

KS. JAN FLIS

ANTYDEMONICZNE PRAKTYKI STAROŻYTNEGO EGIPITU¹

Znajomość tzw. „środowiska życiowego” Biblii jest dziś powszechnie znanym i akceptowanym postulatem krytyki biblijnej². Wydaje się on tym bardziej oczywisty, jeżeli chodzi o interpretację nowotestamentowego przekazu o uzdrowieniach opętanych dokonanych przez Jezusa. W praktyce tymczasem szereg opracowań i komentarzy ogranicza się zwykle do przytoczenia jedynie fragmentarycznych informacji, często dość subiektywnie wybranych, co w rezultacie prowadzi do apriorycznych wniosków.

Przedmiotem studium w ramach tego artykułu jest działalność ludzi zamieszkujących starożytny Egipt skierowana przeciw demonom³. Niewątpliwie praktyki te dość wyraźnie odbiegają od egzorcyzmów znanych nam z przekazu nowotestamentowego, zarówno pod względem czasowym, jak i przestrzennym. Biorąc jednak pod uwagę pobyt Izraela w Egipcie czy tzw. stelę Bentresh, dostrzegamy znaczenie badań tego kręgu kulturowego dla interpretacji NT.

W artykule chodzi o odpowiedź na następujące pytania: kto zajmował się wykonywaniem antydemonicznych praktyk, jak one w zarysie wyglądały i co należy sądzić o steli Bentresh? Odpowiedź na te pytania - zgodnie z postulatem K. Prümma - powinna być poprzedzona przedstawieniem demonologii⁴, jednakże z uwagi na ograniczoną objętość artykułu pominięto to zagadnienie.

1. Praktyki antydemoniczne

Kultura starożytnego Egiptu stanowi niewątpliwie unikat historyczny, trudny do zrozumienia nawet dla specjalistów⁵. Ludzie tej kultury to - według Herodota - najbardziej religijni ludzie ówczesnego świata. Jednocześnie właśnie w tym kręgu cywilizacyjnym żywo rozwijała się magia wszelkiego rodzaju⁶. Zwykle magia rozwija się obok religii jako rodzaj dewiacji, tymczasem w Egipcie religia i magia tworzyły specyficzną symbiozę⁷. W rezultacie antydemoniczne praktyki stanowiły bardzo ważną dziedzinę życia Egipcjan.

W starożytnym Egipcie w zasadzie każdy człowiek mógł sam bronić się przed światem złowrogich istot demonicznych. Bogowie bowiem - według tamtejszych przekonań - stwarzając człowieka, wyposażali go w broń konieczną do takiej obrony. Stanowiły ją dwa rodzaje środków: profilaktyczne i lecznicze. Pierwszych używano,

kiedy człowiekowi zagrażało wtargnięcie demonów, drugi, gdy demony opanowały człowieka, zaznaczając swoją złowrogą obecność. Najłatwiej dostępnym środkiem było modlitewne wzywianie bogów na pomoc. Egipcjanie sądzili, że za każdym nieszczęściem kryje się ingerencja nieznanego demona, którego najskuteczniej może pokonać jedynie któryś z bogów. Dlatego starano się odszukać wśród bogów tego, który w podobnych okolicznościach okazał swoją moc. Gdy zaś modlitwa nie odnosiła skutku, Egipcjanie próbowali używać prostych środków magicznych. Jeżeli zaś i te nie pomagały, udawano się do wykształconych magów⁸.

De iure na najwyższym miejscu wśród magów wykształconych znajdował się król, de facto zaś miejsce to zajmowali kapłani, jako ci, którzy lepiej znali księgi święte i wolę bóstwa. Wśród nich z kolei najwyższą stali zwłaszcza kapłani bogini Sekhmet oraz najwyższy kapłan Chercheb⁹. Wydaje się jednak, że w sprawach praktyk antydemonicznych jeszcze lepiej niż kapłani obeznani byli ludzie specjalnie wykształceni. Pobierali oni naukę w specjalnych szkołach, a potem, dzięki własnym studiom nad starymi księgami, natchnionymi przez boga magii Tota, stali się znawcami w tej dziedzinie. Tymi ludźmi byli przede wszystkim: lekarze, ceremoniarze, a także tzw. skrybowie domów życia¹⁰.

Ludzie trudniący się praktykami antydemonicznymi jakby zawodowo nie wykonywali swoich posług natychmiast. Do tego bowiem rodzaju akcji należało się odpowiednio przygotować. Istniały szczególnie przepisy dotyczące oczyszczenia, namaszczenia, okryć i gestów, które należało przygotować lub uprzednio wykonać¹¹.

Egzorzysta egipski, mając za sobą specjalne studia i wspomniane przygotowanie bliższe, stawał do walki z siłami demonicznymi. W walce tej przedstawiał siebie jako istotę bożą; pokazywał się jako „bóg w ludzkiej naturze”¹². Widać to w wielu zaklęciach, np. w zaklęciu skierowanym przeciw chorobie mieszkańców Azji, gdzie egzorzysta utożsamiał się z Setem (w tym wypadku jako z bogiem)¹³. Podobnie postępowano z innymi bogami, np. z Totem i Izydą¹⁴.

Egzorzysta, utożsamiając się z bogiem, stawał do niebezpiecznej walki z demonom albo demonami, w których z kolei bez trudu można było dostrzec Apopisa, bóstwo ucieleśniające pierwotny chaos. Zwyciężając demony, przyczyniał się więc do opanowania ciągle zmierzającego do destrukcji demona Apopisa. Egzorzysta posiadał do dyspozycji dwa rodzaje środków: zaklęcia i amulety¹⁵. Środki te zazwyczaj stosowano łącznie. Ponieważ omawianie tychże środków nie jest konieczne, ukazana zostanie jedynie interesująca nas struktura rytuałów egzorcystycznych zilustrowana przykładowo wybranymi fragmentami tekstów.

Zdaniem K. Thraedego, w egipskich zaklęciach egzorcystycznych można dostrzec trzy zasadnicze człony: 1) $\lambda\acute{o}\gamma\omicron\varsigma$, na który składały się: doksologia, skierowana pod adresem bogów, określenie nieszczęścia, które dotknęło człowieka, oraz zakończenie w formie prośby modlitewnej; 2) $\pi\alpha\acute{\alpha}\xi\iota\varsigma$, czyli stosowanie środków

i wykonywanie gestów z łącznym wymawianiem formuły zaklęcia; 3) φιλακτήριον, czyli środki, które należało stosować w celu zabezpieczenia człowieka przed ponownym wtargnięciem demonów¹⁶. H. Bonnet natomiast zauważa, iż zaklęcia były diametralnie przeciwne modlitwie, a składały się na nie zazwyczaj: słowa groźby, identyfikowanie się egzorcysty z bogami oraz gesty o charakterze magicznym. Podając strukturę zaklęcia, H. Bonnet nawiązuje do późniejszego okresu historii Egiptu, a mianowicie do okresu hellenistycznego. W tym czasie - jego zdaniem - zaklęcie magiczne obejmowało zwykle pięć elementów: ofiarę (ἐπίθυμα), formułę magiczną (λόγος ἁουθή), działanie magiczne (πρόξις), uwolnienie od demona (ἀπόλυσις) i amulet (φιλακτήριον)¹⁷.

Porównując schematy podane przez H. Thraedego i H. Bonneta z formą i treścią egipskich zaklęć antydemonicznych, wydaje się, że schemat egipskiego zaklęcia egzorcystycznego lepiej byłoby przedstawić następująco:

- 1) Zwrócenie się do boga lub bogów:
 - a) wychwalanie dzieł bogów zwłaszcza podobnych do tej sytuacji,
 - b) błaganie bogów o litość;
- 2) Groźba pod adresem demonów:
 - a) identyfikowanie się egzorcysty z bogiem,
 - b) inne środki przestraszające;
- 3) Właściwe zaklęcie:
 - a) formuła,
 - b) gesty towarzyszące;
- 4) Zabezpieczenie na przyszłość:
 - a) odesłanie demona
 - b) amulety zabezpieczające.

Dla uzasadnienia takiego schematu zostaną przytoczone wyjątki z egipskich tekstów magicznych bądź też podane im omówienia.

Wychwalanie bogów posiada różne formy, niekiedy nawet formę wierszowaną, np. w papirusie Harris:

Hołd wam, piątko wielkich bogów,
którzy wyszliście z Khmoun;
przed stworzeniem na niebie,
przed stworzeniem na ziemi,
przed tym zanim Show zaistniał
wy stworzyliście światło [...].

Często zwraca się uwagę na dzieło jakiegoś boga, stanowiące jakby „Präzedenzfall”, stąd np. przy ratowaniu człowieka ukąszonego przez węża recytowano mit o uratowaniu boga Re przez potężną boginię Izydę, a przy bólu głowy powoływano się na mityczne historie Selkisa i Horusa¹⁸.

Werset wzywający bogów na pomoc mógł być różnej długości, np.: „Przybądź do mnie, panie bogów, i wypędź daleko ode mnie wszystkie lwy pustyni, wszystkie krokodyle w rzece [...]”¹⁹.

Już przy odwoływaniu się do mitycznego przykładu egzorcysta posługiwał się często maską przedstawiającą głowę boga, którego mistyczną historię opowiadano. Za pomocą maski egzorcysta identyfikował się pod względem wyglądu z bogiem, a dla większego zastraszenia demona jeszcze o tym ogłaszał. Mówił, że zna imię boga, który jest przeciwnikiem demona powodującego nieszczęście, na mocy tego boga polega i z jego osobą się utożsamia²⁰. Jeżeli egzorcysta nie znał imienia boga, wtedy starał się jakby przypadkowo trafić w to imię przez wymienianie całych litanii znanych mu bogów²¹.

Egzorcysta dodawał później różne tajemnicze $\rho\eta\sigma\zeta\ \beta\alpha\beta\alpha\rho\iota\kappa\eta\iota$, krzychał itp., chcąc także w ten sposób przestraszyć demona i skłonić go do ucieczki²².

Punkt kulminacyjny zaklęcia stanowiła formuła egzorcystyczna, która, w przeciwieństwie do recept i diagnoz medycznych, odznaczających się prawie rygorystycznym schematem, mogła mieć zróżnicowaną formę. Mogła być w wersji krótkiej, np.: „Wróć z powrotem, wężu, i weź swoją truciznę, która jest w jakimś członku N [...], syna N [...] Patrz, moc magiczna Horusa (zwraca się) przeciw tobie. Odplyń trucizno do ziemi!” Często formuła była długa, zawierała nawet całe opowiadanie. Chociaż w życiu Egipcjan tradycja odgrywała wielką rolę, to jednak, jeżeli chodzi o sprawę formuł egzorcystycznych, magowie nie byli niewolnikami tradycji. Kopiści, przepisując formuły, często ograniczali się jedynie do podania pierwszego wyrazu, dodając słowo o znaczeniu podobnym do dzisiejszego „itd.”, dając tym samym egzorcyście pole do popisu. Niejednokrotnie – nawet w tych wypadkach, kiedy formuły były dokładnie podane – egzorcyści wprowadzali do nich pewne zmiany: zamiast określenia konkretnej choroby lub konkretnego organu ciała używano określeń ogólniejszych, np.: jakieś zło, w moim ciele²³. Formuły można różnie stosować. Można je było wypowiadać głosem przyciszonym albo podniesionym, wypisywać na papirusach czy też innych materiałach i nosić je jako amulety lub talizmany; można je było powtarzać wielokrotnie: trzy, cztery bądź siedem razy²⁴. Czasami stosowano formułę jeszcze inaczej: wypisywano ją na papirusie, rozpuszczano w jakimś napoju, najczęściej w piwie i dawano opętanemu człowiekowi do picia. Nieraz, upraszczając, wymawiano jedynie formułę nad wodą, winem bądź innymi napojami, dając je także choremu do picia²⁵.

Wypowiadając formułę, egzorcysta wykonywał pewne gesty dla wzmocnienia wypowiedzianych słów. Informacja o gestach, które należało wykonać, nie zawsze była dołączona do formuły magicznej. Można przypuszczać, że egzorcysta znał nieodzowne gesty. Tylko w wypadkach, kiedy należało zastosować gesty nadzwyczajne rytuał egzorcystyczny podawał bliższe informacje, np. mówił o przygotowaniu figur zastępczych czy o wiązaniu tzw. węzłów magicznych²⁶. Powszechnie znanymi środkami apotropaicznymi były ogień i głos dzwonu. Niekiedy rytuał nakazywał usmażyć rybę i zjeść, ponieważ jedzenie potraw nie lubianych przez demony także skłaniało je do ucieczki. Używano również różnych namaszczeń: oliwą, miodem, a nawet krwią²⁷.

Odejście demona rzadko było wyraźnie opisane w rytuałach, z pewnością jednak było oczekiwane w praktyce jako widoczne. Demon, opuszczając ofiarę, powinien okazać swoje wyjście przez jakiś znak, np. zniszczenie ofiar przygotowanych, liczb czarodziejskich czy też specjalnych figurek²⁸.

Wypędziwszy demona, egzorcysta musiał zabezpieczyć uratowanego przed możliwością jego ponownego powrotu. Temu celowi służyły liczne i różnorodne amulety. Znaczenie amuletów w życiu Egipcjan płynęło z przekonania, że napis, obraz, rzeźba, przedstawiające bogów, są nimi samymi w istocie. Posiadanie więc amuletów w swoisty sposób uobecniało bogów, oni zaś z kolei mieli obowiązek chronić tego, który je nosi²⁹. Spotykane były amulety symboliczne, przedstawiające symbole bogów, pewnych idei, a także niedokończone hieroglify. Najbardziej rozpowszechnionymi amuletami były w tej grupie: skarabeusze, pętle Izdy oraz tzw. oko Oudjat. Egipcjanie nosili amulety najczęściej w tych miejscach, gdzie wyczuwano pulsowanie krwi. Noszono więc amulety jako naszyjniki, klejnoty czy też bransoletki³⁰. Materiał, z którego wykonywano amulety, był różny, zależnie od ich poszczególnych rodzajów. Wykonywano je ze złota, brązu, kości słoniowej, drzewa, wosku i innych materiałów plastycznych³¹.

Tak więc mieszkaniec starożytnego Egiptu nie czuł się bezradny wobec świata demonów. W sytuacji, kiedy demony skierowały przeciw niemu swoją złowrogą działalność, a sam nie mógł sobie z nimi poradzić, udawał się do egzorcysty, który za pomocą znanych sobie zaklęć uwalniał od nich go, a wyposażając go w amulety, zabezpieczał przed ciągle niebezpieczną możliwością powtórnego opętania. Schemat egzorcystycznego zaklęcia składał się z czterech zasadniczych elementów: zwrócenie się do bogów, groźba przeciw demonom, formuła egzorcystyczna i zabezpieczenie na przyszłość.

2. Stela Bentresh

Omówiony rytuał egzorcystyczny był rodzajem instrukcji odnoszącej się ogólnie do praktyk tego rodzaju. Dla nas bardziej interesujący byłby opis przedstawiający konkretną aktualizację tego rytuału. Taki właśnie starożytny opis znajduje się na tzw. steli Bentresh.

Stelę odkrył w 1829 r. H. Rosellini w pobliżu świątyni Karnak w Tebach. Podobna do innych znalezionych w Egipcie, stela, jak się okazało, była pokryta hieroglifami o nietypowej treści. Zwykle stele zawierały dekrety królów bądź wychwalały osoby i ich specjalne czyny na rzecz jakiejś świątyni³². Ta stela natomiast przekazywała opis o niezwykłym uzdrowieniu opętanej księżniczki. Egypciolodzy wielokrotnie publikowali - w transkrypcji - napisy ze steli lub jej fotografie. Wielokrotnie dokonywano tłumaczeń na języki nowożytne³³. W szeregu prac znaleźć można krótsze lub dłuższe omówienia tego tekstu³⁴.

Stela Bentresh ma kształt prostopadłościanu zakończonego łukiem. W jej górnej części znajdujemy rysunki i teksty. Wśród rysunków znajduje się między innymi tarcza boga słońca z rozpostartymi skrzydłami, dwie lektyki w kształcie łodzi, na których znajdują się pomieszczenia (Naos) dla bogów Chonsu: jedna (z prawej strony), niesiona przez dziesięciu kapłanów, służyła Wielkiemu Chonsu, druga (z lewej strony), niesiona przez czterech kapłanów, służyła Małemu Chonsu. Pierwszą poprzedza faraon, nad którego głową znajduje się rysunek bogini Ankhebit ze skrzydłami na wpół opuszczonymi w geście oznaczającym opiekę. Drugą poprzedza kapłan niosący w jednej ręce naczynie z ogniem, drugą zaś wyciąga w geście adoracji³⁵.

Wśród rysunków górnej części steli znajduje się także kilka napisów: dwa kartusze Ramzesa II (Usermaat-Re Setep-en-Re, Ramzes Meri-Amon) i imiona obydwu bogów Chonsu (Chonsu-in ...-bes-Nefer-hotep, Chonsu-the Carrier-out-Plans)³⁶.

Właściwy opis egzorcyzmu znajduje się na korpusie steli, obejmuje dwadzieścia osiem linii pisma hieroglificznego, które należy czytać poczynając od prawej strony. Tekst jest stosunkowo dobrze zachowany z wyjątkiem kilku fragmentów w liniach: 5, 12, 13, 14 i 20. Spośród zniszczonych fragmentów najtrudniejszy do rekonstrukcji jest tekst linii 12, który został poważnie uszkodzony wskutek przepiłowania steli³⁷.

Biorąc pod uwagę kilkakrotnie występujące określenie czasu, opis egzorcyzmu dzieli się wyraźnie na pięć części, poprzedzonych czteroliniowym wstępem, a zamkniętych półliniowym zakończeniem.

Wstęp (l. 1-4a) - zawiera kilka trudnych do przetłumaczenia wierszy pochwalnych pod adresem osoby Ramzesa II i jego zasług.

Część I (l. 4b-6b) - ukazuje faraona w miejscowości Naharin³⁸, który, jak zwykle, odbierał daniny od książąt terenów podbitych. Książę Bekhten wśród swoich darów umieścił starszą córkę, która spodobała się faraonowi i została nazwana „oblubienicą królewską”. Potem faraon razem ze swoją nową oblubienicą i darami powrócił do Egiptu. (l. 6b „zdarzyło się to 23 roku, drugiego miesiąca, trzeciej pory roku, dnia 22”).

Część II (l. 6c-13a). Podczas święta Opetu Płd. przybył do faraona wysłannik księcia Bekhten z prośbą o pomoc dla jego młodszej córki, ponieważ „choroba wtargnęła do jej ciała” (l. 9b)³⁹. Faraon wezwał skrybów domu życia, ażeby wybrali spośród siebie najbardziej wykształconego. Wybrańcem został Thut-em-heb. Przybył on do Bekhten i „uznał Bentresh za opętaną przez jakiegoś ducha, siebie zaś uznał za zbyt słabego, aby z nim walczyć” (l. 11c-12a). Wtedy książę wysłał samego boga, „aby walczył z tym duchem” (l. 12c). Poseł przybył „do Jego Majestatu w 26 roku, pierwszego miesiąca, trzeciej pory roku, w czasie święta Amona”.

Część III (l. 13b-17b). Faraon przedstawił sprawę najpierw Wielkiemu Chonsu⁴⁰, a następnie Wielkiemu i Małemu Chonsu, prosiąc, aby Wielki Chonsu wysłał do Bekhten Małego Chonsu, „który wyrzuci demony” (l. 15a). Wielki Chonsu przytaknął i „przekazał swoją protekcję magiczną” (l. 16b).

Potem występuje najbardziej interesujący odcinek opisu: (1. 16c) „Jego Majestat rozkazał zabrać Małemu Chonsu do dużej barki z pięcioma łodziami, dużą liczbę karet (1. 17a) i koni ze Wschodu i Zachodu (1. 17b). Bóg przybył do Bekhten po jednym roku i pięciu miesiącach”.

Część IV (1. 17c-24a). „Wtedy książę Bekhten wyszedł ze swoją strażą i dostojnikami naprzeciw Małemu Chonsu (1. 18) i upadł na twarz mówiąc: przyszedłeś do nas, Majestat twój jest dla nas łaskawy z rozkazu króla Górnego i Dolnego Egiptu User-maat-Re Setep-en-Re. Wówczas bóg udał się do miejsca, gdzie znajdowała się Bentresh i wykonał kilka znaków magicznych⁴¹, ta zaś natychmiast odzyskała (1.19) zdrowie. Wtedy duch, który w niej przebywał, powiedział do Małemu Chonsu: bądź pozdrowiony, wielki boże, wyrzucający demony⁴², Bekhten jest twoim miastem, jego mieszkańcy są twoimi niewolnikami i ja jestem twoim niewolnikiem (1. 20). Pójdę do miejsca, z którego wyszedłem, ażeby ucieszyć twoje serce, niech zechce twój Majestat nakazać świętowanie święta ze mną i księciem Bekhten. Wówczas skinął bóg na swego proroka i rzekł: (1. 21) powiedz, niech książę Bekhten przygotuje wielką ofiarę przed obliczem tego ducha. Gdy tymczasem to działo się pomiędzy Małym Chonsu i duchem, książę Bekhten oczekiwał ze swoją strażą i bardzo się lękał (1. 22). Książę Bekhten złożył wielką ofiarę przed Małym Chonsu oraz duchem i obchodził święto z ich racji. Wtedy duch odszedł w pokoju do miejsca, które sam sobie wyznaczył na rozkaz Małemu Chonsu (1. 23). Wówczas książę Bekhten uradował się bardzo, a razem z nim wszyscy ludzie, którzy byli w Bekhten, i tak planował w swoim sercu, myśląc: chciałbym, żeby ten bóg pozostał tu w Bekhten, nie pozwolę mu (z powrotem) odjechać do Egiptu (1. 24). Wówczas bóg pozostał w Bekhten trzy lata i dziewięć miesięcy”.

Część V (1. 24b-28b). „Książę dopiero po śnie, w którym zobaczył, jak bóg w postaci złotego sokoła odlatuje do Egiptu⁴³, pozwolił mu powrócić. Przed odjazdem obdarzył go licznymi podarkami. Mały Chonsu po powrocie do Egiptu udał się do Wielkiego Chonsu, oddał mu wszystkie podarki i powrócił do swojej świątyni (1. 28b: w roku trzydziestym trzecim, drugiego miesiąca, drugiej pory roku, dnia 19)”.

Zakończenie (1. 28c). „(Rządów) króla Górnego i Dolnego Egiptu User-Maat-Re Setep-en-Re ion obdarzył gożyciem wiecznym takim, jak (to, które posiadał) Re”.

W związku z opisem egzorcyzmu wymaga dokładniejszego określenia kilka kwestii, a zwłaszcza: czas jego zredagowania, jego ewentualne podstawy historyczne oraz znaczenie opisu.

R. Lepsius i E. de Rouge uważali, że stela rzeczywiście pochodzi z czasów Ramzesa II⁴⁴. W 1880 r. A. Wiedemann zwrócił uwagę na pewne szczegóły, które wskazywałyby na dużo późniejszy czas jego sporządzenia⁴⁵. W trzy lata później A. Erman wykazał, że tekst ma charakter legendarny i został zredagowany dużo później, tj. w latach 323-246 (między śmiercią Aleksandra III Wielkiego i Ptolemeu-

sza II)⁴⁶. Nie wszyscy zgodzili się z twierdzeniem A. Ermana. G. Maspero na przykład datuje wykonanie steli „aux premiers, temps des invasions éthiopiens”, tzn. około 725 r. przed Chr.⁴⁷. W. Spiegelberg w 1906 r. wykazał, że pierwotna legenda - ustnie przekazywana wśród ludzi za czasów Ptolemeusza VI Filometera - została uzupełniona przez kapłanów motywami „historyczującymi”, ażeby podtrzymać zamierający kult boga Chonsu⁴⁸.

Pierwszymi śladami wskazującymi prawdopodobieństwo późniejszych uzupełnień są niezwykle określenia dat, kilkakrotnie spotykane w l. 6c, 7b, 13a, 17b, 24a, 28b. Na początku tzw. inskrypcji (l. 1), w środku (l. 18) i na końcu (l. 27b) znajdują się nawiązania do Ramzesa II. Te informacje zdradzają także, że opis sporządzono później. W l. 1, przytaczając dwukrotnie imię Ramzesa, za drugim razem połączono je z tytułami innego faraona - Totmesa IV. Takiego błędu nie można by popełnić za czasów Ramzesa II czy też wkrótce po jego śmierci⁴⁹. Późniejszą redakcją opisu potwierdzają także szczegóły geograficzne. Nazwa Bekhten odnosi się, być może, do mezopotamskiej miejscowości Bactria. Jeżeli tak, to podany w tekście czas podróży (siedemnaście miesięcy) wydaje się zbyt długi. Stąd najbardziej prawdopodobne wydaje się przypuszczenie, że tylko w późniejszym okresie - kiedy zapomniano już o właściwym znaczeniu Bekhten - można było tak zapisać informację o czasie podróży.

Ostatecznie więc można się chyba zgodzić z twierdzeniem, że opis przekazany na steli jest dość młody: jego sporządzenie datuje się na okres IV-III w. przed Chr. i można go uważać za „pious forgery” kapłanów, którzy wykorzystali starą legendę dla zainteresowania ludzi swoim bogiem⁵⁰.

Co się tyczy kwestii historycznych tego opisu, rozwiązanie ich wydaje się jeszcze trudniejsze. Zwykle autorzy przytaczają jedynie zdarzenia, które mogły być wzorem dla wytworzenia się legendy. J. H. Breasted wskazuje na małżeństwo Ramzesa II z córką króla Hetytów, która otrzymała tytuł „oblubienicy królewskiej”. Zaślubiny wywołały tak wielki rozgłos, że mogły znaleźć odbicie w podaniach ludowych, z których jedno zachowało się na steli Bentresh⁵¹.

Inni przytaczają możliwość nawiązania do wysyłania bogów (posągów lub obrazów) do innego kraju w celu leczenia. H. Gressmann mówi o zdarzeniu z roku 1375 przed Chr., kiedy to król Tuszratka wysłał boginię Isztar z Niniwy do chorego Amenofisa III⁵². G. Posener przypomina, że egipscy lekarze byli znani w ówczesnym świecie i na przykład za panowania Dariusza pewien egipski lekarz został wysłany przez króla do innego kraju, ażeby tam uczyć sztuki magicznej i wiedzy medycznej⁵³.

Dziś zainteresowanie stelą wydaje się nieco mniejsze, jednakże stela nie utraciła swojej wartości, pozostaje bowiem ciągle cennym dokumentem potwierdzającym wierzenia Egipcjan o opętaniach demonicznych⁵⁴.

Porównując opis z wyżej wspomnianym schematem rytuału egzorcystycznego, widać kilka elementów typowych, które można by zaliczyć do tzw. topiki starożytnych relacji tego rodzaju:

- 1) Stwierdzenie opętania demonicznego (l. 9b, 11c-12a)
- 2) Prośba przekazana przez posłów (l. 8a-9c, 12c),
- 3) Wyruszenie i przybycie egzorcysty (l. 16c-17a),
- 4) Powitanie egzorcysty przez ludzi (l. 17c-18a),
- 5) Przybycie do człowieka opętanego (l. 18b),
- 6) Wykonanie gestów magicznych (l. 18c).
- 7) Natychmiastowe uzdrowienie (l. 18c-19a),
- 8) Rozmowa z demonem (l. 19a-21a),
- 9) Obawa o ojca opętanej (l. 21b-21c),
- 10) Prośba demona o ustępstwo (l. 20b-21a),
- 11) Zgoda egzorcysty (l. 21a),
- 12) Ofiara i święto (l. 22a-22b),
- 13) Odejście demonów (l. 22c),
- 14) Radość ojca i ludzi (l. 23a),
- 15) Zamiar zatrzymania boga (l. 23b-23c),
- 16) Odejście boga (l. 25a-26b),
- 17) Powrót egzorcysty do domu (l. 26c-28b)

Także osoby występujące w opisie są „typowe”: ojciec opętanej, opętana, wysłannicy, wysyłający egzorcystę, egzorcysta, demon oraz lud.

Tak więc stela Bentresh należy rzeczywiście do niezwyklej znalezisk archeologicznych. Relacja, którą zawiera, rzuca ciekawe światło nie tylko na praktyki antydemoniczne starożytnego Egiptu. Jej bowiem pochodzenie, uprzedzające o kilka wieków zredagowanie opisów ewangelicznych, wymaga przynajmniej dostrzegania jej przy omawianiu nowotestamentowych opisów o działalności egzorcystycznej Jezusa⁵⁵.

Na zakończenie zbierzmy jeszcze raz najważniejsze rezultaty niniejszych rozważań:

1) Mieszkańcy starożytnego Egiptu, gdy zaistniało nieszczęście przypisywane demonom, uciekali się do egzorcystów (skrybowie domów życia, lekarze, kapłani, król), którzy znanymi sobie zaklęciami i amuletami udzielali stosownej pomocy.

2) Zaklęcia egzorcystyczne zwykle obejmowały: zwrócenie się do bogów, straszenie demonów, właściwą formułę i wyposażenie w amulety.

3) W Egipcie znaleziono bardzo interesujący opis egzorcyzmu na steli Bentresh. Prawdopodobnie jest on zapisem dużo wcześniej powstałej i ustnie przekazywanej legendy. Zapisu dokonali kapłani boga Chonsu w IV-III w. przed Chr. dla podtrzymania słabnącego kultu ich bóstwa.

Starożytny Egipt, jako jeden z dalszych kręgów „środowiska życiowego” Nowego Testamentu, nie tylko dzięki steli, którą K. Thraede uważa za „Vorklang” dla nowo-

testamentowych relacji o uzdrowieniach opętanych⁵⁶, ale także dzięki informacjom o praktykach antydemonicznych i osobach zajmujących się nimi daje pożyteczną i potrzebną perspektywę dla właściwej interpretacji opisów Nowego Testamentu, sporządzonych przecież przez ludzi starożytnego Bliskiego Wschodu o zupełnie innej mentalności niż dzisiejsza.

P R Z Y P I S Y

¹ Artykuł stanowi fragment rozprawy doktorskiej pt.: *Antydemoniczne praktyki starożytnego Wschodu a uzdrowienia opętanych w Nowym Testamencie* (mps). Lublin 1985.

² J. J e l i t o. *Historia czasów Starego Testamentu*. Poznań 1961 s. 31.; K. H. B e r n h a r d t. *Die Umwelt des Alten Testaments*. T. 1. Berlin 1967 s. 1 n.; J. K u d a s i e w i c z. *Środowisko Nowego Testamentu*. W: WPS III 72 n.; H. L a n g k a m m e r. *Wprowadzenie do ksiąg Nowego Testamentu*. Wyd. 2. Wrocław 1982 s. 10.

³ Na temat praktyk antydemonicznych w kulturach: babilońskiej, helleńskiej, judaistycznej i w Starym Testamencie zob. F l i s, jw. s. 41-165.

⁴ *Religionsgeschichtliches Handbuch für den Raum der altchristlichen Umwelt*. Freiburg 1943 s. 387.

⁵ J. L. B e r n a r d. *L'Egypte et la genèse du surhomme*. Paris 1957 s. 151; W. W o l f. *Die Welt der Ägypter*. Stuttgart 1958 s. 295.

⁶ C. D e s r o c h e s - N o b l e c o u r t. *La religion égyptienne*. W: *Histoire générale des religions*. T. 1: *Les primitifs l'ancien Orient*. Paris 1960 s. 178; H. K e e s. *Der Götterglaube im alten Ägypten*. Wyd. 2. Berlin 1956 s. 384; R. T. C l a r k. *Myth and Symbol in Ancient Egypt*. London 1959 s. 11.

⁷ W o l f, jw. s. 295.

⁸ F. L e x a. *La magie dans l'Égypte antique de l'ancien empire jusqu'à l'époque copte*. T. 1. Paris 1925 s. 66; ANET 417.

⁹ T. K. O e s t e r r e i c h. *Die Besessenheit*. Langensalza 1921 s. 149; K. T r a e d e. *Exorcismus*. RAC VII 47; A. E r m a n. *Die Religion der Ägypter*. 2. Aufl. Berlin 1968 s. 295.

¹⁰ E. D r i o t o n. *La religion égyptienne*. W: *Histoire des religions*. Paris 1959 s. 106.

¹¹ RÄRG 116.

¹² R. R e i t z e n s t e i n. *Poimandres*. Leipzig 1904 s. 236.

¹³ S. M o r e n z. *Ägyptische Religion*. Stuttgart 1960 s. 134.

¹⁴ D e s r o c h e s - N o b l e c o u r t, jw. s. 224.

- 15 A. W i e d e m a n n. *Die Amulette der alten Aegypter*. Leipzig 1910 s. 9;
H. K a u p e l. *Die Dämonen im Alten Testament*. Augsburg 1930 s. 5;
D e s r o c h e s - N o b l e c o u r t, jw. s. 7 n.; T. A n d r z e j e w s k i.
Dusza boga Re. Wśród egipskich świętych ksiąg. Warszawa 1967 s. 177.
- 16 Jw. k. 47 n.
- 17 RÄRG 113.
- 18 T h r a e d e, jw. k. 48; A l t e n m ü l l e r. *Die Apotropaia und die Götter Mittelägyptens*. München 1965 s. 178-180; E r m a n, jw. s. 297-299.
- 19 K a u p e l, jw. s. 5.
- 20 E. A. W. B u d g e. *Egyptian Magic*. London 1899 s. 157; D r i o t o n,
jw. s. 104; E r m a n, jw. s. 297-300.
- 21 L e x a, jw. s. 116-119; E r m a n, jw. s. 297.
- 22 RÄRG 112.
- 23 L e x a, jw. s. 43, 65; E r m a n, jw. s. 296.
- 24 L e x a, jw. 101-103; D r i o t o n, jw. s. 104-106; A n d r z e j e w s k i,
jw. s. 180 n.
- 25 L e x a, jw. s. 66 n.
- 26 RÄRG 115.
- 27 B u d g e, jw. s. 25-64; L e x a, jw. t. 1 s. 69 n., t. 2 s. 105;
H. H a a g. *Teufelsglaube. Mit Beiträgen von K. Ellinger, B. Lang und M. Limbeck*.
Tübingen 1974 s. 156.
- 28 RÄRG s. 115
- 29 W i e d e m a n n, jw. s. 6 n.; A n d r z e j e w s k i, jw. s. 171
- 30 L e x a, jw. t. 1 s. 89-93; D r i o t o n, jw. s. 93; T h r a e d e, jw.
k. 61 n.
- 31 B u d g e, jw. s. 25; W i e d e m a n n, jw. s. 6-8; E r m a n, jw.
s. 309 n.
- 32 D r i o t o n, jw. s. 68; W. W o l f. *Funde in Ägypten. Geschichte ihrer Entdeckung*. Göttingen 1966 s. 164.
- 33 P o r; E; d e R o u g é. JA 8:1956 s. 201-254; 10:1957 s. 112-168; 11:1958
s. 509-572; 12:1959 s. 221-270; G. M a s p e r o „Bibliothèque égyptologique" 28:
1910 s. 137-310; tł. s. 281-286; L e x a, jw. t. 2 s. 118-121; G r e s s m a n n AOT 77-
79; ANET 29-31.
- 34 E r m a n, jw. s. 329 n.; E. M e y e r. *Geschichte des Altertums*. Bd. 2.
Abt. 1.: *Die Zeit der ägyptischen Grossmacht*. Basel 1953 s. 484 n.; H. v a n d e r
L o o s. *The Miracles of Jesus*. Leiden 1968 s. 394; H a a g, jw. s. 156.
- 35 Z o b. F l i s, jw. apendyks nr 1.
- 36 D e s r o c h e s - N o b l e c o u r t, jw. s. 164.

- 37 P. T r e s s o n. *Un curieux cas d'exorcisme dans l'antiquité. La stèle égyptienne de Bekhten*. RB 42:1933 pl. I.
- 38 T. E. P e e t. *Egypt and the Old Testament*. Liverpool 1922 s. 183.
- 39 Tłumaczenia dokonano na podstawie przekładów następujących autorów: F. Lexa, P. Tresson, Gressmann AOT i ANET.
- 40 K e e s, jw. s. 354 n.
- 41 Lexa: „il se servit de moyens magiques envers la fille [...]”, Tresson: „et il accomplit un gest magique vis-a-vis de la fille [...]”.
- 42 Lexa: „les esprits errants”, Tresson: „les esprits malfaisants”, Gressman AOT: „die Dämonen”, ANET: „disease-demons”.
- 43 P e e t, jw. s. 92
- 44 Por. T r e s s o n, jw. s. 64.
- 45 *Geschichte Aegyptens von Psammetich I bis auf Alexander den Grossen*. Leipzig 1880 s. 66.
- 46 *Die Bentreschstele*. ZÄSA 21:1883 s. 54-60.
- 47 *Contes populaires de l'Egypte ancienne*. 3. ed. Paris (b. r. w.) s. 160.
- 48 T r e s s o n, jw. s. 66.
- 49 T r e s s o n, jw. s. 64; ANET 29.
- 50 ANET 29; por. Gressmann AOT 77; T r e s s o n, jw. s. 66; Lexa, jw. t. 2 s. 118.
- 51 Gressmann AOT 77; ANET 29; W. W o l f. *Die Welt der Ägypter* s. 122 n.
- 52 M e y e r, jw. s. 484 n.
- 53 G. P o s e n e r. *La première domination perse en Egypte*. Cairo 1936 s. 1-3.
- 54 T r e s s o n, jw. s. 66.
- 55 R. R e i t z e n s t e i n. *Hellenistische Wundererzählungen*. Stuttgart 1963 s. 124; van der L o o s, jw. s. 394 n.
- 56 Jw. k. 48.

ANTIDÄMONISCHE PRAKTIKEN IM ALTEN ÄGYPTEN

Z u s a m m e n f a s s u n g

Das Phänomen der Vertreibung böser Geister mit Hilfe von Beschwörungen und Amuletten war schon im alten Ägypten bekannt. Die exorzistischen Beschwörungen beinhalteten gewöhnlich folgende Elemente: Hinwendung zu den Göttern, Erschrecken der Dämonen, richtige Formel und Amulett. In Ägypten wurde eine sehr interessante Beschreibung des Exorzismus auf der Bentresh-Stele gefunden. Wahrscheinlich handelt es sich dabei um die schriftliche Fixierung einer viel früher entstandenen und mündlich überlieferten Legende. Die Niederschrift besorgten die Priester des Gottes Chons im 4.-3. Jahrhundert vor Christi Geburt, um der nachlassenden kultischen Verehrung ihrer Gottheit neuen Auftrieb zu geben. Das alte Ägypten als einer der weiteren Kreise des „Lebensmilieus“ des Neuen Testaments liefert dank der Informationen über die antidämonischen Praktiken eine hilfreiche Perspektive für die richtige Interpretation der neutestamentlichen Schilderungen.