riguroasă decât egiptenii care tratau mult mai superficial această problemă.

Acte precum: sfâșierea hainelor, tăierea părului, conservarea corpului, răspândirea cenușii, erau însoțite de plânsetele bocitoarelor, exteriorizând durerea, fără a evidenția, însă, ideea destinului morților.

Mai concludentă pentru acest subiect este descrierea universului prin repartizarea în trei secțiuni: cerul, locul de ședere al zeilor; pământul unde locuiesc cei vii; și iadul, șeolul evreilor,

³*Ibidem*, p. 115.

⁴G. Buysschaert, *Israel et le Judaisme, Dans le cadre de L'Ancien Orient*, Editions Ch. Beyaert-Bruges, 1953, p. 99.

locul de ședere al morților. Înhumarea are drept scop să-i asigure mortului un loc de ședere care să-i convină și, de asemenea, să-i liniștească pe cei rămași în viață, să nu primească vizite alarmante din partea unui suflet rătăcitor.

Ritualurile de doliu în Vechiul Testament se explică prin atitudinea paradoxală pe care o adoptă omul în general și israelitul în particular în fața morții. Cei morți sunt înzestrați cu o cunoștință superioară, posedând o putere cvasidivină, astfel încât să se evite orice contact cu ei și să li se interzică orice posibilitate de întoarcere în lumea celor vii. De aceea, era construit un ansamblu de dispoziții stricte, de tabu-uri, astfel încât să împiedice forța mortului, *mana*, să se răspândească și să contamineze grupul familial sau întregul popor. În viziunea israelită, ceea ce intra în contact cu mortul trebuia să fie îndepărtat sau distrus, dar, pe de altă parte, răposații erau niște biete ființe, umbre fără consistență, fără resurse, la mila celor vii, ei depinzând, mai ales, de legătura lor cu rudele, care le furnizau locuința, hrana, hainele pentru a le reînsofleti forța foarte slăbită⁵.

Ritualurile de doliu sunt un indiciu prețios nu doar al emoțiilor pe care moartea le provoacă celor rămași în viață, ci și al credințelor privitoare la situația în care se găsește de acum înainte cel mort. Sfășierea hainelor era un ritual religios, care simboliza o sfășiere interioară a sufletului. Plânsul, strigătul, sărutarea morților erau manifestări de tandrețe care se explicau prin natura lor, fără să se caute mistere. Pe lângă sfășierea hainelor, se înconjura și sacul. Sacul era un obiect care se lega, se punea o centură petrecută în jurul șalelor, fiind cea mai primitivă îmbrăcămintă. Hainele se sfășiau tocmai pentru a face din tunică un fel de bandă destinată legării șalelor. Îmbrăcarea din nou a unui costum sfânt, care avea legătură cu începuturile lumii, se transpune prin împodobirea excesivă, în mod primitiv, a oamenilor.

Jensen vine cu o idee diferită pentru sac. Termenul există în babiloniană, cu sinonime care îl disting drept o haină de doliu. Se pare că avea un capăt sus și unul jos, astfel încât haina de doliu ar

⁵*Ibidem*, p. 29.



fi constat într-o pânză sau într-un sac aruncat pe cap și strâns cu o panglică în jurul taliei. Deși obiceiul legării sacului s-a împământenit în vremurile de jale generală, fiind indiciul de întoarcere pentru a cere îndurare, tradiția manuscriselor babiloniene îl evidențiază înainte de toate ca pe un obicei funerar⁶.

La semiți exista obiceiul tăierii părului în semn de doliu. Știm acest lucru în cazul evreilor, babilonienilor și arabilor. La cei din urmă se depuneau pe mormânt bucle de păr. Părul tăiat și așezat pe mormânt nu trebuie să ne ducă cu gândul neapărat la o jertfă; nu orice act de cult implică, în chip necesar, în obiectul său, natura divină, astfel încât, în cazul de față, ofranda părului are drept scop stabilirea unei uniuni între persoane; față de un zeu este un act de cult formal; față de un mort, poate fi un act puțin diferit. În acest sens W. R. Smith spune:

A concluziona din aceste paralele între obiceiurile funerare și cele religioase că venerația zeilor este fondată pe cultul morților ar însemna depășirea premiselor; putem conchide doar că aceleași mijloace recunoscute drept eficace pentru a menține o alianță durabilă între cel viu și cel mort, este folosită în scop religios pentru a întări uniunea dintre idolatru și zeu.⁷

În cazul doliului, se făceau incizii. Acest ritual era în mod clar religios, întâlnindu-l la preoții lui Baal, care se tăiau până le curgea sângele. Scurgerea sângelui caracterizează ceremonia, însă din cauza laturii religioase era interzisă de Lege.

Sensul scurgerii sângelui nu este foarte clar, chiar în cazul cultului zeilor. Ar fi important să se știe dacă sângele vărsat era pus în contact cu mortul. Chiar cu această precizie nu se știe dacă sângele avea drept scop să-i înapoieze mortului puțin din viața care era în sânge, precum odinioară regii Achantis, care au uns cu sânge scheletele strămoșilor, sau dacă era vorba despre stabilirea celei mai strânse legături cu mortul, cum era cazul când se vărsa sângele pe cadavrul din care se mânca o parte. Numai în cazul

⁶Marie-Joseph Lagrange, *Études sur les religions sémitiques*, Paris, Librairie Victor Lecoffre, 1905, p. 320-321.

⁷*Ibidem*, p. 323.

doliului vedem la semiți sângele răspândit peste morți. Sângelei i se atribuie o valoare magică. Aceste incizii erau interpretate ca o demonstrație de afecțiune, un protest cum că ar fi gata să-și verse sângele și să moară în locul celui decedat dacă divinitatea ar accepta această jertfă. În fond, intenția supraviețuitorului era să îndepărteze de mort spiritele rele prin acest sacrificiu ispășitor, al cărui merit se adăuga virtuții proprii a sângelei⁸.

2. Moartea în miturile Ghilgameș și Adapa

Epopoea lui Ghilgameș este opera geniului semitic, compusă în limba akkadiană. Este una dintre cele mai emoționante legende despre căutarea nemuririi sau, mai exact, despre insuccesul final al unei întreprinderi care părea să aibă toate șansele de reușită. Această saga, care debutează cu excesele erotice ale unui erou dublat de un tiran, dezvăluie, în ultimă instanță, inaptitudinea virtuților pur eroice de a transcende radical condiția umană⁹.

Poemul akkadian, cu rădăcini adânci în tradiția sumeriană, redă istoria conform căreia Ghilgameș, regele Urukului, probabil o figură istorică divinizată după moarte, cade pradă disperării după moartea prietenului Enkidu, partenerul său în luptele eroice și glorioase: dacă Enkidu a murit, care nu îi era cu nimic inferior, atunci el însuși va trebui să moară! Tulburat de această problemă existențială, Ghilgameș își amintește că a existat un om care a scăpat de moarte: eroul potopului, corespondent al biblicului Noe, care, în tradiția sumeriană poartă numele de Ziusudra, iar în cea akkadiană Utnapiștim. Din poem aflăm faptul că, eroul potopului este nemuritor și se află pe o insulă, ferit de moarte. Ghilgameș decide să înceapă călătoria eroică spre insula unde trăiește Utnapiștim cu intenția de a învăța de la el secretul nemuririi. Scopul călătoriei este o iluzie, după cum îl avertizează zeul Șamaș, însă el nu se descurajează și, după multe obstacole, reușește să ajungă la bătrânul Utnapiștim, pe care îl întrebă cum

⁸*Ibidem*, p. 324.

⁹Mircea Eliade, *Istoria Credințelor și Ideilor Religioase*, trad. Cezar Baltag, București, Editura Științifică, 1991, p. 84.



de a dobândit viața fără de moarte. Acesta nu îi poate răspunde la această întrebare fiindcă este un secret divin. În cele din urmă, lui Ghilgameș nu îi mai rămâne decât să se resemneze în fața imposibilității de a evita moartea prin propriile forțe. Dezamăgit, se întoarce în cetatea Urukului, hotărât să se mulțumească cu faima care îl va face nemuritor în memoria urmașilor.

În același sens, însă mult mai explicit, Thorkild Jacobsen afirmă în Enciclopedia religiilor că, judecata înnăscută – sau mai degrabă injustiția condiției umane – are legătură cu această faimoasă epopee a lui Ghilgameș. Autorul relatează cum un conducător antic al orașului Uruk, înzestrat cu puteri excepționale, își puna oamenii să muncească din greu. Datorită acestui fapt, ei se plâng zeilor, care îl creează pe Enkidu, un sălbatic; acesta devine prieten și frate pentru Ghilgameș. Cei doi stabilesc săucidă un luptător faimos, Huwawa, lucru care se și întâmplă. După această reușită, cei doi se întorc în Uruk, unde Ghilgameș refuză în mod disprețuitor cererea în căsătorie a zeiței orașului, Iștar. Furioasă că a fost refuzată, ea împrumută taurul ceresc pentru a-l ucide pe Ghilgameș, dar acesta, împreună cu prietenul său Enkidu, îl învinge.

După acest moment, zeii decid că Enkidu trebuie să moară, întrucât l-a ucis pe Huwawa. Ghilgameș este de neconsolat pentru pierderea prietenului său și este dezolat când conștientizează că și el trebuie să se supună aceluiași destin. Pornește într-o călătorie lungă, cu gândul de a cere un remediu împotriva acestei fatalități de la un străbun al său, Utnapiștim, care câștigase viața veșnică. Acesta îl sfătuiește pe Ghilgameș să încerce să învingă somnul – fratele mai mic al morții –, dar Ghilgameș eșuează, nereușind să stea treaz. Astfel, Utnapiștim îi dă haine curate și îl trimite acasă, spunându-i că nu există scăpare de la moarte, și că nimeni nu poate trăi veșnic¹⁰.

Este puțin probabil că epopeea originală se termină aici. Mai târziu, probabil pe la mijlocul perioadei babiloniene, un

¹⁰Thorkild Jacobsen, *Mesopotamian religions*, în „Encyclopedia of religion”, Second edition, Lindsay Jones, Editor in Chief, Thomson Gale, Printed in the United States of America, 2005, p. 5962.

anume Sinliquinnini a prelucrat epopeea, oferind un punct de vedere diferit. În timp ce perspectiva epopeii mai sus menționată era tragică – o poveste a căutării vieții eterne care eşuează –, completarea lucrării îl vede pe Ghilgameș ca pe un călător eroid, cu trăsături romantice, care descoperă cunoștințe ascunse ale lumii antice. A fost adăugată o poveste lungă despre potop și, de asemenea, o scenă despre o plantă cu puteri de întinerire, pe care Ghilgameș a obținut-o, pentru ca mai apoi să o piardă din neatenție.

O introducere și o concluzie accentuează împlinirile lui Ghilgameș, acesta rămânând în conștiința urmașilor, ca și creatorul zidurilor cetății Uruk. Se presupune că, ulterior, a fost adăugată de către copiiți o parte dintr-o poveste sumeriană, în care Enkidu descrie condițiile din iad. Protestele înflăcărâte împotriva răului existențial devin astfel amuzante în căutarea romantică a cunoașterii ascunse de pe meleagurile îndepărtate¹¹.

Epopeea lui Ghilgameș, în care este totuși prezent procesul separării omului de natură, este unul dintre miturile fundamentale despre ineluctabilitatea morții și, în același timp, despre limitele și măsura regalității în lumea umană¹².

Ca o concluzie a celor relatate până acum, putem afirma că, *Epopeea lui Ghilgameș* este o ilustrare dramatică a condiției umane, definită prin inevitabilitatea morții. Prima capodoperă a literaturii universale ne lasă să înțelegem că, fără ajutorul zeilor, unele ființe ar fi susceptibile să obțină nemurirea, cu condiția să iasă învingătoare din anumite probe inițiatice¹³.

În celălalt mit, Adapa, apare din nou imposibilitatea omului de a dobândi nemurirea, pentru că eroul pierde ocazia de a o primi, evident în mod excepțional, chiar din cauza tatălui său, zeul înțelepciunii. Mitul povestește că preotul Adapa, plecat la pescuit ca să aducă ofrande pentru templu, își vede barca

¹¹*Ibidem*, p. 5963.

¹²Giovanni Filoramo, Marcello Massenzio, Massimo Raveri, Paolo Scarpi, *Manual de istorie a religiilor*, trad. M. Elin, București, Edit. Humanitas, 2003, p.31.

¹³*Ibidem*, p. 87.



răsturnată din cauza vântului. Fiind furios, lovește aripile vântului, ceea ce duce la încetarea imediată a tuturor beneficiilor aduse de vântul amintit. Adapa este învinovățit și chemat în fața zeului suprem Anu, însă reușește să scape datorită învățăturilor oferite de către tatăl său, Ea. Anu îi oferă, în cele din urmă, pâinea și apa vieții, care l-ar fi făcut nemuritor, dar el, urmînd până la capăt învățăturile tatălui său, temându-se că ar fi vorba despre pâinea și apa morții, refuză oferta și, odată cu aceasta, nemurirea.

Un mort nu este niciodată asimilat rangului zeilor, tocmai datorită decesului său. Cazurile de zeificare sunt extrem de rare. Dacă regii din Ur au fost considerați în timpul vieții lor drept zei, dacă Utnapiștim, eroul potopului, a fost considerat la fel, aceștia au fost excepții. Însuși Gilgameș, marea figură a epopeii babilionene, nu intră în Infern decât cu un soi de jurisdicție. Această funcție de judecător care i se atribuie; dovedește faptul că semii recunosc existența unei judecăți în lumea de apoi și; prin urmare; a unei diferențe în cazul destinelor, la locul de ședere al morților¹⁴.

3. Moartea zeilor

În mitologia sumero-akkadiană unele divinități din lumea cerească ajung să moară. Mitul *Coborârea lui Iștar în infern* povestește că, marea zeiță, dornică să cunoască secretele surorii sale, Ereškigal, regina infernului, se hotărăște să coboare în regatul subpământean. Fiind împodobită cu însemnele divine, paznicul infernului îi spune vizitatoarei cerești că nu poate fi primită atât de solemn îmbrăcată în regatul infernului. Astfel, paznicul îi scoate, rînd pe rînd, însemnele (coroana, cerceii, colierul, agrafele) conducând-o prin cele șapte porți. La ultima poartă zeița ajunge complet goală. La protestele repetate ale zeiței, paznicul îi spune că acestea sunt poruncile „Stăpânei Ținutului celor morți”. În cele din urmă, ajunge în fața surorii sale, care o tratează cu cruzime și apoi poruncește să fie omorâtă de diferite boli, finalul fiind în concordanță cu legile clare ale

¹⁴G. Buysschaert, *op.cit.*, p. 99.

infernului, unde nu pot fi primiți decât morții. Ea moare și, potrivit versiunii sumeriene, trupul său este agățat într-un par, pentru a se usca. Datorită morții zeiței Iștar dispăre de pe pământ fertilitatea - atât a oamenilor, cât și a animalelor, astfel încât se impune nevoia ca ea să fie scoasă din infern și să readucă rodnicia pe pământ. Zeița este readusă la viață, trecând din nou prin cele șapte porți și primește înapoi toate însemnele pierdute la intrare¹⁵.

Învierea din morți pentru mesopotamieni este o absurditate mitologică. În limba sumeriană, infernul este numit *kurnugia*, iar în cea akkadiană, *qaqqar*, care înseamnă *ținutul fără întoarcere*. Aflăm din izvoarele sumeriene că zeița nu a putut părăsi infernul fără să plătească, ci a lăsat un înlocuitor și anume, pe înlocuitorul divin Dumuzi, cunoscut din diferite izvoare ca iubit și soț al zeiței Iștar.

Potrivit miturilor sumeriene, Dumuzi, zeul cerealelor, a fost ucis de către demoni și a trebuit să coboare în iad. Nu există texte clare referitoare la învierea lui, dar sunt indicii că s-a decis ca să își petreacă o perioadă a anului în iad și cealaltă pe pământ. Acest lucru ar indica faptul că, moartea și întoarcerea lui la viață reprezintă un ciclu periodic. Dispariția acestuia în infern creează tulburare pe pământ astfel încât intervine sora lui, care se oferă să îl înlocuiască acolo pentru șase luni pe an. Oferta este acceptată, rezolvându-se, astfel, problema alternanței anotimpurilor și a perioadei de fertilitate¹⁶.

Divinitățile sunt trimise la moarte pentru a crea alte ființe vii. Avem de-a face cu morți în aparență, din moment ce aceștia produc vieți noi, alte ființe vii, divinizate; cu alte cuvinte, zeul ucis învie într-o creatură, la a cărei formare a participat cu vitalitatea sa. Conform mitului lui Atrahasis, pentru a crea omul și pentru a-l înnobila cu o parte spirituală este ucis un zeu. Sângele și carnea acestui zeu ucis pe nume WE/PE au fost amestecate cu lut, prin actul ritual al zeiței mame Nintu. La actul creator iau parte și ceilalți zei, care udă cu salivă amestecul creației. O descriere asemănătoare se găsește în mitul *Enūma elis*, în care nu

¹⁵*Ibidem*, p. 132-133.

¹⁶Helmer Ringgren, *Ressurrection*, în „Encyclopedia of religion”..., p. 7767.



se amintește despre carnea și sângele unui zeu ucis, ci numai despre sânge. Marduk este protagonistul acestui mit, care cucerește regatul după ce l-a învins pe monstrul Tiamat, apele sărate primordiale, soția lui Apsu, apele dulci primordiale, și Assur, zeu național asirian, care a dat numele poporului asirian și teritoriului său¹⁷. Sângele este, în mod evident, elementul cel mai important al binomului, în contextul creării omului. Apare, din nou, imaginea zeului ucis și anume, zeul Kingu, care a fost ales pentru că era deja condamnat la moarte datorită faptului că a fost învins de Marduk¹⁸.

Mitul sumero-akkadian KAR-4 afirmă că omul a fost creat din lut și sânge divin. Sângele divin folosit pentru crearea omului nu a provenit de la o singură zeitate, ci de la mai mulți zei, uciși special pentru a da viață omului¹⁹.

Concluzii

1. Ritualurile de doliu sunt un indiciu prețios nu doar al emoțiilor pe care moartea le provoacă celor rămași în viață, ci și al credințelor privitoare la situația în care se găsește de acum înainte cel mort. Ritualurile funerare la semiți constau în: sfășierea hainelor, în plâns și strigăte, și în înconjurarea sacului.

2. *Epopoea lui Ghilgameș* este o ilustrare dramatică a condiției umane, definită prin inevitabilitatea morții. Prima capodoperă a literaturii universale ne lasă să înțelegem că, fără ajutorul zeilor, unele ființe ar fi susceptibile să obțină nemurirea, cu condiția să iasă învingătoare din anumite probe inițiatice, iar în mitul Adapa, apare din nou imposibilitatea omului de a dobândi nemurirea, pentru că eroul pierde ocazia de a o primi, evident în mod excepțional, chiar din cauza tatălui său, zeul înțelepciunii

3. Nemurirea zeilor se află în acord perfect cu un alt punct al doctrinei sumero-akkadiene conform căreia zeii au avut un moment de început în timp, astfel încât ei nu sunt veșnici. Zeii

¹⁷Giovanni Filaro, Marcello Massenzio, Massimo Raveri, Paolo Scarpi, *op.cit.*, p. 29-30.

¹⁸G. Buysschaert, *op.cit.*, p. 134.

¹⁹*Ibidem*.

mesopotamieni nu au fost niciodată concepuți ca fiind veșnici, fără început și sfârșit, ci doar nemuritori. Mesopotamienii nu și-au pus problema unei origini a zeilor, comparabilă cu începutul omenirii pornind de la un singur om (Lullû babilonian, Adam din Biblie)

References:

1. Buyschaert, G., *Israel et le Judaïsme, dans le cadre de L'Ancien Orient*, Editions Ch. Beyaert-Bruges, 1953;
2. Eliade, Mircea, *Istoria Crediințelor și Ideilor Religioase*, Ediția a 2-a, trad. Cezar Baltag, București, Editura Științifică, 1991;
3. Filoramo, Giovanni, *Istoria Religiilor, vol. I, Religiile antice*, trad. Smaranda Scriitoru și Cornelia Dumitru, Iași, Edit. Polirom, 2008;
4. Filoramo, Giovanni, Massenzio, Marcello, Raveri, Massimo, Scarpi, Paolo, *Manual de istorie a religiilor*, trad. Mihai Elin, București, Edit. Humanitas, 2003;
5. Jacobsen, Thorkild, *Mesopotamian religions*, în „Encyclopedia of religion”, Second edition, Lindsay Jones, Editor in Chief, Thomson Gale, Printed in the United States of America, 2005, pp. 5946-5971;
6. Lagrange, Marie-Joseph, *Études sur les religions sémitiques*, Paris, Librairie Victor Lecoffre, 1905;
7. Ringgren, Helmer, *Ressurrection*, în „Encyclopedia of religion”, Second edition, Lindsay Jones, Editor in Chief, Thomson Gale, Printed in the United States of America, 2005, pp. 7762-7768.